MYSTERIU SALUTIS

MANUAL DE TEOLOGI COMO HISTORIA DE LA SALVACION

IV/2

LA IGLESIA

MYSTERIUM SALUTIS

MANUAL DE TEOLOGIA
COMO HISTORIA DE LA SALVACION

Dirigido por

JOHANNES FEINER

Y

MAGNUS LÖHRER

EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

LA IGLESIA: EL ACONTECIMIENTO SALVIFICO EN LA COMUNIDAD CRISTIANA

TOMO II

CULTO * SACRAMENTOS * GRACIA

Con la colaboración de

JOHANNES BETZ - BERNARD DUPUY
JOSEF DUSS-VON WERDT - PIET FRANSEN - HEINRICH GROSS
PETER HUIZING - MAX KELLER - OSKAR KÖHLER
RENÉ LAURENTIN - MAGNUS LÖHRER - FRANZ MUSSNER
OTTO HERMANN PESCH - RAPHAEL SCHULTE
ALOIS STENZEL - DIETRICH WIEDERKEHR
FRIEDRICH WULF

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

© Copyright universal de esta obra en
BENZIGER VERLAG, EINSIEDELN 1974

publicada con el título

MYSTERIUM SALUTIS

GRUNDRISS HEILSGESCHICHTLICHER DOGMATIK

DAS HEILSGESCHEHEN IN DER GEMEINDE GOTTES GNADENHANDELN

* * *

Supervisor de la edición española
P. JUAN ALFARO, SJ
Profesor de Teología
Pontificia Universidad Gregoriana

Los textos bíblicos se tomaron de
Nueva Biblia Española (Ed. Cristiandad, Madrid 1975),
traducida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos.

Imprimi potest:
JOSÉ MARÍA MARTÍN PATINO
Provicario General
Madrid, 9-12-1975

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, MADRID 1975

Depósito legal: M. 3.765.—1969 (IV/2) ISBN: 84-7057-194-X

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL. - Virtudes, 7. - MADRID

CONTENIDO

Prólogo 21

CAPITULO VI

ASPECTOS DE LA IGLESIA COMO INSTITUCION

Sección primera:

EL SERVICIO DIVINO DE LA COMUNIDAD REUNIDA EN CRISTO. CULTO Y LITURGIA [Alois Stenzel] 26

Notas preliminares 26

1. *La comunidad cultual de la antigua alianza* 27
   a) Israel como pueblo elegido de Yahvé 28
   b) El culto de Israel 30
   c) El culto de Israel en la historia de salvación 33
2. *El culto de Cristo Jesús* 34
3. *El culto de la comunidad escatológica* 37
   a) El sacerdocio común 41
   b) El sacerdocio ministerial 45
   c) Liturgia 47

Bibliografía 52

Sección segunda:

LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA COMO DESMEMBRACION DEL SACRAMENTO RADICAL [Raphael Schulte] 53

I. *Reflexiones previas* 53
   1. Problemática de esta sección 53
   2. Problemática actual de una teología de los sacramentos en general 56
   3. Posibilidad de llegar a una comprensión de la categoría «sacramento» 61

II. *Vida de la Iglesia en sus sacramentos y teología sacramental derivada de ella* 70
   1. La vida de la Iglesia en sus sacramentos 71
   2. Los términos μυστήριον y «sacramentum» en orden a una teología de los sacramentos 76
      a) Μυστήριον en el griego clásico y en el helenismo 78
      b) Μυστήριον en el Antiguo Testamento 80
      c) Μυστήριον en el Nuevo Testamento 81
      d) Significado de μυστήριον y «sacramentum» en la patrística primitiva 87
      e) Resultados 96

3 Origen y primeros pasos de la teología sobre los sacramentos en general 98
4 Desarrollo posterior y doctrina de la Iglesia 110

III *Los sacramentos como acontecimiento salvífico eclesial Esbozo sistemático* 116
1 Presupuestos protológicos 120
a) La creación como palabra y símbolo 121
b) La potencialidad de lo creado como receptividad de configuración y virtud operativa 125
c) Dimensión trinitaria de la creación 128
2 Aspectos histórico salvíficos 132
a) Dimensión histórica de la acción personal 132
b) Pecado y redención como concreciones históricas de la acción de la criatura y de Dios 135
3 Sobre la institución y el número de los sacramentos 139
4 Intervención personal de Dios y del hombre en los sacramentos en cuanto acciones eclesiales 144
5 Estructura del signo sacramental 147
6 Peculiaridad de los sacramentos como revelación y acción «Opus operatum» «Palabra y sacramento» 150
7 Los sacramentales 155

Bibliografía 158

Sección tercera

EL ORDENAMIENTO ECLESIÁSTICO [Peter Huizing] 160
1 *Estructura social* 160
a) Comunidad sacramental de fe 160
b) Iglesia del derecho e Iglesia del amor 161
c) Flexibilidad del ordenamiento eclesiástico 162
d) Colegialidad 163
e) ¿Sociedad perfecta? 164
f) ¿Quién está sujeto al ordenamiento eclesiástico? 165
g) Iglesia y Estado 165
h) Potestad propia y potestad vicaria 166
2 *Derecho divino y humano* 167
a) Planteamiento del problema 167
b) Autoridad eclesiástica y derecho natural 168
c) Derecho divino positivo 170
3 *La obediencia en la Iglesia* 172
a) Obediencia a los preceptos eclesiásticos 173
b) Vigencia relativa del ordenamiento eclesiástico 173
c) Obediencia común 175
d) Ordenamiento eclesiástico y vida religiosa personal 176
4 *El derecho como servicio* 178
a) Carácter funcional del ordenamiento eclesiástico 178
b) Disciplina eclesiástica 179
c) Prestación de servicio 180
d) Servicio al hombre 181

Bibliografía 184

CAPITULO VII

LA EUCARISTIA, MISTERIO CENTRAL

[Johannes Betz]

Sección primera

FUNDAMENTOS BIBLICO TEOLOGICOS DE LA EUCARISTIA 186

1 *La Cena según los relatos de la institucion* 186
- a) Los relatos de la institución 186
- b) Significado de la Cena según los relatos del NT 191
- c) Origen de la presencia real eucarística en el Jesús histórico 201

2 *La Cena segun los restantes testimonios del NT* 203
- a) Epoca primitiva 203
- b) Pablo 204
- c) Juan 205

Sección segunda

LA EUCARISTIA EN LA HISTORIA DE LOS DOGMAS 208

1 *Padres apostolicos y apologetas* 208
2 *Escuela de Alejandria* 212
3 *Escuela de Antioquia* 215
4 *Padres griegos posteriores a Efeso* 219
5 *Padres latinos* 221
6 *Comienzos de la Escolastica primera controversia en torno a la cena* 228
7 *Controversia de Berengario y afirmacion de la presencia real en la Escolástica* 230
8 *Baja Edad Media* 241
9 *Los Reformadores* 245
10 *El Concilio de Trento* 249
11 *Siglos posteriores a Trento* 251
12 *Siglo XX nuevo enfoque* 253

Sección tercera

REFLEXION SISTEMATICA 260

1 *Contexto dogmático y noción general de la eucaristia* 260

2 *Presencia de Cristo como agente principal en la eucaristia* 264
- a) Escritura 265
- b) Tradición 266
- c) Magisterio 268
- d) Aclaraciones sistemáticas 269

3 *Presencia memorial del sacrificio de Cristo carácter sacrificial de la eucaristía* 271
- a) Sobre la noción de sacrificio 272
- b) La eucaristía, sacrificio re presentado de Cristo 273
- c) La eucaristía como sacrificio de la Iglesia 279
- d) Relación entre el sacrificio de Cristo y el de los cristianos 282
- e) El carácter sacrificial de la eucaristía y la teología evangélica 284

4 *Presencia real sustancial del cuerpo y sangre de Cristo* 286
- a) Su lugar en el contexto eucarístico 286

b) Hecho, sujeto y modo de la presencia real 287
c) Realización óntica de la presencia real: mutación de los elementos eucarísticos 297

Bibliografía 309

CAPITULO VIII

FORMAS DE EXISTENCIA Y MINISTERIOS EN LA IGLESIA

Sección primera:

MARIA, PROTOTIPO E IMAGEN DE LA IGLESIA [René Laurentin] 312

1. *Evolución histórica de las relaciones entre María y la Iglesia* 312
2. *Relación estructural* 318
3. *Relación funcional* 320
   a) María en el culto de la Iglesia 320
   b) La función de María en la Iglesia 324

Bibliografía 331

Sección segunda:

DIVERSAS FORMAS DE EXISTENCIA CRISTIANA EN LA IGLESIA [Dietrich Wiederkehr] 332

I. *Pluriformidad de la existencia cristiana* 335
   1. Posibilidad y necesidad de concretar la individualidad cristiana. 335
      a) La concretización como problema filosófico 335
      b) La concretización como problema teológico 336
      c) Entre el uniformismo y el individualismo 337
   2. Tipología tradicional de la existencia cristiana 338
      a) La articulación de la Iglesia como orden establecido por el espíritu 338
      b) El testimonio cristiano como respuesta al reto de la historia. 339
      c) Diversas formas del seguimiento 340
      d) Las categorías de santos en la liturgia 341
   3. Las estructuras de la existencia cristiana como base de la unidad y diversidad de las formas de existencia 342
   4. Posibilidad y realización de un tipo personal de fe 343
      a) Libertad y aceptación de la fe 344
      b) Fases de la realización concreta 345
      c) Repulsa y equivocación en la concretización 346
   5. Relación entre los diversos tipos de existencia cristiana 347
      a) La individualidad cristiana en la comunidad eclesial 348
      b) Complementariedad recíproca de los tipos de existencia cristiana 348
      c) Corrección y crítica recíproca 349
      d) Criterios tradicionales de jerarquización 351
      e) Problemas de toda jerarquización 352

II. *Formas peculiares de la existencia cristiana* 356
   1. Posibles criterios y motivos de diferenciación 356
      a) Opciones derivadas de la experiencia de Dios 356
      b) Opciones derivadas de la fe en Cristo 358

c) Realización de la dimensión eclesial 359
d) Opciones dentro de la situación salvífica común 362
2. La situación antropológica como un carisma en potencia 363
a) Indiferencia negativa y positiva de la fe 363
b) Relación mutua entre existencia religiosa y sexo 364
c) Edad de la persona y aventura de la fe 365
d) Posibilidad carismática de los diversos estados 366
3. Diferencias específicas dentro de los tipos individuales y de grupo 368
4. Diversidad de posturas ante el mundo 370
a) Condicionamientos culturales de la postura cristiana ante el mundo 370
b) Distinta valoración de la postura ante el mundo 371
c) Acción transformante y renuncia paciente 372
5. Actualidad y permanencia de los tipos de fe 373
6. Casos extremos y excesos 375
a) Unilateralidad legítima e ilegítima 376
b) Ejemplos de unilateralidad existencial 377
c) Imprecisión de los límites 378
Conclusión: «Individuum ineffabile» 379
Bibliografía 381

Sección tercera:

TEOLOGIA DEL LAICADO [Max Keller] 383
1. *Estado de la cuestión* 383
a) Preconciliar 383
b) En el Vaticano II 387
2. *Elementos de una teología del laicado* 394
a) Punto de partida 394
b) Intentos de clarificación 398
c) Perspectivas 406
Bibliografía 409

Sección cuarta:

EL MATRIMONIO COMO SACRAMENTO [Josef Duss-von Werdt] 410
1. *Reflexión genética* 411
a) El elemento histórico 411
b) Datos exegéticos 422
2. *Principios sistemáticos* 427
a) El matrimonio como «representación» 427
b) El matrimonio como acontecimiento 429
c) Algunas consecuencias 433
Bibliografía 437

Sección quinta:

FENOMENOLOGIA TEOLOGICA DE LA VIDA RELIGIOSA [Friedrich Wulf] 438
1. *El problema hermenéutico* 438
2. *Los fundamentos teológico-espirituales de la vida religiosa* 445

3. *Lo específico y distintivo de la vida religiosa dentro de la vocación cristiana común* 454
4. *Elementos de una teología de la vida religiosa* 465

Bibliografía 471

Sección sexta:

TEOLOGIA DE LOS MINISTERIOS [Bernard D. Dupuy] 473

1. *El ministerio como servicio y potestad* 474
   a) La diaconía cristiana 474
   b) El ministerio como representación de Cristo y como potestad ... 475
2. *Estructura de los ministerios en la Iglesia* 477
   a) Diversidad de ministerios en el NT 477
   b) Estructura de los ministerios en el catolicismo primitivo: los discípulos de los apóstoles 483
   c) El episcopado monárquico 484
   d) El gobierno de la Iglesia universal: episcopado y papado 485
3. *La ordenación para el ministerio* 489
   a) Doble forma de ordenación en la Iglesia primitiva 489
   b) La plegaria de ordenación 491
   c) Los dones otorgados en la ordenación 493
4. *Los grados del orden* 494
   a) Aplicación del concepto de orden al ministerio 494
   b) El orden es incluido entre los sacramentos 496
   c) Grados de la jerarquía: obispo, sacerdote y diácono 499

Bibliografía 507

CAPITULO IX

LA IGLESIA COMO HISTORIA
[Oskar Köhler]

1. *El «tiempo» salvífico de la Iglesia* 509
2. *El problema de la «teología histórica»* 511
3. *La historia de la historiografía eclesiástica como historia de la autocomprensión de la Iglesia* 525
4. *Epocas y «estructuras temporales» en la historia de la Iglesia* 552
5. *Sobre la imposibilidad de presentar la historia de la Iglesia como historia de salvación* 567

Bibliografía 570

LA ACCION DE DIOS POR LA GRACIA

Introducción 575

CAPITULO X

LA GRACIA SEGUN EL TESTIMONIO DE LA SAGRADA ESCRITURA

Sección primera:

LA GRACIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO [Heinrich Gross] 579

1. *La gracia en los principales estratos literarios y obras del Antiguo Testamento* 579
   a) Yahvista-Elohísta 580
   b) Gn 1-11 580
   c) Deuteronomio 581
   d) Los Profetas 582
   e) Los Salmos 584
2. *Visión general de la gracia según el Antiguo Testamento* 585
   a) Terminología del Antiguo Testamento 585
   b) Gracia y salvación 586
   c) Gracia y redención 587
   d) Aspecto escatológico 588

Bibliografía 589

Sección segunda:

LA GRACIA EN EL NUEVO TESTAMENTO [Franz Mussner] 590

1. *La «doctrina de la gracia» en los escritos del Nuevo Testamento* ... 590
   a) Jesús (Sinópticos) 590
   b) Juan 591
   c) Pablo 594
   d) Cartas deuteropaulinas 598
   e) Carta a los Hebreos 601
   f) Primera carta de Pedro 601
   g) Segunda carta de Pedro 602
2. *La naturaleza de la gracia según el Nuevo Testamento* 604
   a) La gracia como acontecimiento escatológico de salvación 604
   b) La gracia como esfera de salvación 605
   c) La gracia como *gratia Christi* 606

Bibliografía 608

CAPITULO XI

DESARROLLO HISTORICO DE LA DOCTRINA DE LA GRACIA

[Piet Fransen]

Sección primera

EL ORIENTE CRISTIANO 611

1 *Doctrina de los Padres griegos* 611
- a) Observaciones semánticas 611
- b) Grandes temas teológicos y antropológicos 613

2 *Tradición bizantina* 616

Sección segunda

EL OCCIDENTE CRISTIANO 619

1 *Temas típicos de la teología de la gracia en Occidente* 619

2 *Agustín y las primeras controversias sobre la gracia* 623
- a) Doctrina de los pelagianos 624
- b) Agustín 625
- c) El semipelagianismo 632
- d) Observaciones finales 636

3. *Aportación de la Edad Media* 638
- a) Formas de pensar 639
- b) La preparación para la gracia 642
- c) La justificación primera 645
- d) El misterio de la inhabitación de Dios en nosotros 653

4 *El agustinismo y la Reforma* 656
- a) Posturas relativamente comunes en la doctrina de la gracia 659
- b) La crisis de la Reforma 666
- c) La doctrina del Concilio de Trento 682

5 *La era postridentina en pro y en contra de Agustín* 697
- a) Tendencias generales 698
- b) El suarecianismo o molinismo 706
- c) El agustinismo postridentino 711

Bibliografía 730

CAPITULO XII

LA GRACIA COMO ELECCION Y JUSTIFICACION DEL HOMBRE

Reflexiones introductorias 732

Sección primera

LA GRACIA COMO ELECCION DEL HOMBRE [Magnus Lohrer] 737

1 *El problema de la predestinación* 740
- a) Planteamiento en el escrito de Agustín *Ad Simplicianum* (395) 741
- b) El problema de la voluntad salvífica universal de Dios 744

c) El problema de la predestinación en la teología escolástica 746
d) Nueva formulación de la doctrina sobre la predestinación en Karl Barth 752

2 *Reflexión sistemática* 762
a) Presupuestos hermeneuticos 762
b) La elección de la comunidad 769
c) Elección en Jesucristo 774
d) La elección de Israel y la Iglesia 778
e) Elección y esperanza 784

Bibliografía 787

Sección segunda

LA GRACIA COMO JUSTIFICACION Y SANTIFICACION DEL HOMBRE [Otto Hermann Pesch] 790

1 *Lugar y función de la doctrina sobre la justificación* 792
a) La tradición escolástica 792
b) Mirada retrospectiva sobre Pablo 795
c) El nuevo principio de la Reforma 797

2 *Acción justificante de Dios* 802

3 *La justificación como acontecimiento sobre el hombre* 805
a) ¿Justificación «forense» o justificación «efectiva»? 805
b) La justificación como aceptación del pecador 807

4 *La justificación como acontecimiento en el hombre* 810
a) La libertad 811
b) «Sola fide» . 818
c) Certeza de la salvación 830

5 *Justificación y santificación* 837
a) Conversión y penitencia 838
b) Redención incipiente 840
c) «Libertad de un hombre cristiano» 843

6 *Tres temas especiales* 844
a) «Simul iustus et peccator» 845
b) Ley y evangelio 849
c) Diferencia entre Lutero y Calvino en la doctrina de la justificación 853

7 *¿Unidos en la doctrina de la justificación? O de nuevo lugar y función de la justificación* 856
a) Justificación e Iglesia 858
b) ¿Mensaje de la justificación sin «justificación»? 866

Bibliografía 873

CAPITULO XIII

EL SER NUEVO DEL HOMBRE EN CRISTO

[Piet Fransen]

Introducción y observaciones metodológicas previas 879

Sección primera

ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES DEL NUEVO SER 885

1 *Perspectivas principales* 885
- a) Benignidad de Dios 885
- b) Modelos teológicos 885
- c) La presencia viva y creadora de Dios 886
- d) La estructura dialogal de la gracia 886
- e) Estructura trinitaria 888
- f) Conclusiones 891

2 *El hombre en gracia Ensayo de antropología teológica* 892
- a) Un presupuesto teológico ¿Hasta dónde llega la corrupción de bida al pecado? 892
- b) Estructura personal y comunitaria de la existencia humana 896
- c) Estructura escatológica de la gracia 907

Sección segunda

ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA GRACIA 910

1 *El estado de gracia* 910
2 *Las virtudes teologales como dinamismo activo del estado de gracia* 914
3 *Los dones del Espíritu como aspecto pasivo del estado de gracia* 919
4 *La gracia actual* 920
5. *La experiencia de la gracia* 921
6 *Gracia y libertad* 925
7. *Gracia y mérito* 931

Bibliografía 937

Indice onomástico 939

Indice analítico 955

PROLOGO

La segunda parte del presente volumen de *Mysterium Salutis* ha resultado más amplia de lo previsto y aparece con bastante retraso. Contiene los capítulos de eclesiología no estudiados en el tomo anterior y el tratado sobre la acción de Dios por la gracia. En la introducción a esta segunda parte sobre la gracia se analizan la estructura de dicho tratado, su relación con la eclesiología y su puesto dentro del plan general de esta obra. Con ello se dará cuenta el lector de los motivos que nos indujeron a tratarlo dentro del contexto eclesiológico al que por su esencia pertenece. El gran número de autores que colaboran en el tomo dificultó no poco el trabajo de redacción, sobre todo porque la entrega de las colaboraciones se retrasaba constantemente por los más diversos motivos. Quizá consuele al lector tanto como a los Directores el hecho de que ya se avecina el final de toda la obra, puesto que el volumen quinto constará de un solo tomo y aparecerá en breve plazo.

No es necesario hacer aquí una introducción a los capítulos de eclesiología que integran la primera parte del presente tomo, ya que las orientaciones doctrinales y prácticas sobre esta materia se expusieron en la introducción al tomo primero del volumen. Existen seguramente razones para preguntar si no es excesivo el espacio que *Mysterium Salutis* consagra a la eclesiología Habría sido preferible, sin duda alguna, que ciertas colaboraciones se hubieran redactado en forma más breve. Nosotros hemos resumido determinados manuscritos dentro de lo posible. Pero para formarse una opinión exacta sobre este punto es necesario tener en cuenta que esta amplitud se debe sobre todo a que engloba una parte considerable de la doctrina sobre los sacramentos, que antes se exponía con detalle en un tratado específico. Obedece también a que ha sido preciso estudiar distintos problemas (por ejemplo, los planteados en la sección sobre las «Diversas formas de existencia cristiana en la Iglesia» y en el capítulo «La Iglesia como historia») que hasta ahora apenas se trataban en eclesiología. La especial atención con que se han elaborado los diferentes temas eclesiológicos puede ser también en alguna medida eco del énfasis que se puso en el Vaticano II

sobre esta temática, que llenó buena parte de sus sesiones y perdurará como uno de sus logros fundamentales.

Es posible que en el futuro cambie la teología algunos de los acentos fijados por el Concilio. Pero de lo que no cabe duda es que una dogmática histórico-salvífica no puede ignorar el lugar y la función que le corresponden en la historia. Puede aceptar su relatividad, asumiéndola libremente, y abordar los problemas que hoy exigen con urgencia una elucidación o que son al menos ineludibles si se quiere destacar los temas que parecen más urgentes. En cualquier caso, la eclesiología tiene que incorporar la doctrina del Vaticano II, aunque la someta a una valoración crítica en alguno de sus puntos.

No ignoran los Directores algo que descubrirá el lector avisado: en la eclesiología de esta obra existen ciertas tensiones entre las ideas de los distintos colaboradores. Para comprobar esto basta comparar el estudio sobre el sacramento del matrimonio con la doctrina sobre los sacramentos en general. El mismo descubrimiento puede hacerse comparando el enfoque de la teología del laicado con lo que en otros trabajos se dice sobre el ministerio. Nos pareció fuera de lugar armonizar los diversos puntos de vista, no sólo por respeto a las convicciones de los distintos colaboradores, que son responsables de sus trabajos, sino también en atención al lector, ya que estas divergencias pueden servirle de punto de partida para una reflexión crítica personal.

LOS DIRECTORES

Zurich, noviembre de 1973

COLABORADORES DE ESTE TOMO

BETZ, JOHANNES

Nació en 1914. Doctor en teología y profesor de dogmática en la Facultad Teológica de la Universidad de Würzburgo.

DUPUY, BERNARD-DOMINIQUE, OP

Nació en 1925. Doctor en teología. Director del Centro de Estudios Ecuménicos Istina y profesor de teología en el Instituto Católico de París y en la Facultad Teológica de Le Saulchoir.

DUSS-VON WERDT, JOSEF

Nació en 1932. Director del Instituto de Ciencias sobre el matrimonio y familia, Zurich.

FRANSEN, PIET, SJ

Nació en 1913. Doctor en teología y licenciado en filosofía, es profesor de teología y moral en la Facultad Teológica de Lovaina.

GROSS, HEINRICH

Nació en 1916. Doctor en teología y licenciado en ciencias bíblicas, es profesor de exégesis del AT en la Facultad Teológica de la Universidad de Ratisbona.

HUIZING, PETER, SJ

Nació en 1911. Doctor en derecho canónico y en derecho civil y licenciado en filosofía y teología, es profesor de derecho canónico en la Facultad Teológica de la Universidad de Nimega.

KELLER-STOCKER, MAX

Nació en 1939. Doctor en teología y director de estudios de la Paulus-Akademie, Zurich.

KÖHLER, OSKAR

Nació en 1909. Doctor en filosofía y profesor de historia universal en la Universidad de Friburgo de Brisgovia.

LAURENTIN, RENÉ

Nació en 1917. Doctor en teología y profesor de dogmática en la Facultad Teológica de la Universidad de Angers.

LÖHRER, MAGNUS, OSB

Nació en 1928. Doctor en teología. Director de la Paulus-Akademie, Zurich, y profesor de dogmática en la Facultad Teológica de Sant'Anselmo, Roma.

MUSSNER, FRANZ

Nació en 1916. Profesor de exégesis del NT en la Escuela Superior de Filosofía y Teología de Ratisbona.

PESCH, OTTO HERMANN

Nació en 1931. Doctor en teología y escritor.

SCHULTE, RAPHAEL, OSB

Nació en 1925. Doctor en teología y profesor de dogmática en la Facultad Teológica de la Universidad de Viena.

STENZEL, ALOIS, SJ

Nació en 1917. Doctor en teología y profesor de dogmática y liturgia en la Escuela Superior Filosófico-Teológica San Jorge, Francfort del Main.

WIEDERKEHR, DIETRICH, OFM CAP.

Nació en 1933. Doctor en teología y profesor de dogmática en la Facultad Teológica de la Universidad de Friburgo.

WULF, FRIEDRICH, SJ

Nació en 1908. Doctor en filosofía y director de redacción de la revista «Geist und Leven».

SIGLAS DE LOS LIBROS BIBLICOS

Abd	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Bar	Baruc
Cant	Cantar de los Cantares
Col	Colosenses
1 Cor	1.ª Corintios
2 Cor	2.ª Corintios
1 Cr	1.º Crónicas
2 Cr	2.º Crónicas
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ecl	Eclesiastés
Eclo	Eclesiástico
Ef	Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Exodo
Ez	Ezequiel
Flm	Filemón
Flp	Filipenses
Gál	Gálatas
Gn	Génesis
Hab	Habacuc
Heb	Hebreos
Hch	Hechos
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Job	Job
Jl	Joel
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jn	Juan
1 Jn	1.ª Juan
2 Jn	2.ª Juan
3 Jn	3.ª Juan
Jds	Judas
Jdt	Judit
Jue	Jueces
Lam	Lamentaciones
Lv	Levítico
Lc	Lucas
1 Mac	1.º Macabeos
2 Mac	2.º Macabeos
Mal	Malaquías
Mc	Marcos
Mt	Mateo
Miq	Miqueas
Nah	Nahún
Neh	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 Pe	1.ª Pedro
2 Pe	2.ª Pedro
Prov	Proverbios
1 Re	1.º Reyes
2 Re	2.º Reyes
Rom	Romanos
Rut	Rut
Sab	Sabiduría
Sal	Salmos
1 Sm	1.º Samuel
2 Sm	2.º Samuel
Sant	Santiago
Sof	Sofonías
1 Tes	1.ª Tesalonicenses
2 Tes	2.ª Tesalonicenses
1 Tim	1.ª Timoteo
2 Tim	2.ª Timoteo
Tit	Tito
Tob	Tobías
Zac	Zacarías

SIGLAS QUE NO APARECEN EN EL TOMO I

En el tomo I de este vol. IV, pp. 611-618, se publican las siglas de las principales obras citadas en él. Señalamos aquí algunas que sólo aparecen en esta segunda parte.

MS *Mysterium Salutis,* vols. I-IV, dirigido por J. Feiner y M. Löhrer (Ediciones Cristiandad; Madrid 1969-1975).

PA *Padres Apostólicos,* trad. y comentarios de D. Ruiz Bueno (Madrid ^{2}1965).

SM *Sacramentum Mundi,* vols. I-V, dirigido por K. Rahner (Barcelona 1972-74).

TEP *Textos eucarísticos primitivos,* 2 vols. Trad. de J. Solano (Madrid 1952-54).

CAPITULO VI

ASPECTOS DE LA IGLESIA COMO INSTITUCION

En el capítulo IV se ha estudiado la Iglesia como sacramento de salvación. Con ayuda del concepto «sacramento» se considera allí principalmente el aspecto institucional visible de la Iglesia como signo de su realidad interna de gracia. Al referirnos ahora a algunos aspectos fundamentales de la Iglesia como institución, es decir, al servicio divino de la comunidad reunida en Cristo, a los sacramentos como prolongación del único sacramento radical, que es la Iglesia, y al ordenamiento eclesial, damos por supuesta la visión sacramental de la Iglesia desarrollada en dicho capítulo. El hecho de que estos tres aspectos se traten en un mismo capítulo no significa que los tres tengan la misma importancia. Pero los tres coinciden en que su estructura concreta, su significado y su mutua relación sólo pueden valorarse debidamente partiendo de la esencia sacramental de la Iglesia. La visión sacramental común no excluye que en las secciones siguientes se expongan, desde el punto de vista de su significado particular, los diversos aspectos de la Iglesia como institución. No es difícil comprender que el servicio divino y los sacramentos tienen un puesto en la eclesiología en general y en este capítulo en particular. Nos ha parecido importante abordar también en este contexto la cuestión del ordenamiento eclesial y del derecho eclesiástico. Si se quiere superar una concepción juridicista de la Iglesia, no se debe separar de la eclesiología la legítima cuestión teológica sobre el ordenamiento eclesial. La nueva ordenación del derecho eclesiástico sólo resultará acertada si se estudian adecuadamente dentro de la eclesiología las premisas teológicas del ordenamiento eclesial.

SECCION PRIMERA

EL SERVICIO DIVINO DE LA COMUNIDAD REUNIDA EN CRISTO. CULTO Y LITURGIA

Notas preliminares

Debemos precisar el significado de este epígrafe. Este capítulo ofrecerá la Iglesia-institución en sus diversos aspectos. Se trata, por tanto, de presentar la comunidad reunida cultualmente en Cristo como fundamental para la «expresión y revelación del misterio de Cristo y de la auténtica naturaleza de la verdadera Iglesia» [1]. Hay que señalar también el puesto que la comunidad cultual neotestamentaria ocupa en la historia de salvación, su constitución y sus estructuras, así como el lugar del servicio divino en la Iglesia.

No se trata aquí de enumerar, describir y valorar las diversas formas del servicio divino; sólo nos referiremos a ellas en la medida en que sea indispensable para aclarar el objeto específico de nuestras reflexiones.

Puede parecer incluso que los términos del título han sido empleados ligera e irreflexivamente. Hemos hablado de «comunidad reunida en servicio divino», de «comunidad cultual» y finalmente hemos aducido una cita de la Constitución sobre la liturgia.

No se pretenderá impugnar el concepto, más amplio y flexible, de «servicio divino». Y se admitirá que no se puede renunciar a la liturgia, porque en la comunidad del Espíritu y de su libertad escatológica tiene que haber un servicio divino distinto de la existencia cristiana. Un servicio que no sólo ha de efectuarse según el orden establecido (determinado en sus elementos fundamentales por su fundador, sociológicamente indispensable y, por tanto, necesitado de profundas determinaciones positivas), sino que además ha de realizarse bajo signos que indiquen el tiempo final, todavía no manifiesto, pero realmente iniciado.

Mas nos queda el concepto de «culto». No es necesario haber oído hablar demasiado sobre «cristianismo sin religión», «secularización», «mundo secular», etc., para pensar que el concepto de culto —aunque se le dé el calificativo de «nuevo» o «cristiano»— no es suficientemente adecuado para expresar lo distintivo del servicio divino de la comunidad escatológica. En efecto, si el culto se concibe sólo como un término vago y, por lo mismo, peligroso, de manera que incluya lugares, personas y ritos sagrados (paganos y también veterotestamentarios), debemos afirmar con decisión que «Cristo, fin de la ley», ha puesto también aquí fin a lo antiguo. De ahí se sigue que cuando se emplea una terminología «cultual», hay que hacerlo teniendo bien presente el objeto a que uno se refiere. Si no se puede, pues, usar dicha terminología con libertad, ¿para qué seguir empleándola?

La respuesta no puede, naturalmente, anticipar las reflexiones que se expondrán más adelante. Intentaremos únicamente insinuar una explicación. Es decisivo el hecho de que el servicio divino de la comunidad reunida en Cristo sólo puede ser contemplado adecuadamente en perspectiva histórico-salvífica. Ahora bien, es claro que Israel tenía un culto y que era una comunidad cultual en el sentido más corriente de la palabra. Si el nuevo pueblo de Dios no puede ser entendido más que como surgido del antiguo, habrá que considerar la comunidad cultual de Israel como punto de partida —sin el cual no puede haber un sistema práctico de coordenadas— y tratar de definir la comunidad cultual de Jesucristo en relación con aquélla.

[1] Constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum concilium* (en adelante: Const. Lit.), art. 2.°

Si ya no se confía en que una tradición muy antigua del lenguaje teológico sea suficiente garantía de que tal concepción expresa suficientemente la diferencia existente entre el pueblo de la antigua alianza y la comunidad salvífica escatológica, entonces habrá que recurrir a una ulterior comprobación. En efecto, la terminología cultual empleada por la Escritura no es rígida. Ya el Antiguo Testamento incluye con la mayor naturalidad la observancia de los mandamientos en el tema del culto. Cuando el Nuevo Testamento se refiere luego al amor fraterno y al apostolado empleando enfáticamente términos cultuales, confirma que es coherente extender el servicio divino a la vida. Puesto que se trata de una aplicación cada vez más amplia de la terminología cultual, se debería buscar, más allá de la legitimidad comprobada de su empleo, su función positiva. Sólo una indicación: poder conservar entre «servicio divino» —cuyo significado verbal no se distingue suficientemente de la existencia cristiana— y «liturgia» —de ámbito muy limitado— el término intermedio «culto», resulta grato no sólo porque así se habla en el mismo plano en que el Nuevo Testamento habla del sacerdocio de Cristo y de la comunidad, sino que aún hay algo más: el «sacerdocio común» de los fieles, por una parte, es no sólo un asunto de actitud interior, sino un verdadero sacerdocio con carácter de signo, tanto por su origen como por su realización; por otra parte, no está limitado por la multitud de condiciones que circunscriben su competencia en lo propiamente litúrgico. Llamar a la comunidad neotestamentaria pueblo cultual, en este sentido, parece procedente y está de acuerdo con la tradición.

1. *La comunidad cultual de la antigua alianza*

El estudio de este punto constituye una ayuda indispensable para el desarrollo de nuestro tema, pero sólo es una ayuda. Esta limitación permite dos cosas: por un lado, no es necesario estudiar el culto en sentido histórico-religioso general [2]; es decisivo lo que el culto israelita refleja de estas categorías fundamentales. Por otro, huelga describir las líneas genéticas [3]; aquí y ahora bastan «la» antigua alianza y sus instituciones; de ella se sirve, por ejemplo, la carta a los Hebreos para deducir la novedad y el carácter definitivo de la comunidad escatológica de salvación.

Se puede, pues, dar como supuesto que todo culto (también el de Israel) es una respuesta a la experiencia de lo divino, respuesta que se expresa en oraciones, himnos y sacrificios. Su finalidad es establecer un contacto, un encuentro, un intercambio con la divinidad, cuyo objeto es facilitar y otorgar la salvación. La divinidad debe mostrarse propicia con su presencia y acción salvadora (las prácticas mágicas no contradicen estas creencias y afanes, sino que los corroboran por caminos erróneos).

[2] Cf. *Culto* (E. J. Lengeling) y sus referencias bibliográficas en CFT I, 353-373.

[3] No se puede olvidar aquí que, en el camino hacia el monoteísmo puro, también el «culto» tuvo que purificarse y que el peligro de una baalización por medio de la religión de Canaán provocó retrocesos y caídas y, de tiempo en tiempo, exigió reformas cultuales. Es de escaso interés aquí saber si Ex 25 y Nm 10 son tan antiguos que se pueda remontar con seguridad hasta Moisés la existencia de un sacerdocio especial; si la tarea específica de los sacerdotes incluía en un principio consultar a Dios y comunicar oráculos; si (y hasta cuándo) la oblación de sacrificios era algo exclusivo del sacerdocio prejerárquico del rey (que en las religiones antiguas orientales es el centro de lo que sostiene al mundo) o del jefe de la tribu, etc.

Aunque la idea de «fundación» se verifique propia y verdaderamente en el conjunto de la religión revelada y de sus instituciones, el hecho se da en todos los lugares y tiempos sagrados y en todas las personas y ritos sacros [4]: Dios establece las condiciones de su autorrevelación, facilita el acceso, determina y delimita la capacidad cultual y se crea de esa forma su comunidad cultual. Como ocurre en los diversos cultos, también en el culto israelita se dan las categorías de puro (impuro) y sacro (profano). Estas se traducen en bendición (maldición), vida (muerte), proximidad (lejanía); cobran eficacia por el poder de Dios en la celebración cultual y pueden, por lo mismo, constituir el principal contexto del culto [5].

a) Israel como pueblo elegido de Yahvé.

El Credo primitivo de Israel dice así: «Mi padre era un arameo errante. Bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres; pero allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron, nos humillaron y nos impusieron dura esclavitud. Gritamos entonces a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestros trabajos y nuestra opresión. Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido, con terribles portentos, con signos y prodigios. Nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, una tierra que mana leche y miel» (Dt 26,5-9; cf. 6,20-25; Jos 24,2b-13). Yahvé es el creador y conservador del universo, Señor de su historia, que es historia de salvación. Pero la idea que Israel tiene de sí y de Dios es la siguiente: «Hoy te has comprometido a aceptar lo que el Señor te propone: él será tu Dios... y Yahvé se compromete hoy a aceptar lo que tú le propones: que serás su pueblo» (Dt 26,17s). De entre la multitud de pueblos, Dios ha elegido uno (y lo ha convertido así en el propio λαός, frente a los muchos ἔθνη) y, en respuesta, los elegidos se adhieren con amor agradecido al Dios que los ha elegido (Dt 7,6; 6,4; 11,1). Así entienden ellos su «dogma nacional», el indisoluble complejo étnico-

[4] Como los tiene también Israel. Enumeremos los posibles malentendidos para evitarlos: estas «manifestaciones exteriores» se oponen tan poco a la interioridad de la acción cultual (el hombre compuesto de cuerpo y alma no queda dividido) como se opone a la gracia «allí» presente la lapidaria contraposición de Heb 9,13s: pureza de la carne-pureza de la conciencia (la desvalorización «pureza simplemente ceremonial, levítica» califica a la alianza como alianza de la ley, que en cuanto tal no otorga gracia).

[5] En una época de desacralización desapasionada y hasta de conciencia dolorosa de que hay que hacer presente a Dios por medio de la fe, la esperanza y la caridad (y no en primer término por medio de la institución), no deberíamos descuidar dos cosas: por una parte, que el alejamiento, la ruptura y la estilización, etc., son formas casi insustituibles para expresar la trascendencia y, por tanto, elemento integrante de toda actividad cultual humana (porque tampoco se pueden negar sencillamente trascendencia y *re-ligio* por el hecho de que acercamiento y visita de Dios son palabras clave en la religión revelada); por otra parte, que un culto así entendido —acción humana en este mundo, pero no «de este mundo»— puede elevar en el sentido de que libera para el mundo.

religioso [6] de ser «pueblo de Dios», es decir, de pertenecer a Dios y de «poseerlo» de forma peculiar e insuperable por pertenecer según la sangre a este pueblo concreto [7]. Todo ello es fruto de la predilección divina inmerecida (Dt 7,7), que hace santo al pueblo elegido y gracias a la cual mora Dios en el pueblo de su propiedad (Ex 25-40), para gloriarse en él, en el paso de la santidad ontológica de la vocación al imperativo «sed santos, porque yo, el Señor vuestro Dios, soy santo» (Lv 19,2; cf. Dt 7, 6; 26,19). Pueblo santo, escogido para una alianza (Ex 24,4-8) cuya iniciativa fundacional está hasta tal punto en las manos de Dios, que la alianza se basa exclusivamente en la fidelidad de Yahvé. Por eso hay que partir de aquí para descubrir la realidad de esta alianza. De ahí que dicha alianza sea eterna, irrevocable (Ex 32,13; Lv 26,42; Dt 4,31), máxime cuando esa fidelidad se convierte en amor: «Cuando Israel era joven, yo le amé» (Os 11,1; de forma análoga se expresa Isaías cuando hace de la santidad, como compendio de la divinidad, el fundamento de la acción salvífica de Dios: 41,14; 43,3; 47,4). A partir de este Dios —que, según la teología de la protohistoria, es Creador y Señor, Dios único— adquiere la alianza particular una universalidad permanente. Sin duda, la elección como pueblo especial y propio es la raíz de lo que hoy se llama nacionalidad. Pero la elección no se hace para ejercer un dominio autosuficiente y egoísta [8], sino para cumplir una misión entre los pueblos del mundo, para ser testigo (Is 43,10; 49,6; 60,3; Jr 1,5). Si Dios se une tan íntimamente a Israel, lo hace para que éste sea signo visible de su presencia. Es cierto que la expresión «reino sacerdotal» (Ex 19,6) sigue constituyendo hoy un problema para los exegetas. Pero es claro que indica lo siguiente: este pueblo es sacerdotal, es decir, está próximo a Dios [9] y tiene acceso a él. Es sacerdotal porque vive para honrar a Dios cum-

[6] Esto podría ser un motivo de que, como autodesignación, se escogieran los términos *qahal* y *ekklesia,* términos que no son propiamente cultuales.

[7] La alianza con Abrahán (Gn 15; cf. exposición análoga en Jr 34,18ss) demuestra que este recíproco pertenecerse o apropiarse se concibe como una verdadera comunidad de vida: los dos signatarios de la alianza están unidos en la vida del animal despedazado, que hace de mediador.

[8] No es extraño que el «Dios con nosotros» pueda degenerar de tantas formas: en una relajación de todo esfuerzo ético, en una postura de egoísmo político, en una confianza cultual masivo-mecánica en el «Dios, que está en medio de su pueblo». De la crítica profética al culto hemos hablado ya; es terrible la amenaza de Oseas (1,9; 2,25): «A 'Mi-pueblo' le voy a llamar 'Mi-no-pueblo'».

[9] La raíz «acercarse» asoma detrás del término usado en hebreo para designar al sacerdote. Las preguntas «¿todos reyes?» (eco tardío en 2 Mc 2,17), «¿todos sacerdotes?» (cf. Nm 11,29) reciben respuestas diversas por parte de los exegetas. Cf., como orientación, G. Fohrer, *«Priesterliches Königtum», Ex 19,6:* ThZ 19 (1963) 359-362. No es necesario que tomemos aquí una postura al respecto: nuestras afirmaciones se sitúan más acá de la línea de discrepancias. Por lo demás, si la afirmación de Ex 19,6 se refiere al rey y al sacerdote, tenemos una nueva manifestación de la mutua penetración entre lo nacional y lo religioso en Israel. Hay también motivos suficientes para pensar que el rey es portador de una mediación mesiánica: ni siquiera los profetas pueden concebir una salvación al margen de la dinastía davídica.

pliendo sus mandamientos. Este culto existencial no es primariamente tarea obligatoria, sino aceptación viviente del designio que Dios ha concebido de establecer una comunidad con su criatura. Viene a significar lo siguiente: Yahvé, el Señor de la alianza, recibirá honor y gloria en su pueblo Israel para signo e invitación de los pueblos (Dt 4,6). Así lo expresa Israel en la alabanza y en la acción de gracias, en sus lamentaciones porque Dios parece abandonarlo, y en sus concepciones [10]: ha sido elegido como propiedad de Dios no para su propia honra o provecho, sino para desempeñar una misión: la de ser vértice adecuado y propicio de la «penetrante voluntad de inmanencia de la santidad de Yahvé» [11]; para que se realice la salvación de muchos por medio de pocos, la salvación de los fuertes y poderosos por medio de los débiles y dolientes.

b) El culto de Israel.

No es posible describir a Israel como pueblo que pertenece en propiedad a Dios sin recurrir a términos cultuales. Su separación mediante la elección equivale tanto a santidad, que se prolonga espontáneamente en la «Ley de Santidad» (Lv 17-26) con su estribillo «sed santos, porque yo, el Señor vuestro Dios, soy santo». La «gloria y glorificación» del Dios de la alianza constituye la única respuesta válida a la pregunta sobre el «porqué» de dicha elección. Se trata, pues, de un sacerdocio del pueblo, expresado en el servicio divino de una adhesión existencial a Dios; la misión de mediación ante y para los pueblos subraya este aspecto sacerdotal. Si Israel llega a ser pueblo gracias a la elección, se sigue que en Israel el Estado, la nación y el pueblo tienen carácter «cultual» (mientras que habría que considerar como costumbre «pagana» dar carácter estatal a la religión y al culto).

No hay duda ninguna sobre la posición dominante del culto en este pueblo, que fue constituido precisamente para eso por la gracia y el libre autocompromiso de Dios. Si es pueblo porque «Yahvé está en medio», se sigue que, para él, es lugar principal y permanente el culto en el santuario. En él mora Yahvé (Dt 12,5ss; 2 Cr 7,1ss), allí «se ve su rostro» (Dt 16,16; Is 1,12) y tiene lugar el encuentro y la comunicación con él (Ex 29,42s). Para decirlo con pocas palabras: Dios realiza en el culto la salvación prometida en la alianza. Lo demuestra también el hecho de que las leyes cultuales de Moisés se dan como encargo de Yahvé (Ex 40, 1; Lv 1,1; Nm 5,1). La sanción es totalmente consecuente: hay que «se-

[10] Gn 12,1ss constituye la expresión más clara de una teoría salvífica universalista. El deuteronomista es el que más se aproxima al yahvista en la idea de que Israel debe ser sacramento para la salvación del mundo.

[11] Es una formulación de G. von Rad: *Theologie des Alten Testaments* I (Munich ⁴1962) 219. La necesidad de hacerse prosélito es reflejo de dicha convicción. Sobre el modo concreto de convertirse los paganos a Yahvé había diversas tradiciones escatológicas. La inseguridad de la primitiva comunidad cristiana viene a probar lo mismo; resulta llamativa la imagen —más que pensamiento— de que toda la gentilidad sería atendida por apóstoles que recogerían la cosecha.

parar» del pueblo a quien viola dichas leyes (Gn 17,14; Ex 12,15.19; Lv 7,20; Nm 9,13).

Podemos citar aquí algunos pasajes de la *Teología del Antiguo Testamento* de G. von Rad que explican la extraordinaria importancia del culto en la vida de Israel. «P (= el Documento sacerdotal, que debe considerarse como obra histórica) quiere poner de manifiesto con toda seriedad que el culto vivido históricamente por el pueblo de Israel constituye la finalidad para la que surgió y se ha desarrollado el mundo. La creación misma tiene por centro a este Israel» *(loc. cit.* I, 247; esta última afirmación se prueba suficientemente con el hecho de que la narración de la creación propia de esta fuente está organizada en torno al sábado). «En el Sinaí instituyó Yahvé el culto de Israel» *(ibíd.)*. «De todas formas..., la disposición del Deuteronomio constituye una unidad compacta, pues la secuencia de las diversas partes refleja el desarrollo de una fiesta cultual, a saber, el de la fiesta de la renovación de la alianza de Siquén. El hecho de que el desarrollo litúrgico de un suceso cultual constituya el marco de un obra literaria teológica nos vuelve a mostrar qué difícil le ha resultado a Israel desarrollar teóricamente los contenidos teológicos por sí mismos» *(loc. cit.* I, 233).

No es tarea nuestra tratar aquí sobre el culto de Israel en la medida en que tiene que expresarse por medio de la «gramática» propia de las religiones naturales y, por lo mismo, responde como las demás a la experiencia de Dios con oración, himnos, sacrificios, etc., en la medida en que está ligado a factores culturales y sociológicos (y lo está en alto grado por ser eminentemente asunto de todo el pueblo). El culto ya existente de los autóctonos cananeos ejerce sobre Israel un influjo tan importante como el hecho de que un pueblo de agricultores seminómadas no pueda ni quiera disimular el carácter «agrario» de sus fiestas (¡totalmente claro en las fiestas de las Massot, de las [siete] semanas, de la cosecha!). Pero si se admite esto como algo natural y casi inevitable, debe, sin embargo, afirmarse con toda claridad lo siguiente: Israel no ha fundado su culto del mismo modo que los pueblos que le preceden y le rodean. Estos conciben un cosmos profundamente sacralizado, en el que «lo divino» está difusamente presente por todas partes y puede ser conocido experimentalmente, según creen, en diversas hierofanías (término acuñado por M. Eliade *). En el culto se busca que esto sobrenatural «divino» sea propicio y se pretende lograr la garantía de que concederá sus bienes salvíficos. También conocen, claro está, la realidad del pecado, que interrumpe y distorsiona esta experiencia, pone en peligro el contacto con la divinidad y, por lo mismo, exige purificación.

Tal fundamentación del culto es bastante sólida. Aquí se entra en contacto —más allá del momento fugaz, siempre y nunca disponible— con la vida verdadera, que escapa a la corriente de la fugacidad; aquí se palpa eternidad. Las fiestas de año nuevo garantizan la riqueza inagotable

* En el *Tratado de Historia de las Religiones* (Ed. Cristiandad, 1974).

de esta vida. Los mitos del dios de la fertilidad, que está cautivo en el mundo subterráneo, pero resurge siempre triunfante, representan el ciclo de la energía vital. No podemos demostrar aquí que la fundamentación del culto de Israel, en comparación con este trasfondo, es «sorprendente» y constituye una «gran aportación», etc. Pero ¿cómo sería posible fuera de una religión revelada lo que sucedió en Israel, es decir, que la historia entrara en su culto (y este hecho no sólo constituye para dicho pueblo el centro de su autocomprensión religiosa, sino que es su misma autocomprensión)? Quizá deberíamos hablar con mayor precisión. «Historia» e «historicidad» son hoy conceptos tan generales que a veces nos da cierto reparo acudir a ellos; pero, al mismo tiempo, tienen una resonancia fascinante (sobre todo cuando apuntan hacia el futuro y sus múltiples posibilidades); por eso hay que repetir con objetividad la siguiente formulación: Israel funda su culto (el objeto mediador de su salvación) sobre acontecimientos contingentes [12]. Esto es realmente maravilloso. Es tanto como decir que este pueblo está plenamente convencido del papel fundamental de su elección, aunque no lo vea con claridad, y que la considera como tránsito de la historia general a la historia especial (e historia de salvación), la cual es elemento constitutivo para este pueblo. Toda la importancia de este salto está en la palabra «constitutivo». Significa lo siguiente: hechos contingentes constituyen la base del sentido y quehacer de este pueblo, de sus exigencias y promesas; es decir, acontecimientos a los que hasta entonces no se les había atribuido una función significativa y que, en el mejor de los casos, podían ser epifenómenos útiles para conocer el único trasfondo válido y permanente. Israel ve en dichos acontecimientos —salida de Egipto, alianza, caminar por el desierto, guerra santa, conquista de la tierra— etapas de una intervención de Dios con dimensiones de creación: en ellos ha encontrado a «su» Dios y ha llegado a ser pueblo «suyo».

La celebración cultual concreta proyecta la luz decisiva sobre esta afirmación; la palabra clave es aquí «anámnesis». Ahora bien, el término solo no indica si se trata de «recuerdo» o de «conmemoración». Pero si se tiene en cuenta que Yahvé e Israel aparecen alternativamente como sujeto y objeto de dicha memoria, es decir, que en ella Israel «recuerda» a Yahvé [13] y se pide a Yahvé que se acuerde de Israel [14], entonces queda confirmada la benevolencia de Yahvé y asegurada la eficacia de tal celebración cultual. Pero lo decisivo se expresa con el «hoy» peculiar de la anámnesis que tiene poder de actualización. El tratado de la Misná sobre

[12] Esto vale no sólo para los contenidos centrales, como elección, la alianza, etc., sino para todo el aparato cultual (si se puede hablar así): tanto los lugares santos (Gn 23; 26,23ss; 28,10-22; 32,1s) como los días y tiempos santos (pascua: liberación de la esclavitud; fiesta de las semanas: la alianza, concesión de la tierra; fiesta de los tabernáculos: conducción a través del desierto).

[13] Cuando se expresa con todo énfasis que el sentido supremo es colocar a Israel ante la exigencia de Yahvé y ponerlo al servicio de su glorificación, se refleja la peculiaridad de la relación con Dios: Yahvé tiene y conserva la iniciativa soberana.

[14] G. von Rad, *op. cit.*, I, 255.

la pascua lo formula así: «Uno está obligado en toda época a considerarse sacado de Egipto. Pues está escrito: aquel día tú dirás a tu hijo: (la fiesta de la pascua se celebra) por todo lo que me hizo Yahvé cuando salí de Egipto» [15]. Lo mismo sucede cuando en la asamblea cultual se oye la siguiente invitación: «Escucha, Israel, los preceptos y las normas que yo te anuncio. Apréndelas y cúmplelas fielmente. Yahvé, nuestro Dios, ha hecho en el Horeb una alianza con nosotros. No hizo Yahvé esta alianza con nuestros padres, sino con nosotros, con nosotros que estamos hoy aquí, todos vivos» (Dt 5,1ss).

Con esto deja de ser la época fundacional simplemente el «primer momento» de un largo y verdadero proceso histórico y se convierte en el punto primordial, que tiene carácter de creación y abarca y sustenta las épocas sucesivas. En esto se basa la eficacia de la anámnesis como acontecimiento salvífico aquí y ahora, en el que se afianza la fe, se vivifica la esperanza y crece el amor (cf. Ex 14,31; Dt 7,18s; 6,5). En efecto, puede hacer que una persona o un acontecimiento estén tan realmente presentes [16], que se pueda participar aquí y ahora del único éxodo y de la única alianza.

c) El culto de Israel en la historia de salvación.

Tras la carta a los Hebreos no resulta fácil entender la antigua alian:a. El esplendor de lo nuevo, de lo pleno y definitivo dificulta una visión :lara de la antigua alianza, que es introductoria, preparatoria y provisio-ıal. Pero, de todas formas, en el contexto de la historia de salvación ıay que reseñar muchas cosas positivas sobre el culto de Israel, que no ɔueden quedar ensombrecidas y cuya validez se confirma en una lectura etrospectiva.

Los sacrificios de Israel no son una simple promesa ni el vano inten-o de autopurificarse o de influir en Dios. Causan la expiación (tal es a finalidad de la mayoría de las acciones sacrificiales), aplacan la ira, ɔroporcionan la reconciliación y conservan viva en la comunidad cultual a alianza con Dios. Es cierto que aquí hace falta una serie de actos pariculares que sólo dan, por decirlo así, frutos efímeros. La carta a los Hebreos no tendrá reparos en subrayar la precariedad que esto implica ıi en destacar que la necesidad de repetición continua es, en último término, signo de insuficencia e impotencia. Pero asimismo es cierto lo si;uiente: también este culto, este sacrificio, es institución de Dios, estableida por mandato y ordenamiento divinos para una sucesión ininterrumpi-

[15] Ex 13,8 - Pesaquim 10,5.

[16] P. Brunner cita a W. Marxsen: «Aquí la actividad del objeto consiste en un alto que se realiza lo mismo en el espacio que en el tiempo. Lo normal es la entrada lel pasado en el presente, pero también puede darse la anticipación del futuro al ɔresente» (*Zur Lehre vom Gottesdienst. Leiturgia* I, 212). Sobre la cualidad creaora de este tiempo original, cf. Sal 114. Es claro que aquí no se da un proceso nálogo al de Sal 89,10-13, por ejemplo, que inserta en los relatos de la creación el Gn (que ya no ofrece ningún riesgo) la poesía de las cosmogonías extrabíblicas.

da. Tampoco puede olvidarse que se trata de la persistencia provisional de una alianza divina que está siempre en peligro, una alianza cuya pervivencia no está asegurada con una garantía definitiva. Es tan manifiesta la debilidad y caducidad de dicha alianza, que las esperanzas y deseos de los israelitas se dirigen cada vez con mayor intensidad hacia una «nueva» alianza (Jr 31-34; Ez 36,24-31). Aunque fue necesario hacer de un «resto» [17] el soporte de la esperanza, queda siempre el recurso al resto de «Israel», incluso en los discursos proféticos más implacables. Así, su culto constituye la garantía de un «sí» divino, que es más fuerte que la incredulidad y la obstinación, y que sustituirá la multiplicidad de sacrificios por el *único* sacrificio válido, que vendrá después.

Así, pues, los sacerdotes de Israel son verdaderos «mediadores» (aunque, conforme a las características de esta alianza, aparecen más como mandatarios de Dios ante su pueblo que como abogados del pueblo ante su Dios). Han sido elegidos; sólo ellos tienen acceso inmediato a Yahvé (Nm 3,38; Ex 33,7-11); constituyen la prueba de que la intercesión y el sacrificio cultual no son obras creadas por el hombre, sino instituidas por Dios y de que, por ello, su aceptación está asegurada.

2. *El culto de Cristo Jesús*

Podría parecer que hemos prestado excesiva atención al culto de la antigua alianza. Pero no es así. La novedad de la alianza última y definitiva [18] será de una plenitud incomparablemente superior a todo lo pasado, pero no por eso deja de ser cumplimiento de la antigua alianza y de las promesas en ella contenidas. Ya hemos mostrado que ésa es la convicción de quienes tuvieron que expresar sin compasión la dolorosa experiencia de la provisionalidad. Tampoco el aserto dogmático «Israel según la carne = Israel de Dios» puede ser entendido de otra forma, pues se trata de crear un nuevo Israel. La misma convicción muestran los que miran al pasado y no pueden ver más que cumplimiento de promesa. Tal es el caso de la carta a los Hebreos y de Pablo en otros muchos pasajes. Entiéndase como se quiera lo «nuevo», se trata siempre de una continuidad. Ningún rechazo fue absoluto: «No es que haya fallado la palabra de Dios», «Dios no ha rechazado a su pueblo, en quien de antemano puso sus ojos» (Rom 9,6; 11,2). Ningún camino va a Dios, el Dios de la alianza de Abrahán, Isaac y Jacob, sin pasar por «Israel, la primicia santa, la raíz santa, el olivo cultivado» (Rom 11,16-24). Lo saben los que están en la oscuridad

[17] A más tardar, cuando fracasa el intento de Esdras-Nehemías de convertir, por decirlo así, mediante la legislación a los que retornaron del exilio en la comunidad ideal y de identificarlos así con el «resto», ya no es posible poner freno al desarrollo del pensamiento: «No todo Israel (según la carne) es elegido» lleva inevitablemente a la idea complementaria: «No todos los elegidos proceden de este Israel» (Is 11,10; 54,5; 45,22; Zac 2,11.15; 8,22).

[18] Del carácter de tiempo originario —que Israel atribuye al éxodo y a la conquista de la tierra— se sigue que la categoría «alianza», cuyo fundamento y contenido surgen así, no sólo mira hacia atrás (hay alianza entre Dios y Abrahán, hay alianza entre Dios y Noé; en ambos casos se da una situación de éxodo), sino también hacia el futuro: si es verdad que el futuro prometido y esperado por Israel es un futuro real, también es verdad que se dará una nueva alianza (nuevo éxodo, nueva tierra prometida).

y los que están en la luz: el Dios de la alianza ha renovado al pueblo porque le ha dado una nueva interioridad, como había sido profetizado: «Pondré mi Ley en su interior y la escribiré sobre sus corazones» (Jr 31,33).

Era, pues, necesario, y está justificado, estudiar el pueblo cultual de la antigua alianza. El paso de éste a la comunidad del fin de los tiempos no es posible sin aquel que es meta de todo lo que pasa (Rom 10,4; Gál 3,16) y, del mismo modo, para todo lo que vendrá, «nadie puede poner otro fundamento que el ya puesto, Jesucristo» (1 Cor 3,11). En Jesucristo ha hecho Dios realidad insuperable su voluntad de alianza. Este hombre es Dios. Dios de modo humano, hombre de modo divino: este *medium,* este mediador es el mensaje. Es la encarnación de la voluntad divina de establecer una comunidad con su pueblo y con la humanidad en general. Aquí su salvación no sólo está definitivamente prometida (perceptible en el suceso intrahistórico de la encarnación), sino que en medio de ella está ya realizada «en el fundamento», «en el principio»: en Jesucristo. En él se hace presente el reino de Dios; es ya realidad, aunque sólo de modo incipiente: los Padres hablan de una *autobasileia.* Y como él es el Mesías prometido, que no puede existir sin su pueblo, en él se da ya la Iglesia. Pero mientras él vivió y actuó en la tierra, la Iglesia estaba encerrada en los límites de su cuerpo. Por eso es necesario tratar primero y fundamentalmente del misterio cultual de Jesucristo, cabeza de su cuerpo.

El es, en persona, la manifestación humana del amor salvífico y redentor de Dios, así como el realizador del culto ante Dios en nombre de toda la humanidad. Con esto, sin necesidad de establecer una polémica o pronunciar una condenación expresa, todo lo provisional queda «viejo» y superado. Así deben entenderse las palabras y los hechos de Jesús que abrogan lo antiguo: no condenan sólo la exteriorización, como hace, por ejemplo, la crítica profética del culto. La curación del paralítico (Mc 2,1-12) es una desvalorización radical del culto sacrificial: el perdón de los pecados no está ligado ya a la expiación cultual hecha en el templo. La afirmación sobre la impureza (Mc 7,15) es algo más que una enseñanza ética. E. Käsemann afirma: «Quien niega que la impureza entra en el hombre desde el exterior ataca los presupuestos y la letra misma de la Torá y la autoridad de Moisés» [19]. El significado fundamental de la expulsión de los vendedores del templo (Mc 11,15-18) no es que se prescinda sin más del verdadero templo de los sacrificios: la diferencia entre espacio sacro y profano está superada [20]. Dicho clara-

[19] *Das Problem des historischen Jesus: Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Gotinga 1960) 207.

[20] Sobre la purificación del atrio de los gentiles como anuncio mesiánico, véase E. Lohmeyer, *Kultus und Evangelium* (Gotinga 1942) 34-51. La perícopa del templo, transmitida en seis formas distintas, presenta varios problemas. No puede discutirse que está relacionada en cuanto al contenido con la acción simbólica que nos ocupa; de ahí se sigue que ἐκβάλλειν, que tantas veces se repite, reviste una importancia clave.

mente: «Aquí hay algo mayor que el templo» (Mt 12,6), pues aquí hay algo más que una simple presencia divina de gracia en el lugar sagrado, aquí está Dios corporalmente. Es definitivo el anuncio (Mc 14,58) de «otro templo, dentro de tres días». Esto nos lleva al centro de la actuación cultual de Jesús. Si cuando se destruyó el templo de su cuerpo (Jn 2,19-22) se rasgó el velo del templo judío, es claro que han sido abrogados todos sacrificios y el mismo templo.

No pretendemos aquí hacer afirmaciones soteriológicas por razón de sí mismas; únicamente las usamos como apoyo para nuestras reflexiones. Dios (Padre) ha hecho hombre a Dios (Hijo). Este mediador, el «Santo de Dios» (Mc 1,24) y único justo, se ha hecho en obediencia amorosa pecado y maldición «por nosotros» (2 Cor 5,21; Gál 3,13) y ha ofrecido sacerdotalmente el sacrificio expiatorio sin mancha y de satisfacción absoluta, que supera a todas las potencias de la muerte, rompe todas las cadenas y abre todo lo cerrado. Con Cristo, pues, el sacerdocio levítico (Heb 7,14-10,18) es llevado a su cumplimiento, es completado (y abrogado: Heb 7,18; 8,13; 10,9). El Jesús histórico, en su vida y en su muerte, tiene carácter sacerdotal; él mismo es la víctima sacrificial (Mc 10, 45; Rom 3,25; 2 Cor 5,19; Ef 5,2; Heb 10,5). También el glorificado es sacerdote y su sacerdocio permanece (Heb 8,1), intercediendo por nosotros sin cesar (Rom 8,34; Heb 7,25; 9,24), pues ha sido aceptado para siempre como sacrificio ante el trono de Dios, ha sido considerado expiación válida y confirmado como oferente (Heb 5,9s; Ap 5,6). Con esto se expresa definitivamente lo que se inició cuando el Verbo se hizo carne, cuando este Jesús de Nazaret se hizo el nuevo hombre «nacido» de Dios, el segundo Adán, en el que están incluidos todos los hombres. Esto significa que no puede haber salvación fuera de él, pues él no sólo habló de salvación, sino que es la salvación misma. Con esto queda indicado que no basta oír de su vida, su muerte y su resurrección y aceptar después una doctrina, sino que uno tiene que ser creado en ellas.

En efecto, la muerte, resurrección y entronización a la derecha del Padre significan que se ha completado el diálogo entre Padre e Hijo. Desde que el Hijo se entregó, «aprendiendo obediencia» (Heb 5,8) —en representación de todos nosotros—, la respuesta es «constitución como Hijo de Dios en poder» (Rom 1,4; Hch 2,36), es decir, en el poder de «atraer» como glorificado «todos a sí» (Jn 12,32) y de convertirse en «causa de salvación eterna para todos» (Heb 5,9), enviando el espíritu de filiación (Jn 1,12; 16,7; Rom 8,15) con el que él edifica su cuerpo. Ser Kyrios, Señor, es ser cabeza con plenitud y poder.

El culto del primogénito tiene como meta a «Dios, que, por medio de Cristo, nos reconcilió consigo» (2 Cor 5,18). Si antes «no había aún Espíritu, porque todavía no había sido glorificado Jesús» (Jn 7,39), ahora que Cristo se ha ofrecido él mismo a Dios como sacrificio sin tacha por medio del Espíritu Santo (Heb 9,14) hay ya Espíritu. Jesús ha recuperado, glorificado como Señor, la vida que con la mayor entrega filial había puesto en manos del Padre (Lc 23,46); por eso participa del poder

de enviar el Espíritu Santo como Espíritu suyo (Hch 2,33). O lo que es lo mismo: puede dar su presencia, darse a sí mismo, en el Pneuma. Esta última realidad posibilita la epifanía de la Iglesia en la tierra, es decir, la epifanía de su cuerpo, vivificado y edificado por su Espíritu.

3. *El culto de la comunidad escatológica*

De acuerdo con lo dicho, puede afirmarse lo siguiente: todo servicio divino de la Iglesia tiene el libre acceso al Padre, que ha abierto el sacrificio de Cristo. Cristo sigue siendo el sujeto del servicio divino; todo camino pasa por él. El ha introducido el tiempo último y definitivo, es el segundo Adán, el poseedor del Pneuma (Mc 1,10), el que envía el Espíritu (Lc 4,18).

Existir «en Cristo», «en el Señor», configura no sólo la existencia del cristiano individual, sino también y primariamente la de la comunidad. Esta expresión aparece sobre todo en el encabezamiento de las epístolas paulinas: 1 Cor 1,2; Ef 1,1; Col 1,2 (cf. Heb 2,11, que *Nueva Biblia Española* traduce: «consagrante y consagrados son todos del mismo linaje»). Aquí se refleja la primacía de reinado de Dios y reino en la predicación sinóptica, que responde así a las esperanzas mesiánicas: ésta no se refiere primariamente al individuo, sino a la totalidad del pueblo y de la comunidad cultual; la Iglesia —y a través de ella el individuo— es la meta del designio salvífico del Dios de la alianza.

Siendo esto así, no es necesario demostrar ulteriormente que el mismo «en Cristo» tiene que ser también contexto y criterio del servicio divino de la comunidad. Este se ha de realizar en Cristo, cuya humanidad ejemplar exige que le invoquemos como definitivo Adán, en el que todo se fundamenta y en el que se abre todo futuro. Sólo en Cristo puede alcanzar la humanidad como cuerpo suyo lo que el plan divino le tiene dispuesto: «Vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28); este ser completamente uno no excluye en absoluto la individualidad [21].

La característica fundamental del culto cristiano es, pues, ser «asamblea en el nombre de Jesús» (Mt 18,20; 1 Cor 5,4 y los numerosos pasajes que hablan de συνὰγεσθαι, συνέρχεσθαι). Principalmente porque la Iglesia está fundada en el acontecimiento salvífico, cuyo punto culminante es el misterio de la pascua, es decir, el éxodo: esta salida no puede carecer de meta y este sacrificio no puede quedar sin aceptación; la riqueza de dicho éxodo sólo puede captarse en la gran variedad de conceptos pascuales: esclavitud-libertad (Rom 8,21; Gál 2,4; 5,13), muerte-

[21] Este dato es central y así es visto y valorado por Teilhard de Chardin (para poner un ejemplo), según el cual la corriente cósmica con tal dirección tiende a integrar cada *Ego* en el misterioso *Superego*, que preserva tanto la socialización como la personalización; cf. también H. Mühlen *(Una mystica persona,* Paderborn ²1967), que ha propuesto la fórmula eclesiológica «una persona en muchas personas».

vida (Jn 5,24), tinieblas-luz (Col 1,13; Hch 26,18). En este acontecimiento de éxodo se da la máxima actualización de la alianza y, por eso, los redimidos son entregados, con toda propiedad, al Señor de su culto, pasan a ser pueblo de su propiedad, pueblo santo, pueblo sacerdotal (Ap 5,10 y 1 Pe 2,5.9 tienen contexto pascual) [22], son «elegidos», «liberados», etc. Es totalmente coherente, pues, que el Nuevo Testamento recurra a términos cultuales para describir el acontecimiento Cristo (del Cristo total, cabeza y cuerpo) y que los haya reservado para ello. Confirma esto el hecho de que la Iglesia tiene y tendrá siempre su origen en la celebración de los misterios cultuales: en el bautismo, que nos introduce en el tránsito pascual de Cristo (Rom 6,3ss) y funda la comunidad del nuevo pueblo de Dios; en la eucaristía, que hace presente «la sangre de la nueva alianza» (Mc 14,24 par.) y logra con ello que la alianza se convierta de nuevo en acontecimiento para la comunidad litúrgica y para toda la Iglesia.

Esto es, pues, la «asamblea en el nombre de Jesús»: confesión del acontecimiento escatológico que es Jesucristo, del Señor que actúa en nosotros y en cuya esfera de dominio y poder nos movemos, de la comunidad en cuanto cumplimiento escatológico de la *qahal* de Yahvé [23], de la eficacia salvífica de dicha asamblea, ya que el individuo es «santo» y tiene acceso a Dios únicamente en la comunidad (los capítulos 10-14 de 1 Cor son un testimonio elocuente en este sentido). «Presencia» es el término clave [24]: presencia de Dios en Cristo (Mt 18,20; 1 Cor 14,24s), hasta tal punto que en la asamblea no se predica únicamente la palabra de Cristo, sino la Palabra Cristo (2 Cor 4,5). El servicio divino de la comunidad se caracteriza, por tanto, primera y fundamentalmente como «cristológico» y «escatológico». Después, por razón de su orientación última, el servicio divino de la comunidad escatológica se caracteriza como «pneumático» [25]. De aquí que los hagiógrafos insistan en que se trata de un nuevo y definitivo pueblo de alianza precisamente porque la efusión y la presencia del Espíritu son ya una realidad cumplida. Se habla de «arras», y esto es sin duda una limitación, pero no es obstáculo para afirmar positivamente que «el Espíritu está presente». Esta certeza de poseer el Espíritu «constituye» la comunidad y le da conciencia de sí misma: el Espíritu

[22] Para una alusión de que Ap 5,10; 1 Pe 2,5.9 sí tienen contexto pascual; cf. J. Blinzler, *Eine Bemerkung zur Geschitsrahmen des Johannesevangeliums:* «Bibl.» 36 (1955) 30s; el autor hace notar que el sacrificio pascual constituyó, hasta el último momento, el único caso en que cualquier israelita conservaba el derecho de inmolar.

[23] Esto se experimenta con mayor intensidad en la celebración central de la eucaristía: anticipación del comer y beber en su reino, dotada de una fuerza ascendente «hasta que él venga» (1 Cor 11,26); en cuanto que es recuerdo de tal muerte, es necesariamente un comer con alegría (Hch 2,46).

[24] Expuesto con marcado énfasis en la Const. Lit., art. 7.°

[25] Es necesario recurrir a esta designación. La caracterización «pneumático» no sólo es equívoca en sí misma, sino que, efectivamente, ha sido empleada en el sentido (helenístico) de acentuar sólo lo interno y espiritual, de destacar únicamente la ética.

ha sido dado a todos (Mc 1,8), es constitutivo de la comunidad (Mc 3, 28ss), y no de forma intermitente, con la posibilidad de que desaparezca, sino de forma permanente (Lc 11,13; Hch 2,38s; 19,2). En esta indivisible posesión del Espíritu, la comunidad se reconoce como «adorador en Espíritu y en verdad» (Jn 4,20-24; la expresión «Dios es Espíritu» no pretende describir la esencia de Dios, sino su realidad, su proximidad y su apertura; cf. Ef 2,18); en ese Espíritu la comunidad reconoce la presencia de su Señor y se reconoce a sí misma como templo y, por tanto, lugar del servicio divino (Ef 2,21s; 1 Cor 3,16); en el mismo Espíritu se siente liberada del ámbito cultual-sacral (como lo describe Heb 12,18-21) y sabe que es superior a todo lugar, persona y rito sacros (Heb 13,13). El lugar preferente de esa experiencia del Espíritu como fuerza permanente de la acción salvífica escatológica de Dios en Cristo es la asamblea que se reúne precisamente en el nombre de este Jesús (Hch 5,1-11; 15,28). La asamblea cultual hace experimentar el Espíritu como uno en todos (Ef 4,4), que con la diversidad de sus dones convierte a la Iglesia en lo que por concesión y encomienda divinas debe ser: cuerpo vivo y diferenciado de muchos miembros (1 Cor 12-14). Estas son, pues, las dimensiones fundamentales del culto de la comunidad de Jesucristo: es un culto cristológico, pneumático, escatológico; se trata de cualidades que le otorga la realidad del Señor Jesucristo, que está sentado a la derecha del Padre, envía el Espíritu y es el mismo ayer, hoy y siempre (Heb 13,8).

¿Dónde está y cómo es esta comunidad cultual? La respuesta se halla contenida en lo dicho anteriormente y basta deducirla. Se crea y está allí donde se edifica el cuerpo de Cristo, en el que su Espíritu establece la comunión con el Señor del culto. Se crea y está allí donde la realidad cultual del Señor [26] es nuestra realidad actual y crece progresivamente; allí donde su pascua y su pentecostés se convierten, por gracia, en nuestro destino: porque su Padre es nuestro Padre; porque en el Primogénito nosotros hemos sido hechos hermanos (Rom 8,29); porque gracias a él contamos ya con una muerte acaecida y poseemos una resurrección iniciada; porque ahora, que está presente el Espíritu, vale para nosotros aquello de que «el que crea en mí, como dice la Escritura, de su seno correrán ríos de agua viva» (Jn 7,38s). Esto es lo que se significa cuando se habla del bautismo y de la confirmación (Mt 3,11; Lc 3,16; Hch 19,5; Mc 1,8; Hch 1,5; 2,38s), y de los sacramentos, en los que uno entra a formar parte de Cristo y de la comunidad (1 Cor 12,12s; Gál 3,27s). Esto es lo que se significa cuando se habla de los sacramentos de iniciación propios del tiempo de la Iglesia, del tiempo que media entre el sacrificio que salva al mundo y el retorno del Señor, del tiempo en que la muerte y resurrección de Jesús no son aún de hecho muerte y resurrección de todos

[26] Con esto se recoge no sólo la línea ascendente de la obediencia del Hijo, sino también la de la respuesta del Padre a dicha obediencia; sólo un culto aceptado es un verdadero culto, sólo un sacrificio aceptado y fructífero es verdadero sacrificio.

los hombres, en que la parusía está todavía oculta en el misterio pascual [27] (por usar esta expresión tan frecuente en la Constitución sobre la liturgia), es decir, propios del tiempo en que la comunidad reunida en el nombre de Jesús es pueblo elegido por Dios para *ser enviado*. Esta es la palabra decisiva para saber si la comunidad cultual satisface su propia exigencia de ser presencia del culto de Jesucristo, que es el enviado por antonomasia.

No es éste el lugar para desarrollar con todo detalle el maravilloso cambio que se opera con el acontecimiento Cristo —tema del que hablan frecuentemente los Padres—, y que debe determinar también el culto de la comunidad, si éste ha de ser el culto de Cristo y no otro. «Dios, que en Cristo reconcilió al mundo consigo» (2 Cor 5,19), no sólo nos permite, sino que nos exige en todo momento que lo aceptemos con actitud agradecida, hasta tal punto que incluso nuestros actos de ofrecimiento no signifiquen otra cosa que dejarnos invadir y poseer por su amor soberano. No debemos olvidar, sin embargo, que al tratar de describir el dónde y cómo de la comunidad cultual de Jesucristo hemos de referirnos al bautismo y a la confirmación. La palabra clave «ser enviado» nos permite ver con claridad y precisión hasta qué punto el bautismo y la confirmación son constitutivos fundamentales de la comunidad cultual escatológica. Aquí se debe hablar de lo que la teología llama el «carácter» de estos dos sacramentos de iniciación.

Al tratar de los sacramentos se abordará el tema con la profundidad que merece; aquí esto no es posible ni necesario. Como la concepción de santo Tomás sobrepasa abundantemente las exigencias del magisterio de la Iglesia en esta materia y no se ha convertido en patrimonio común de las diversas escuelas teológicas, no puede tomarse de suyo como base indiscutible. Pero su concepción del carácter como algo «espiritual», «impreso en el alma» (fórmulas de los Concilios de Florencia y Trento) y su interpretación del mismo como capacidad «física» de participar en el sacerdocio de Cristo y como condición necesaria para tomar parte en el culto cristiano (con la dignidad de verdadero instrumento en manos del Sumo Sacerdote Cristo; la contraprueba está, según él, en el hecho de que tal capacitación para el culto no es ni posible ni necesario en el Antiguo Testamento) son indicaciones de indudable utilidad. Indican que estos dos sacramentos de iniciación, en cuanto imprimen carácter, crean una relación especial con la Iglesia visible, Iglesia que está edificada sobre la palabra y el sacramento y debe ser considerada fundamen-

[27] Para cuya iluminación la Escritura ofrece no sólo los polos muerte-resurrección, sino también, por decirlo así, el centro, dando al bautizado el sorprendente título de «el sepultado con él» (cf. Rom 6,4; Col 2,12; 3,3). Tal expresión sirve tanto para asegurar toda la realidad de nueva creación y regeneración como para garantizar, contra toda pretensión entusiasta, la nueva forma de manifestación reservada para el futuro; ofrece así ámbito para el ocultamiento de vocación y santificación, para la ruptura de la gloria de la filiación, para la soledad y el destierro de la comunidad en este mundo.

talmente como comunidad cultual, manifestación histórica, permanencia de la realidad salvífica del Señor a quien tributa su culto; Iglesia llamada, por tanto, a hacer viva la realidad y permanencia del sumo sacerdocio, de la pascua y pentecostés de Cristo: muerto por los pecados y vivo para Dios en la fuerza de su gracia triunfante (cf. 1 Pe 3,18). Estos dos sacramentos son, pues, la puerta de entrada en el pueblo sacerdotal de Dios, y su sello indeleble marca la pertenencia al mismo, la participación y la misión [28]. Dicho con solemnidad: esos dos sacramentos hacen partícipe del «sacerdocio común» de la comunidad santa.

a) El sacerdocio común.

La primera carta de Pedro no es la única que habla del sacerdocio de todos los creyentes, pero su segundo capítulo ofrece los textos clásicos sobre el tema (versículos 5 y 9): «También vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo». «Pero vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz». Son textos de un escrito que repetidas veces —con bases y matices diversos— se ha querido caracterizar como documento bautismal; sean cuales fueren las reservas que se tengan frente a esas tentativas, es claro que éstas pueden subrayar el hecho de que en dicho escrito se hacen afirmaciones sobre la nueva y última fase de la historia de salvación. Una fase que está signada con la efusión del Espíritu, en la que los privilegios del antiguo pueblo de Dios son transferidos al nuevo, y en la que la instauración de la nueva alianza marca la caducidad de la antigua. Se trata, por tanto, de afirmaciones sobre la Iglesia y el don que ha recibido (que en Israel era sólo promesa y aquí es realidad cumplida) tan marcadamente positivas, que bajo este aspecto no se ven diferencias intraeclesiales [29]. (Quizá sea conveniente hablar ya de forma concreta: sea lo que fuere el sacerdocio ministerial, no es posible deducirlo de estos textos, pues ello implicaría

[28] Para explicaciones ulteriores, cf. A. Stenzel, *Cultus publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie:* ZKTh 75 (1953) 195ss, 200s. Cuando allí se indica con ciertos matices que —a causa de la inseparabilidad entre signo externo administrado válidamente y carácter— la Iglesia tiene una dimensión de signo, que es el lugar específico de la comunidad cultual, no hay que olvidar que —a causa de la unidad intersacramental entre signo y significado— tales afirmaciones se cumplen primariamente en la realidad de la gracia.

[29] La Constitución del Vaticano II sobre la Iglesia tiene un pequeño defecto de forma (difícilmente evitable a causa de la estructura del texto): inserta en el capítulo sobre los laicos la mayoría de estas afirmaciones. Pero prescindiendo de ciertas frases, que habrían de corregirse (no entender el carácter específico del laico en contraposición a la jerarquía), la nueva terminología resulta útil: en vez de hablar de «sacerdocio general» (que puede inducir fácilmente a error, ya que se puede entender como opuesto al sacerdocio «especial» e incluso como «generalizado», en el sentido de atenuado, impropio), la Constitución habla de «sacerdocio común».

negar la extensión del sacerdocio común a todo el pueblo de Dios y reducirlo al orden jerárquico, por más valor e importancia que se le conceda). El uso que la más antigua tradición hace de estos términos confirma cuanto hemos dicho. No se establece una distinción entre los miembros de la Iglesia, sino entre la Iglesia e Israel o el sacerdocio levítico (el término clave es entonces «efusión del Espíritu», que lleva a plenitud lo que era incompleto y provisional) o entre la Iglesia y el «mundo» (con los términos clave «testimonio, representación, elección») [30]. Los pasajes mencionados de 1 Pe están tan llenos de alusiones al Antiguo Testamento, que éste condiciona decisivamente la interpretación de aquéllos. Pero sólo la condiciona. En efecto, el eco de la crítica profética al culto no basta para afirmar que los «sacrificios espirituales» (v. 5) estén ya debida y plenamente valorados considerándolos «interiores, de corazón» o dándoles otras cualificaciones ascético-éticas parecidas. Sería un gran error que el lenguaje fuertemente cultual usado para expresar estos sacrificios nos ocultara la amplitud existencial que se extiende a toda la vida cristiana. Pero a una vida cristiana como debe ser, «espiritual», es decir, originada por el Espíritu Santo. Pues sólo esto fundamenta y justifica el núcleo del discurso, la eliminación del antiguo pueblo de Dios, porque el nuevo ha llegado ya. Ahora bien, si este sacerdocio común puede ser equiparado con la plena realización de la fe de estos pneumáticos, se sigue que no puede ser llamado «impropio». En tal caso, la espiritualidad de sus sacrificios no puede dañar su realidad, su visibilidad, su sacramentalidad. Esta última denominación, «sacramental», tiene que aplicarse naturalmente a la Iglesia en su totalidad con respecto al mundo, igual que el v. 9 entiende que dar testimonio mediante la predicación es tarea de toda la comunidad en favor del mundo. Con esto, además de afirmarse el carácter sacerdotal del nuevo pueblo de Dios, se expresa también su misión profética. Su servicio a la palabra, en analogía con sus sacrificios, ha de extenderse a todo el ámbito abarcado por el término «testimonio». La forma en que el citado pasaje de 1 Pe recoge de los LXX el texto de Ex 19,6 con su alusión al «sacerdocio real» no permite deducir, partiendo sólo del texto, que la dimensión «real» es una característica interna de la comunidad cultual escatológica, de igual modo que la sacerdotal y la profética. Pero, sea de ello lo que fuere, si nos preguntamos por la realización plena del sacerdocio común hallamos que esos tres elementos —correspondientes a las funciones mesiánicas— tienen tan gran tradición, que pueden usarse como ayuda en la explicación; de ellos se sirve

[30] He aquí dos textos: «Omnes sacerdotes... quoniam membra sunt unius sacerdotis» (Agustín, *De Civ. Dei* XX, 10: CChr 48, 720) y «Omnes enim in Christo regeneratos crucis signum efficit reges, sancti vero Spiritus unctio consecrat sacerdotes, et praeter istam specialem nostri ministerii servitutem, universi spirituales et rationales christiani agnoscant se regii generis et sacerdotalis officii esse consortes» (León M., *sermo* 4, 1; PL 54, 149 A). Hay referencias también en Justino, *Dial.* 116, 3 (ed. Goodspeed 234); Tertuliano, *De exhort. cast.* VII, 3 (CChr 2, 1024), y Ambrosio, *De sacram.* IV, 3 (CSEL 73, 47).

con toda naturalidad la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II [31]. Pero no pueden ser más que una ayuda, pues las realizaciones existenciales se resisten a clasificaciones esquemáticas.

Por lo que respecta a la función profética del sacerdocio común, el término clave es «testimonio» (y esto pondrá de manifiesto qué difícil es entender por separado las diversas funciones). Toda la plenitud de la fe, la esperanza y la caridad vividas en la Iglesia tiene aquí su lugar (una realidad que debería citarse aquí es el «sentido de fe» del pueblo de Dios). Plenitud vivida en el mundo y de cara al mundo, en el ambiente del creyente, en el matrimonio, la familia, la profesión, la sociedad; «apostolado laical» podría llamarse a todo esto. Ahora bien, dicho apostolado laical no debe ser absorbido en lo institucional; tiene que seguir como realidad que vivifica el ambiente en que vive (algo que, por ejemplo, los franceses llamaban *présence* cuando explicaban la experiencia de los sacerdotes obreros). Se trata de descubrir la obra de Dios en el mundo y de descubrírsela al mundo, de hacer una crítica de la sociedad a partir de la fe (incluida la crítica de la Iglesia). Pero hay que esforzarse también por dar vida a la palabra y a su autoridad, de modo que no sólo se planteen problemas o se susciten dudas, sino que se busquen caminos con imaginación. Con responsabilidad, ciertamente, pero también con la tranquilidad y la valentía que son capaces de reconocer en la fantasía y en el riesgo un vehículo del Espíritu.

Naturalmente, cuanto llevamos dicho no facilita una comprensión adecuada de la función específicamente sacerdotal (siguiendo la línea de Pablo —Rom 15,16—, que llama su «προσφορά» a los frutos de su trabajo apostólico). Intencionadamente, aquí sólo vamos a hablar de paso del punto más específico de este tema; a él se refiere expresamente la Constitución del Vaticano II sobre la liturgia cuando habla de la «plena, consciente y activa participación en las celebraciones litúrgicas» como derecho y deber provenientes del bautismo; «ofrecer el sacrificio sin mancha no sólo por medio del sacerdote, sino también junto con él y, de ese modo, ofrecerse uno mismo»[32]. Tampoco vamos a tratar exprofeso de las facultades cultuales-sacramentales en circunstancias ordinarias y extraordinarias [33]. Son, indudablemente, hechos centrales e indiscutibles dentro del tema del sacerdocio. Pero estas funciones, muy próximas a la Iglesia como institución salvífica, no deben ocultarnos que la Escritura las describe como colaboración en el trabajo pastoral y en la edificación (Hch 8,4; Rom 16,3ss; 1 Cor 12), como capacitación y exigencia de interceder y perdonarse mutuamente (Col 1,24; 3,13; Ef 6,18s; Sant 5, 26). Pero no se deberían recortar, sobre todo, las tareas impuestas a la comunidad sacerdotal como mediadora «para la vida del mundo» (Jn 6,

[31] Cf. la Constitución *Lumen gentium,* art. 31; 34ss; el Decreto *Ad gentes,* art. 15.
[32] Const. Lit., art. 14; 48.
[33] *Ibíd.,* art. 79.

52). Es posible que *consecratio mundi* [34] no pueda ser ya para nosotros el lema completamente libre de equívocos, porque tiene una carga de interpretaciones históricas estrechas y porque choca literalmente con la idea de «secularización». Pero puede seguir teniendo validez siempre que la Iglesia considere como norma de su trabajo implantar en el mundo no su «sacramento», sino su «realidad» *(res)*: llenar a los hombres y su mundo de fe, esperanza y caridad, presentándose como «sal de la tierra», «ciudad sobre el monte» —lo cual no es arrogancia ni autosuficiencia, sino cumplimiento de una misión y una representación— y tratando de alcanzar por medio de la comprensión y reconciliación una adecuada convivencia interhumana. Como signo del cambio que se ha producido, la Iglesia aparece como sacramento de la unidad [35], como prenda de la esperanza.

La función real del sacerdocio común tiene, naturalmente, aspectos intraeclesiales [36]. Habría que señalar aquí la conciencia —y la correspondiente praxis— de que el sacerdocio ministerial existe en razón de él; el derecho y la obligación de cooperar en la configuración y administración de la vida eclesiástica, empezando por las comunidades hasta los concilios. Sin duda, es necesaria la preparación; pero, por otra parte, hay que decir que la praxis actual no marca los límites infranqueables. Mas, volviendo al tema: el carácter mediador de este sacerdocio aparece más claro cuando éste se presenta como «servicio al mundo». No es, pues, casual que la Constitución sobre la Iglesia hable de este aspecto antes que del recién citado; las palabras claves son libertad, abnegación, vida santa. Servicio al mundo, a fin de liberarlo para que llegue a ser lo que tiene que ser; para que, en cuanto criatura salida de las manos de Dios, pueda vivir para él (Rom 11,36; 1 Cor 8,6; Flp 3,20s). Ayudar a reconocer que la fascinación de la autosuficiencia es una ilusión, un verdadero cerrarse a la salvación. Ejercer como siempre el servicio «real» (conforme al ejemplo del Señor en el desierto y conforme al martirio de la primitiva Iglesia) de no adorar el poder político, el placer o el pan. Reconocer estos pomposos ídolos en las múltiples manifestaciones impersonales y en los numerosos —a veces sutiles y a veces aparentemente insignificantes— «seductores ocultos» de nuestro tiempo y distanciarse prudentemente de ellos, incluso cuando la «abnegación» sea el único medio adecuado de realizar dicha libertad de los hijos de Dios. Conscientes de que todo enemigo es vencible y está ya vencido desde que el Señor Jesús venció a todas las potencias de este mundo y desde que sus discípulos

[34] La expresión es de Pío XII en el II Congreso Internacional del Apostolado Seglar: AAS 49 (1957) 927; ha sido confirmada por el magisterio al ser recogida en la Constitución *Lumen gentium*, art. 34; cf. M.-D. Chenu, *Los laicos y la «consecratio mundi»*, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona ³1968) 999-1015.

[35] Esta fórmula de san Cipriano es recogida temáticamente en el art. 1.° de la *Lumen gentium*. Por lo que respecta al contenido, cf. los artículos 7.°, 13 y 17, que se refieren a lo que Pablo designa como «cuerpo, *pleroma* de Cristo».

[36] Mencionado en la *Lumen gentium*, art. 37.

participan por la fe en esta victoria que vence al mundo (1 Jn 5,4). Esta fe les dice que, si son de Cristo, «todo es vuestro» (1 Cor 3,23), todo este mundo de Dios, para que lo configuréis constantemente, pues *gloria Dei - vivens homo* [37].

b) El sacerdocio ministerial.

No haría falta explicar por qué, después de haber hablado del sacerdocio común, nos ocupamos también del sacerdocio especial. Tampoco debería extrañar que no nos hayamos ocupado de él hasta ahora. Si en el Nuevo Testamento el sacerdocio existe únicamente como participación en el sacerdocio de Cristo, único Sumo Sacerdote, y si dicha participación se da en primer lugar (en el orden objetivo y en el orden cognoscitivo; el empleo de la terminología cultual es una prueba de ello) en la dignidad sacerdotal del nuevo pueblo de Dios, en el sacerdocio común de todos los creyentes, entonces era necesario estudiar éste en primer lugar. Pero debe tenerse en cuenta que el culto y la comunidad cultual no han quedado con ello suficientemente tratados bajo el punto de vista que aquí nos interesa, a saber, el de su carácter de elementos constitutivos de la Iglesia como institución. Para eso es necesario estudiar el tema del sacerdocio ministerial (y después entrará también en cuestión el término clave «liturgia»).

No es el tema del ministerio en general dentro de la Iglesia lo que aquí nos va a ocupar; son más bien los componentes sacerdotales del mismo los que aquí nos interesan. Pero en cuanto participación del único ministerio, estos componentes no pueden separarse de la dimensión común que los documentos del Vaticano II destacan con tanto énfasis: la dimensión de servicio [38]. Con esto queda indicada su relación a la totalidad de la Iglesia, que es la que constituye su medida. Dicho concretamente: estos componentes sacerdotales del ministerio dicen relación al sacerdocio común de la Iglesia, el cual otorga a todos los miembros de la comunidad la posibilidad de acceder inmediatamente a Dios (Rom 5, 2; Ef 2,18; Heb 4,16; 10,19-22). El sacerdote ministro no viene como representante del Dios Santo a un pueblo pecador. El único Sumo Sacerdote, en quien y por cuya obra ha sido suprimido y terminado todo lo que el sacerdocio levítico contenía, no deja en la Iglesia ningún ámbito para una función análoga a la que el sacerdocio levítico cumplía en Israel y en la antigua alianza. ¿Dónde está el ámbito específico y propio? Propiamente no puede haber un sacerdocio frente a la Iglesia, sino únicamente dentro de ella. Dicho sacerdocio no puede estar en oposición con

[37] Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 20, 2; PG 7, 1037 B.

[38] No debe olvidarse que esto supone una crítica a los modos históricamente divergentes de autocomprensión y praxis y asegura un programa para el futuro. Se trata de un servicio que no puede entenderse bajo el aspecto de poder; ciertamente, luego son necesarios tantos rodeos que se oscurece la elegancia teórica de la coordinación, pero por eso mismo debemos tener muy presente dicha idea. Sobre el «servicio» como determinación fundamental, cf. la Constitución *Lumen gentium,* art. 18, 20 y *passim.* En el mensaje de los Padres del Concilio a todos los hombres hay una bonita fórmula que merece ser citada: «A los hermanos ... a quienes servimos como pastores» (AAS 54 [1962] 824).

el sacerdocio común, desde el momento en que —a una con éste— no puede ser entendido más que como participación en el único sacerdocio de la nueva alianza. Tampoco se pueden disociar ambos sacerdocios como implícitamente se hace cuando se formulan las siguientes preguntas: «¿Qué está reservado al sacerdote? ¿Qué puede realizar también el no sacerdote?». Que quede bien claro: lo propio de este sacerdocio ministerial de la nueva alianza sólo puede ser un modo especial de habilitación para realizar lo que la Iglesia entera es [39]. Viene a residir, pues, en la dimensión de la Iglesia como sacramento [40], pero no constituye un *plus* en el poder de ser hijo de Dios. Quizá se pueda aducir también como confirmación lo que san Agustín sugirió como solución de las tensiones que durante siglos fueron surgiendo en la primitiva Iglesia entre carismáticos y encargados del ministerio: el verdadero dispensador de los sacramentos es el Cristo total, es decir, Cristo junto con todos aquellos que por la fe, la esperanza y la caridad son santos; éstos llevan a cabo y realizan la administración de dichos sacramentos por medio de los sacerdotes ministros.

Ahora bien, éste es el modo especial de realizar aquello que la Iglesia entera es: se desempeña con autoridad en nombre de Cristo la función de cabeza y se actúa representativamente en nombre de todos los miembros, en la medida en que hay que realizar —con validez ministerial— el signo original que es la Iglesia. Iglesia que, por encima de la «necesidad de medio», es también imprescindible para la «realidad» de dicho ministerio, sin que ello suponga menoscabo para que dicha «realidad» se halle directamente ordenada al sacerdocio común o para que el poder proveniente del ministerio se realice en una actitud de servicio en fe, esperanza y caridad, en una actitud de trabajo y sufrimiento, de acción de gracias y testimonio. Palabra y sacramento son los elementos constitutivos del signo original que es la Iglesia. Ahí se desenvuelven con pre-

[39] Que es la Iglesia sacerdotal entera la que posibilita este servicio especial se deduce del hecho de que en la ordenación para un ministerio especial es requisito previo estar bautizado; si se partiera únicamente de una representación de Cristo-cabeza, sería difícil explicar esto.

[40] Con esto se fundamenta la «diferencia esencial y no sólo gradual» (Constitución *Lumen gentium,* art. 10). No se trata, pues, de revocar con cierto disimulo «la función de servicio». Precisamente un texto de la Constitución sobre la Liturgia (art. 48) subraya este aspecto de servicio de forma tan discreta como evidente: «La Iglesia procura que los cristianos den gracias a Dios, aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él». K. Rahner afirma, por tanto, con razón *(Kleines theol. Wörterbuch* 300): «El sacerdocio común es, visto desde una medida última, el superior». Según esto, es imposible calificar sin más el sacerdocio común como no sacramental, interno, pasivo, etc.; el hecho de que se atribuyan a los laicos cada vez más funciones en la organización y administración de la Iglesia está contribuyendo a clarificar esta cuestión, lo mismo que su indiscutible participación activa en la liturgia: participación garantizada magisterialmente ya en la encíclica *Mediator Dei* y concretizada por la Constitución sobre la liturgia (art. 79) en la administración de los sacramentales. Sobre esta problemática, cf. el correspondiente artículo de Y. Congar en LThK VIII (1963) 754ss.

ferencia las irrenunciables [41] funciones del sacerdote ministro. Ahora bien, el servicio de la palabra con autoridad no debe limitarse a las acciones de culto sacramental, pues está en función del ministerio pastoral. Le conviene a la Iglesia como institución salvífica; es ésta una designación que no a todos suena bien. Con ella se quiere poner de relieve que esta aparición histórica y social de la realidad salvífica (prescindiendo de lo que en ella inevitablemente hay de contingente, disposición positiva, etc.) será minusvalorada siempre que no sea considerada sacramentalmente. En la Constitución *Lumen gentium,* la Iglesia se declara abiertamente en favor de esta comprensión de sí misma. Con esto queda claro que no es suficiente hablar, como hoy se hace a veces con machacona insistencia, de un valor «simplemente sociológico» o de una pura distribución de funciones. No es el «orden» lo que presta servicio a la Iglesia, sino el orden de Cristo, que siendo maestro y Señor se inclinó a lavar los pies (Jn 13,14). Hay que reconocer que esto es un don y un carisma; si de otra forma no se viera, bastaría con mirar a la historia de la Iglesia.

c) Liturgia.

Al hablar del sacerdocio ministerial hemos dicho que había que tratar también de las instituciones del nuevo pueblo de Dios, precisamente porque son una realidad cultual. «El sacerdote es un heraldo de la palabra de Dios, ligado a una comunidad dada —al menos potencialmente—, que habla por mandato de toda la Iglesia y, por tanto, oficialmente, de tal modo que a él le son confiados sacramentalmente los más altos grados de intensidad de esta palabra» [42]. Es decir, debemos preguntarnos aquí por el lugar de la liturgia. No nos referimos, por supuesto, a la liturgia en el sentido recogido en las siguientes formulaciones: «toda la vida cristiana es culto a Dios, es liturgia, etc.»; nos referimos a la liturgia en cuanto que —ordenada a la Iglesia como sacramento— actualiza por medio de signos, en, a través de y para la Iglesia, la obra sacerdotal de Cristo y la realiza con el orden que es exigido por la comunidad y en el que ésta se apoya [43]. Intentamos determinar el lugar eclesial de la liturgia. La Iglesia, sacramento original, sólo se hace «presente» desdoblándose. Los múltiples signos que corresponden a esta necesidad son tan

[41] Quien tendenciosamente trata de entender lo de «irrenunciable» en el sentido de que «no todo el mundo puede todo», debe tener en cuenta que tal condición tiene su fundamento primero y más profundo en los carismas, bien entendidos, que corresponden a un cuerpo de muchos miembros y se manifiesta ahora en la diferencia existente entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial.

[42] K. Rahner, *Punto de partida teológico para determinar la esencia del sacerdocio ministerial:* «Concilium» n.° 43 (1969) 444-445.

[43] A esta altura de nuestras reflexiones no es necesario ya ponderar que estos signos son expresión clara de la fe y deben ser un paso hacia la comunicación amorosa. Por muchos cambios que haya podido sufrir el concepto de liturgia (cf., sobre esto, E. J. Lengeling, *Liturgia:* CFT II), no hay duda ninguna sobre esta relación esencial entre signo y significado.

imprescindibles que sin bautismo y eucaristía no puede darse la buena nueva, y gozan de la misma preeminencia que la Iglesia ante sus miembros particulares. La liturgia no es, pues, simplemente un servicio que la autoridad de la Iglesia tiene que prestar a la comunidad de salvación.

Pero ¿recoge esta explicación lo que la Constitución del Vaticano II sobre la liturgia afirma con tanto énfasis, es decir, que «la liturgia es la cumbre a la cual tiende toda la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza» (art. 10)? Si fuera lícito pasar por alto que la liturgia es también «actualización por medio de signos», entonces la justificación de la fórmula citada se podría deducir fácilmente de la realidad significada. Pero no es lícito, y la fórmula resulta sorprendente. Es «fuente y cumbre», sin duda, para la vida eclesial de los bautizados. Esta afirmación conciliar es, pues, totalmente contraria a la opinión de que «vivir en el evangelio» significa haber dejado tras sí la ley y toda clase de culto. Y a primera vista no parece tampoco adecuarse a uno de los mayores deseos del Concilio, a saber, relegar a segundo plano todo lo institucional. Así, pues, si no queremos reducir esta afirmación a una simple recomendación enfática, debemos analizarla con la máxima atención.

La liturgia ocupa, sin duda, un lugar importante. Habría que valorar debidamente la significación que para la importancia de la liturgia tienen los siguientes datos: el hecho de que el hombre esté constituido de cuerpo y alma; el hecho de que cualquier tipo de «fe», en su crecimiento y expresión, deba acudir inevitablemente al nivel de lo «religioso»; la permanente exigencia de encarnación de la Iglesia; el lugar histórico-salvífico de la misma, que le posibilita el culto del tiempo intermedio con el que indica y hace presente el *ésjaton,* porque pueden realizarse signos efectivos y exhibitivos que trascienden sus realizaciones. Quizá pueda prescindirse aquí del binomio neurálgico «sagrado-profano»; lo que interesa es la realidad: no pensar que es posible acercar peligrosamente el «último tiempo» a una apocalíptica que no toma suficientemente en serio el curso de la historia; saber que es difícil desempeñar la función de testigo sin una representación que preserve de un anonimato carente de estructura y de forma. Se trata de signos de fe, como epifanía, que tienen su fundamento en la realidad de Jesucristo, el signo original del Dios de salvación (Tit 2,11; 1 Jn 1,1ss), y que remiten a la visión (1 Cor 13,12); como indican con toda claridad las palabras de la institución de la eucaristía (Mc 14,25), la Iglesia y la llegada definitiva del Reino no coinciden; se da un tiempo intermedio, que es el de la Iglesia, entre la última cena y el nuevo banquete en el reino de Dios.

Lo que aquí se ha indicado sucintamente dice mucho sobre la importancia fundamental de la liturgia. Se debe además tener en cuenta que el fundamento expuesto es permanente y que, por lo mismo, hay que asignar a la liturgia una significación presente. De todos modos, la fórmula «fuente y cumbre», que otorga a la liturgia esta dimensión tan superlativa de duración en el desarrollo de la vida cristiana, necesita una ulte-

rior aclaración. El punto de partida más adecuado y menos sospechoso para dicho fin es la comunidad que celebra la eucaristía, por razón de la eminente eclesialidad de dicha acción. No es necesario presentar una teología acabada. Basta mostrar cómo la Iglesia es propiamente ella misma y está en sí misma cuando se realiza esta acción central (presentar la vida cristiana a partir de ella y referida a ella es uno de los lugares teológicos más socorridos y menos discutidos). El artículo 7 de la Constitución sobre la liturgia destaca con razón (y con estilo difícilmente superable) la «presencia» del Señor Jesucristo en su comunidad, presencia en la que se fundamenta y de la que vive el sacerdocio de la comunidad; pues bien, en la comunidad eucarística esa presencia adquiere una densidad insuperable. En esta asamblea está presente ejemplarmente la Iglesia entera: en cuanto convocada, aparece como el signo permanente de la gracia actual de Dios; en cuanto asamblea, aparece como cuerpo que representa en arras la salvación universal ofrecida por Dios [44], como comunidad en torno a la mesa, a la que se sientan también los publicanos y pecadores y a la que se ha invitado a los que estaban en calles y plazas, en caminos y cercas (Lc 14,21ss). Es decir, se trata de un banquete comunitario «abierto», cuyos comensales son conscientes de que han recibido una misión «para la vida del mundo» (Jn 6,51; cf. además la reflexión agustiniana en *De Civ. Dei* X, 20: CChr 47.294: «... quae cum ipsius capitis corpus sit se ipsam per ipsum discit offerre»). Es la presencia de una Iglesia que sabe que toda predicación de la buena nueva procede y recibe su fuerza de la palabra fundamental «cuerpo por vosotros» [45]. Que sabe que en la celebración eucarística no sólo realiza el mayor sacramento, sino que se hace presente la Iglesia misma. Se hace presente porque en el éxodo irrepetible del misterio pascual vive su *perfectum praesens* y, en la «predicación hasta que él venga» (1 Cor 11, 26), marca su futuro que ya ha empezado: celebrando la *gloria crucis,* que es «gloria» crucis, y manifestando la realidad escatológica.

Este es el punto de vista determinante para la eclesiología de los Padres, punto de vista que se basa con sorprendente armonía (no sin el

[44] No faltan textos que lo documenten. Se podrían citar los textos escriturísticos que hablan de una comunidad que no sólo tiene templo, sino que es templo (2 Cor 6,16; Ef 2,21; cf. 1 Cor 14,23ss), y la ley del amor fraterno, que exige eliminar las tensiones «cuando os reunís en asamblea» (1 Cor 11,18.20). En torno a la *ecclesia* como lugar del Espíritu, Hipólito presenta en su *Tradición apostólica* el siguiente e interesante texto (41; ed. Botte, Münster 1963, 88): «Tunc dabitur ei qui loquitur ut dicat ea quae utilia sunt unicuique, et audies quae non cogitas, et proficies in iis quae spiritus sanctus dabit tibi per eum qui instruit... Propterea unusquisque sollicitus sit ire ad ecclesiam, locum ubi spiritus sanctus floret». También es oportuna (referida a un contexto cultual) la siguiente expresión agustiniana *(De Civ. Dei* X, 6: CChr 47, 279): «Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo».

[45] Cf. la confirmación en el «Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros», art. 6.°: «No se edifica ninguna comunidad cristiana si no tiene como raíz y quicio la celebración de la sagrada eucaristía». Art. 5.°: «Eucaristía, fuente y cumbre de toda evangelización».

peligro que toda unilateralidad lleva consigo) en la eucaristía. La célula central de la Iglesia es la comunidad reunida cultualmente; comunión en un mismo cáliz y en un mismo pan, comunión con el cuerpo de Cristo: «Así, siendo muchos, somos un solo cuerpo» reza 1 Cor 10,16s, un texto que —como todos los que se refieren a esta realidad central— no puede menos de presentar unidas la dimensión vertical del culto y la dimensión horizontal de la comunidad humana. Es, pues, totalmente coherente aplicar el nombre *ecclesia* a las comunidades locales (y éste es el uso más frecuente en la Escritura); a aquellos que, santificados por la participación en las cosas santas, aspiran a vivir la ley de esta celebración como «Iglesia local». De aquí se da el paso a la Iglesia universal, al concebirla como totalidad de aquellos que provienen de idéntica fuente [46] y viven en comunión mutua. Así, pues, no sólo es clara la fórmula «hay eucaristía porque hay Iglesia», sino también la inversa: «hay Iglesia porque hay eucaristía».

Con razón se ha tomado la eucaristía como punto de partida. No sólo porque así resulta más fácil, sino porque así lo exige la realidad misma: debido a que existe la Iglesia, que proviene del bautismo y se celebra en la eucaristía, puede y tiene que haber predicación, puede y tiene que haber poder rector. No es necesario desarrollar aquí en detalle la extensión concreta de la liturgia como institución divina y eclesiástica [47]; basta tener presente los títulos que aparecen, por ejemplo, en el tratado sobre los sacramentos y confirman lo dicho anteriormente. Puede ser quizá iluminador confrontar de nuevo la justificación del puesto privilegiado que tiene la liturgia en la vida de la Iglesia (y, por lo mismo, del individuo) con las ideas y exigencias que provienen de lo que hoy se designa como «secularización». No es necesario hablar aquí de su derecho fundamental. Es ya tópica la idea de que el pensamiento bíblico deja espacio libre a la secularización, de que ésta puede muy bien estar fomentada por el *pathos* «del Dios siempre mayor» y de que incluso puede reflejar la libertad del Espíritu que sopla hacia donde quiere. Por más que haya habido y siga habiendo en esta materia lagunas por llenar, no debe perderse de vista la idea de que Dios (el trascendente) no está en ninguna parte y Dios (el que se comunica) está en todas partes. Ahora bien, dicha idea no puede reducir la extensión y el derecho del ámbito en el que se realizan de forma expresa adoración y oración, proclamación de la palabra y confesión de su autoridad. Esto sería despojar la «mundanidad», «humanidad» (o como quiera designarse) de su apertura definitiva y de su carácter altruista, y caer (quizá de forma inconsciente) en una autoafirmación arrogante y fatua.

Jesucristo es la palabra que Dios dirige al mundo, siempre, en todo lugar e irrevocablemente. Si se puede considerar tan «difundida» («cari-

[46] Cf. el interesante artículo de F. Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee* (Hom. a A. v. Harnack [Tubinga 1921] 143-172).

[47] Para ulteriores explicaciones, cf. A. Stenzel, *Cultus publicus:* ZKTh 75 (1953) 204-213.

tas Dei diffusa in cordibus nostris»: Rom 5,5) la función principal del que se hizo hombre y si no es lícito entender la encarnación como un término que excluye al «Espíritu», es necesario que exista el «signo» a lo largo de todo este tiempo, el signo en el que se hace presente de forma corporal, y por eso plena, lo definitivo, que está en todas partes. De forma que su Espíritu, el mediador por antonomasia, es siempre una realidad presente, pero adquiere una presencia actual que antes de la Iglesia y de su realización en la palabra, sacramento y culto en general no se daba. Tampoco se puede oponer el acontecimiento de pentecostés al «caro cardo salutis» de Tertuliano. La liturgia-signo es el lugar en el que lo significado (que no sólo posibilitará la «liturgia» de lo profano, sino que la exigirá) está reunido en su nombre y, elevado con la palabra y el signo, vuelve a sí mismo y establece así el encuentro entre Dios y el mundo, lo hace inteligible y plenamente humano. Estas celebraciones litúrgicas «pertenecen a todo el cuerpo místico de la Iglesia y lo hacen visible» (Constitución sobre la liturgia, art. 26), constituyendo una autocomunicación de Dios en signos. Así el hecho de que el término οἰκοδομή, *edificación del cuerpo, aparezca la mayoría de las veces en relación con* la comunidad reunida en culto no es más que una revelación de la misma doctrina. Dicha comunidad constituye el lugar propio de la Iglesia, en ella se realiza el encuentro del mundo con Dios y su gracia.

ALOIS STENZEL

[Traducción: J. A. MÚGICA]

BIBLIOGRAFIA

Bonsirven, J., *Le judaïsme palestinien* (París 1934).

Broglie, G. de, *Du rôle de l'Église dans le sacrifice eucharistique:* NRTh 70 (1948) 449-460.

Brunner, P., *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde: Leiturgia, H. d. ev. Gottesdienstes* I (Kassel 1954) 84-361.

Carré, A. M., *El sacerdocio de los fieles* (Salamanca 1960).

Cerfaux, L., *Regale sacerdotium:* RSPhTh 28 (1939) 5-39.

Chenu, M.-D., *Los laicos y la «Consecratio mundi»,* en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona ³1968) 999-1015.

Congar, Y., *Jalons pour une théologie du laïcat* (París 1953; trad. española: *Jalones para una teología del laicado* [Barcelona 1969]).

Dabin, P., *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Bruselas 1950).

Durst, B., *Dreifaches Priestertum* (Neresheim ²1947).

Elliot, J. H., *The Elect and the Holy. An exegetical examination of I Peter 2,4-10 and the phrase βασίλειον ἱεράτευμα* = Suppl. to Nov. Test., vol. XII (Leiden 1966).

Kraus, H. J., *Gottesdienst in Israel* (Munich ²1962).

Lengeling, E. J., *Culto:* CFT I, 353-373 (Ed. Cristiandad, Madrid 1966).

— *Liturgia:* CFT II, 533-561.

Löhrer, M., *Die Feier des Mysteriums der Kirche. Kulttheologie und Liturgie der Kirche:* HPTh I (Friburgo/Br. ²1970) 317-356.

Oepke, A., *Das neue Gottesvolk* (Gütersloh 1950).

Rad, G. v., *Theologie des Alten Testaments* (Munich ⁴1962; trad. española: *Teología del Antiguo Testamento* [Salamanca 1972]).

Schürmann, H., *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der «Entsakralisierung»:* «Der Seelsorger» 38 (1968) 38-48, 89-104.

De Smedt, E. J., *Über das allgemeine Priestertum der Gläubigen* (Munich 1963).

Söhngen, G., *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* = Grenzfragen zw. Theol. u. Philos. 4 (Bonn ²1940).

— *Der Wesensaufbau des Mysteriums* = Grenzfr. zw. Theol. u. Philos. 6 (Bonn 1938).

Stenzel, A., *Cultus publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie:* ZKTh 75 (1953) 174-214.

Vaux, R. de, *Les institutions de l'Ancien Testament,* 2 vols. (París 1958-60; traducción española: *Instituciones del Antiguo Testamento* [Barcelona 1964]).

Vorgrimler, H., *Das allgemeine Priestertum:* «Lebendiges Zeugnis» (1964) Heft 2/3, 92-113.

SECCION SEGUNDA

LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA COMO DESMEMBRACION DEL SACRAMENTO RADICAL

I. REFLEXIONES PREVIAS

1. *Problemática de esta sección*

Para comprender exactamente cuanto se dice en esta sección es necesario tener presentes los principios expuestos en las introducciones de los tomos primero y cuarto. Como allí se explica con más detalle, el plan general de esta dogmática renuncia a presentar un tratado unitario de sacramentología. Se pretende con ello «contrarrestar un poco la excesiva importancia que el tratado clásico sobre los sacramentos ha llegado a adquirir en el esquema global de la dogmática» [1]. Prescindiendo de las opiniones que tal método pueda merecer, esta exposición se ajusta a dicho principio, sin que ello signifique que es el único adecuado; así lo exige también la perspectiva histórico-salvífica que esta obra se ha comprometido a adoptar [2]. Todo esto constituye un marco restrictivo al que hay que atenerse. De aquí que esta sección tenga que presuponer no pocas explicaciones que se hallan en pasajes anteriores de esta obra y remitir, en otros casos, a trabajos posteriores de este volumen y del siguiente, sin que ello se diga siempre de forma expresa en los lugares correspondientes. Pensamos concretamente en el capítulo cuarto, *El nuevo pueblo de Dios como sacramento de salvación,* y, especialmente, en su sección segunda, *La Iglesia como sacramento de salvación* [3]. No es necesario repetir aquí lo que allí se dice, pero sí tenerlo en cuenta. Esto no impedirá, naturalmente, que desarrollemos determinadas afirmaciones cuando ello sea necesario para alcanzar la meta fijada a nuestra sección. Hay que decir también con toda claridad que no desarrollaremos aquí lo que se solía ofrecer en el tratado «De sacramentis in genere» (y mucho menos *todo* lo que dicho tratado comprendía) ni lo que *hoy* se puede exigir razonablemente a una sacramentología desarrollada de manera exhaustiva. No permiten esto último ni el principio estructural que vertebra esta obra ni el espacio de que disponemos.

La concepción de la Iglesia como sacramento de salvación, sobre todo en la formulación que entiende y designa a la Iglesia como sacramento

[1] MS IV/1, 25.

[2] MS I, 25: «Una dogmática de orientación histórico-salvífica responde sin duda a las perspectivas teológicas (del Vaticano II)... Lo cual no significa que ya se haya decidido cómo debe presentarse una teología histórico-salvífica ni que se quiera poner en duda una legítima pluralidad de teologías».

[3] MS IV/1, 298-370 o 321-370.

original, radical o fundamental, constituye un logro reciente y una valoración de la precedente labor dogmático-sistemática de la eclesiología. Como ya se expuso detenidamente [4], dicha concepción puede invocar hoy los textos del Vaticano II. La visión sacramental de la Iglesia permite valorar debidamente «la relación, importante desde el punto de vista histórico-salvífico, entre Cristo, sacramento del encuentro con Dios, y los sacramentos particulares en cuanto explicitaciones y actualizaciones de la Iglesia como sacramento radical» [5], así como otros aspectos importantes. Mas por eso habrá que evitar también toda «valoración exagerada de lo sacramental» [6] con respecto a la comprensión global y plenamente válida de la Iglesia. Esto exige de nosotros aquí, entre otras cosas, no plantear equivocadamente el tema de esta sección, imaginando que, gracias a un conocimiento teológico previo de su esencia y de su realización vital, hemos logrado hace tiempo conocer y comprender la Iglesia como sacramento o sacramento fundamental, de manera que ahora, partiendo de este principio y desarrollándolo deductivamente, habría que deducir qué son los sacramentos particulares en cuanto explicitaciones y actualizaciones de esta Iglesia así conocida de antemano. Aquí hay que tener en cuenta, e incluso completar las frases del capítulo cuarto [7], que hablan del carácter (sólo) *análogo* del concepto «sacramento» aplicado a Cristo, a la Iglesia y a aquellas realizaciones vitales de ésta que llamamos especialmente «sacramentos» (y quizá a otras). Cualquier absolutización de un principio estructural, por más que haya resultado fecundo en su esfera, sería aquí de graves consecuencias. Puesto que en esta sección se trata de esclarecer el carácter de analogía indicado, nombrarlo aquí no puede constituir un recurso fácil. La comprensión de la Iglesia y la de los sacramentos se implican y explican mutuamente. Encontramos aquí algo semejante a la compenetración e iluminación mutua vigentes entre el tratado sobre la Trinidad y la cristología [8]. Por eso no es posible obtener una idea justa de la Iglesia sin un estudio suficientemente profundo de las realizaciones vitales de esta Iglesia, especialmente de las acciones que llamamos sacramentos en sentido estricto (pero no *sólo* de ellas); y el conocimiento adecuado de estas realizaciones es también imposible sin la luz de una idea válida, aunque provisional, de la Iglesia.

Ahora bien, no se puede pasar por alto que esta interpretación de la Iglesia como sacramento original o sacramento radical, en la forma en que de hecho ha sido recuperada por la teología y se suele exponer la mayoría de las veces, examinada más de cerca, presenta ciertas limitaciones y algunos puntos débiles, que es necesario exponer con claridad en esta sección. En efecto, da la impresión de que la doctrina sobre la Iglesia como sacramento original se ha formado y formulado partiendo excesiva-

[4] MS IV/1, 321-356.
[5] MS IV/1, 23.
[6] *Ibid.*
[7] MS IV/1, 330-333 y toda la sección.
[8] MS III/1, 67-74.

mente de un concepto de sacramento establecido de antemano, admitido casi como axioma e insuficientemente analizado; es decir, del estrecho concepto de sacramento que durante los últimos siglos se solía aplicar a los sacramentos particulares. Tal es la raíz de ciertos problemas innegables y la fuente de determinadas dificultades e insuficiencias. Consciente o inconscientemente, se parte con excesiva facilidad de un concepto básico de sacramento concebido de forma bastante fija y, tácitamente, considerado bastante claro. En tales circunstancias es difícil evitar un círculo vicioso (injustificado en este caso) que vincula el conocimiento teológico de manera totalmente inadecuada (como se mostrará después) a un concepto de sacramento que es insuficiente porque se ha elaborado con excesiva rigidez durante los últimos siglos. En efecto, el significado de la Iglesia como sacramento original o radical se expone de hecho empleando, más o menos conscientemente, un concepto de sacramento que de antemano se ha juzgado ya suficientemente claro, si bien se toman algunas precauciones para evitar malentendidos; luego se pretende que el conocimiento de la esencia de la Iglesia (ahora supuestamente válido) obtenido así ilumine con mayor claridad y justeza los sacramentos (particulares)[9]. La problemática esbozada es conocida desde hace tiempo; superarla sigue siendo tarea de la eclesiología y sacramentología actuales. Por lo demás, lo mismo ocurre en otro campo que también interesa aquí: en el problema de la relación existente entre palabra y sacramento, sobre todo si ambos se han de entender a partir de la Iglesia[10].

Es preciso que intentemos ver aquí si es posible explicar exhaustivamente los sacramentos entendiéndolos como actualizaciones y autorrealizaciones de la Iglesia concebida como sacramento radical. Es evidente que todo depende aquí de lo que se quiera incluir razonablemente en el concepto «sacramento» que ha de aplicarse análogamente (sea cual fuere el modo) a Cristo, a la Iglesia y a los siete sacramentos particulares (y quizá a otras realidades). De momento baste indicar que aquí se han de tener en cuenta las aportaciones de la exégesis, de la historia de la cultura y de los dogmas, así como las de la antropología actual. Podría suceder que, aplicado a la Iglesia, tal concepto de sacramento, elaborado mediante una labor crítica y objetiva, aporte e implique más de lo que puede parecer ahora. Piénsese, por ejemplo, en el problema, antiguo y todavía actual, de «palabra y sacramento» (aquí prescindimos de todo lo que hay en torno a esta «y»). Por otra parte, podría suceder que esta

[9] La mayoría de los ensayos hechos hasta ahora para interpretar la Iglesia como sacramento original o fundamental adolecen en algún grado de las deficiencias señaladas. De todos modos, no se debe olvidar que (casi) hasta ahora se ha tratado de *recuperar* este modo de enfocar la Iglesia. Y tal empresa difícilmente podía realizarse de otra forma que partiendo de lo «conocido». Las limitaciones de dicho procedimiento son hoy lógicamente evidentes, sobre todo porque la mayoría de las veces faltan todavía los oportunos resultados fiables en el campo de la investigación exegética e histórico-dogmática.

[10] Cf. W. Kasper, *Wort und Sakrament*, en *Glaube und Geschichte* (Maguncia 1970; trad. española: *Fe e historia* [Salamanca 1974]) 285-310, espec. 289-295.

sacramentalidad de la Iglesia, mejor comprendida ahora, no se actualizara sólo en las siete realizaciones que ahora reciben especialmente el nombre de «sacramentos». También podría ocurrir que estas expresiones de la vida eclesial, es decir los sacramentos, tras someter su esencia específica común a un *nuevo* análisis, se mostraran más ricos y complejos de lo que parecen cuando se contemplan y entienden (únicamente) como autorrealizaciones de la *Iglesia.* Queda todavía abierta la pregunta de si puede captarse plenamente la esencia (en cierta medida común) de los siete sacramentos, es decir, su sacramentalidad cuando se interpretan únicamente como realizaciones vitales de la Iglesia. Al menos habría que decir con toda claridad qué significa concretamente «Iglesia» en este contexto. Todavía no hemos indicado el problema de la «participación» de Dios, de Cristo, del Espíritu Santo, de los hombres (o del hombre individual), así como la del «mundo». Y no es posible silenciarla. En la exposición tendremos presentes los problemas que acabamos de enumerar, aunque habremos de atenernos, como se ha expuesto, al tema de esta sección y no elaboraremos por eso una sacramentología (actual) *completa, es decir, un tratado autónomo y cerrado «De sacramentis in* genere».

2. *Problemática actual de una teología de los sacramentos en general*

De lo dicho se desprenden las tareas y dificultades concretas que plantea hoy elaborar una teología de los sacramentos en general. Ya no es necesario demostrar que todos los problemas planteados recientemente en cristología y eclesiología, así como los intentos de solucionarlos, deben tener una repercusión inmediata en la interpretación de aquellas acciones salvíficas que siguen realizando y comunicando en la Iglesia, como signos eficaces, la salvación que la persona y la obra de Cristo efectuaron «por todos». A ello se añade la eclosión general y las transformaciones ocurridas en toda la teología actual y, sobre todo, en la católica antes del Concilio Vaticano II, durante su celebración y especialmente después de él. Todo esto ha hecho problemática la sacramentología como tal y, sobre todo, sus fundamentos. A ello ha contribuido también la situación cultural de nuestra época, que en múltiples aspectos lleva la impronta, con demasiada frecuencia unilateral, de la técnica y de una mentalidad pragmática que pone en primer plano el «más acá». El hecho de que hoy se discuta la sacramentología es tanto más importante por cuanto los sacramentos no sólo son objeto de la teología «especulativa», sino también de la «práctica». Por eso el movimiento litúrgico viene estimulando desde los años veinte la reflexión en el campo de la sacramentología, como ponen de manifiesto las múltiples discusiones que la «teología de los misterios» suscitó, no sólo en el terreno litúrgico o sacramentológico. Han contribuido igualmente a renovar la reflexión sacramentológica los

resultados de las investigaciones recientes en materia de exégesis, de ciencias de las religiones, de antropología, de historia de los dogmas y de teología especulativa. Es innegable que la doctrina cristiana sobre los sacramentos se halla en una crisis que supera a todas las precedentes; sus raíces son múltiples. Aquí es imposible exponerlas todas de forma exhaustiva; pero para nuestro objetivo bastan las consideraciones que se hacen a continuación.

La mentalidad de nuestra época está influida decisivamente por la técnica moderna y, de suyo, es más bien contraria a una interpretación personal-sacramental de la realidad; sin embargo, hoy existe también una conciencia (con frecuencia difusa) y una nostalgia (que emerge constantemente por encima de las múltiples represiones a que se ve sometida) de lo que constituye el núcleo de la fe cristiana y de su realización personal, tanto individual como comunitaria, incluso bajo formas sacramentales. Han influido en estas tendencias culturales, que muchas veces parecen contradictorias, los resultados de la exégesis reciente, así como las aportaciones de la historia de los dogmas y las de la filosofía actual, sin que pueda decirse que están ya superados los problemas que todo esto ha planteado en la vida práctica y en la teología especulativa. Por eso resulta cada vez más difícil limitarse a transmitir, sin someterla antes a una nueva reflexión teológica, la doctrina sacramentaria que hace unos decenios quizá se poseía pacíficamente y era relativamente común. Para convencernos de ello basta una ojeada a las múltiples dificultades que hoy presenta la interpretación teológica de cada sacramento particular. En la teología sobre la eucaristía se encuentran quizá los problemas más punzantes. Sin embargo, no es muy distinta la situación en el caso del bautismo. Y no hablemos de los sacramentos no reconocidos por las Iglesias protestantes. Ahora bien, las discusiones en torno a cada uno de los sacramentos tienen que repercutir necesariamente en una doctrina sobre los sacramentos en general elaborada responsablemente.

Si se quiere conservar el concepto, todavía sin justificar teológicamente, y el uso de los sacramentos (sobre cuyo número no queremos tratar aún aquí, aunque el tema no puede ser indiferente para la elaboración de una sacramentología general, ya que es necesario enfocarlo desde un principio teológico) porque se está persuadido de que pertenecen interna y esencialmente al núcleo de la Iglesia de Cristo Jesús, entonces la sacramentología, incluso la *general* (sea cual fuere la forma en que se desea interpretar los llamados sacramentos particulares), se halla fundamentalmente bajo un interrogante cuya respuesta se ha de buscar, mediante una reflexión teológica actual, en el plano de la historia de la vida y de la teología de esta Iglesia.

Es evidente que hoy no se puede conservar con toda naturalidad el tratado sobre los sacramentos en la forma y disposición clásicas. Se ha hecho sumamente problemática la división en los dos capítulos tradicionales «De sacramentis in genere» y «De sacramentis in specie», especialmente en lo que afecta a este orden. Debido a los resultados más recien-

tes de las investigaciones realizadas en exégesis e historia de los dogmas y de la liturgia, así como a la reflexión sistemática, es bastante frecuente, sobre todo en el campo protestante, no estudiar ya todos los sacramentos particulares en un *solo* lugar de la dogmática, sino insertar cada uno de ellos en el tratado que, según tales concepciones, constituye su contexto más adecuado. En tales casos es frecuente prescindir por completo del tratado «De sacramentis in genere». Mas si no se quiere abandonar por completo el concepto, de alguna manera común, de sacramento por considerarlo teológicamente justificado y hasta necesario, la sacramentología general continúa siendo imprescindible, aunque tal vez sea necesario someterla a una profunda reestructuración. Mientras se deba conservar el concepto mismo de sacramento en cuanto aplicable a diversas acciones eclesiales salvíficas por considerarlo teológicamente legítimo, importante y necesario, el estudio de los sacramentos particulares en diferentes tratados no hace innecesaria la sacramentología general. La importancia de ésta crece si se tiene en cuenta que hoy vuelve a aplicarse, más que antes, a Cristo mismo y a la Iglesia el término «sacramento» porque se considera que es un concepto teológicamente fecundo.

Estas reflexiones permiten descubrir también la urgencia con que se nos plantea hoy el problema del *lugar de la sacramentología general* en el conjunto de la dogmática. A primera vista parece que el problema es fácil de resolver. En efecto, si consta que los sacramentos, en la forma que les es propia, comunican al hombre la salvación de Cristo Jesús en la Iglesia como realizaciones vitales de ella —presuponiendo aquí de momento la definición sencilla y corriente de sacramento—, el lugar adecuado de la doctrina *general* sobre los sacramentos, al menos el de ésta, debería ser la eclesiología, que a su vez sigue lógica y objetivamente a la cristología (con la soteriología). Sin embargo, examinando las cosas más de cerca se descubre que, situando la sacramentología general en la eclesiología, no se reconoce plenamente la importancia teológica de aquélla si los tratados dogmáticos previos no han prestado *antes* detallada y expresa atención a la doctrina general sobre los sacramentos, que no se expondrá hasta más tarde de modo sistemático. En efecto, la inserción en la eclesiología no es posible si no se han expuesto en el lugar oportuno, incluso de forma expresa, todos los elementos previos indispensables para presentar de manera exhaustiva y con suficiente profundidad teológica, la doctrina general sobre los sacramentos. En otro caso, lo que hay que decir para tratar responsablemente de los sacramentos en general desbordaría los límites de la eclesiología. La razón de ello estriba, evidentemente, en que los sacramentos (sea cual fuere la forma de entenderlos y determinarlos más en concreto) no son prevalentemente doctrina, sino vida concreta, y ello en mayor medida y más «palpablemente» que el «objeto» de los otros tratados sistemáticos.

De lo expuesto se desprende que los objetivos y tareas de la teología general sobre los sacramentos, que ha de tratarse de forma especial y unitaria en un lugar determinado, deben estar presentes e influir de forma

expresa en todos los demás tratados. Hay que tomar totalmente en serio, más de lo que se hace ya, el hecho de que las realizaciones vitales eclesiástico-sacramentales de la Iglesia (lo mismo que la liturgia en general) constituyen un «lugar teológico». No basta para esto presentar *textos* litúrgicos y, en este sentido, sacramentales como «argumento de tradición» en favor de determinadas tesis (cosa que también ha de hacerse en determinados casos). Es necesario que la vida eclesial vivida realmente en las acciones que llamamos sacramentos ofrezca, entre otras cosas, un horizonte de comprensión y una luz para penetrar teológicamente el misterio que constituyen Dios y el hombre, en el que el hombre y Dios realizan su encuentro y por cuya comprensión se esfuerza la teología.

Para ver todo esto con claridad basta una ojeada a uno de los problemas más candentes de la sacramentología general actual, es decir, al problema de si es posible hallar un concepto de sacramento que sea válido y legítimo. Efectivamente, tal concepto se ha hecho problemático de una forma completamente nueva. La investigación histórica demuestra, con claridad mayor cuanto más atrás se remonta, que éste ha sido siempre un concepto abierto, jamás definido de forma unívoca y exclusiva, ni fijado por el uso del lenguaje cristiano común. Agudizan esta problemática los planteamientos de la teología de controversia y de la teología ecuménica, así como la nueva o reintroducida aplicación, varias veces mencionada, del concepto «sacramento» a Jesucristo y a su Iglesia, con lo que ahora se subordina objetivamente a este uso la anterior aplicación del concepto a las especiales acciones salvíficas conocidas; tal subordinación está justificada. De hecho, este nuevo uso de «sacramento» se puede basar mejor que el anterior en el modo de hablar de la Biblia.

Aparecerá con toda claridad la problemática implicada en la aplicación del término o concepto «sacramento» a Jesucristo, a la Iglesia y a las (siete) acciones salvíficas de la Iglesia (y quizá a otras, como la palabra) si, como es urgente, prestamos atención a las diferencias esenciales, precisamente para no caer en incoherencias. Cuando se llama a Cristo sacramento original de nuestra salvación, se piensa en él como persona, en su persona que une la naturaleza divina y la humana, de acuerdo con la doctrina sobre la unión hipostática que se expone en otra parte, y en su acción salvífica por nosotros. Frente a él, la Iglesia es ya «sacramento» derivado. En efecto, la Iglesia es πλήρωμα χριστοῦ, pero sólo en cuanto cuerpo suyo, frente al cual está él como la cabeza; en otras palabras: la Iglesia únicamente puede ser sacramento a partir de Cristo y juntamente con él. Como pueblo de Dios (Padre) y cuerpo de Cristo, la Iglesia tiene por miembros a muchas personas; no es una mera suma de muchos, pero sí se compone de muchas personas. Desde la perspectiva del *único* Dios-hombre, Cristo Jesús, en cuanto sacramento original, la Iglesia es *sacramento radical por participar* en el ser de su cabeza y Señor, de tal manera que no constituye una persona *distinta* junto a Cristo o debajo de él, sino exactamente lo que aquí significa cuerpo de Cristo o pueblo

de Dios: la comunión (entendida como misterio) de muchas personas en cuanto miembros de la Iglesia, que tiene que cumplir la tarea de su vida *juntamente con Cristo,* la ulterior realización de lo (ya) realizado por el Señor. Basta lo dicho para advertir que el concepto sacramento tiene en estos dos casos sentido parcialmente diverso y es, por tanto, análogo. También es diversa la aplicación cuando se engloban dentro de este único concepto de «sacramento» Iglesia y *sacramentos* (en plural, porque se trata de las siete acciones salvíficas, a las que se aplica este término en el sentido clásico y corriente). En efecto, a primera vista puede no parecer problemático describir estas acciones, los sacramentos, como realizaciones vitales o actualizaciones de la Iglesia, de modo que los sacramentos particulares recibirían tal nombre de la Iglesia misma, de su esencia y de su única «función fundamental»: lo que es la misma Iglesia, lo que constituye su vida y su función vital, se realiza y está contenido en sus acciones particulares, de modo que, por derivación del *único* todo (otra vez en forma participativa), se puede llamar a éstas «sacramentos», pero sólo en cuanto actualizan lo que la Iglesia siempre es ya, como sacramento fundamental (en Cristo y con él), lo que en cada caso configura y hace operativo como realización particular de su *única* vida. Por más claro y exacto que esto sea, no se pueden pasar por alto algunas de sus «incoherencias». Habría que preguntar, por ejemplo, de dónde ha de tomarse el criterio para determinar qué realizaciones particulares de la vida de la Iglesia son «sacramentos» y pueden, por tanto, llevar tal nombre y cuáles no. En efecto, es evidente que la Iglesia no actualiza su esencia específica únicamente en los siete sacramentos. Basta recordar a este respecto el problema de «palabra y sacramento». Por otra parte, sigue siendo evidente que los sacramentos tienen una determinada constitución esencial, uno de cuyos elementos (al menos en los sacramentos principales) es «material». Si estos elementos pertenecen esencialmente al sacramento en cuanto tal, se plantea lógicamente la pregunta de cómo hay que entender estos componentes materiales en cuanto (parte de las) actualizaciones de la *Iglesia.* Así, ya no bastaría preguntar *quiénes* pertenecen a la Iglesia, sino que habría que preguntar también *qué* cosas forman parte de ella. ¿Se sirve la Iglesia, en sus acciones sacramentales, de bienes o valores ajenos para autoexpresarse en ellos y para comunicar mediante ellos la salvación, o ha sido puesto a su plena disposición el mundo material que, en tal caso, sería también Iglesia? Aquí sólo es necesario formular la pregunta. Parece evidente la importancia que la respuesta tiene para una teología del mundo. Pero todavía no hemos precisado qué debe abarcar el concepto «sacramento».

Los problemas siguen planteados incluso si se quiere reservar el concepto de sacramento para aquellas (siete) realizaciones salvíficas de la Iglesia. En efecto, la Biblia todavía no emplea este concepto como concepto superior aplicable a realizaciones particulares. Se trata, por tanto, de un concepto que ha elaborado la Iglesia o la teología; por eso es siempre lícito examinar críticamente los fundamentos de su legitimidad.

En las páginas siguientes tendremos que intentar todavía hacer algunas precisiones encaminadas a lograr una concepción general del concepto de sacramento. De todos modos, lo expuesto puede bastar para ver con claridad la problemática de una teología sobre los sacramentos en general. Las reflexiones siguientes abordarán otros aspectos en el lugar oportuno.

3. *Posibilidad de llegar a una comprensión de la categoría «sacramento»*

No se puede negar que lo sacramental, tal como debe entenderse en el cristianismo, parece ser ajeno al hombre de hoy. Le resulta difícil reconocer y valorar ingenuamente la realidad eclesial-sacramental simbólica (quizá fue esto más fácil en épocas anteriores). Ello se debe a razones de múltiples órdenes. En parte, tal vez se trate de simples malentendidos; se puede aventurar esta conjetura porque hay ciertos síntomas que parecen revelar más bien una nostalgia de lo que contiene, incluso como valor de vivencia, el acontecimiento sacramental. Más importante es, sin duda, la vinculación a elementos surgidos históricamente en la vida sacramental concreta de la Iglesia; tal vinculación es inevitable, pero también problemática; al transmitir tales elementos, no siempre se transmitió también, con los ritos y formas de expresión, el espíritu correspondiente, la comprensión e inteligencia indispensables. Analizadas más detenidamente, las dificultades que hoy entraña la comprensión de lo sacramental pueden reducirse a las que citamos a continuación.

La dificultad principal proviene, sin duda, de la crisis general de fe en Dios, característica de nuestra época. No es posible comprender ni vivir la vida sacramental si no se tiene una conciencia suficientemente viva del Dios personal, de un Dios que interpela a uno como individuo y como miembro de la comunidad, que ha de ser concebido y experimentado como un Dios que actúa en el mundo y está en contacto personal con el hombre —por más que la explicación de esto sea misteriosa—. En la medida en que falte tal conciencia de Dios serán mayores las dificultades para aceptar la vida sacramental cristiana. Como es obvio, aquí no podemos analizar con mayor detenimiento esta raíz, sin duda la más profunda, de la dificultad actual para comprender lo sacramental; pero es necesario tener en cuenta todo su peso.

La segunda dificultad estriba en que, aun cuando no se niegue propiamente la existencia e intervención de Dios, un *espiritualismo* —consciente y hasta, la mayoría de las veces, inconsciente— o *gnosticismo moderno* se opone a la comprensión del sacramento e incluso a la esencia válida de la religión y de la experiencia de Dios. Se vive o se acentúa tanto la trascendencia divina que no parece quedar margen para la presencia e intervención de Dios *en* la Iglesia y en el mundo que, según la conciencia creyente, exigen los sacramentos. Especialmente cuando se trata de la contribución esencial de elementos materiales como el agua,

el pan y vino, el aceite, de determinados gestos o formas corporales de expresión, uno se inclina con excesiva facilidad a considerarlos cosa de magia antes que creer que el Dios supramundano se ha vinculado a cosas tan terrenas y vanas (según se dice) para salvar a los hombres. A esto se añaden luego las dificultades derivadas de la vinculación a hechos y acontecimientos históricos a los que por designio de Dios estaría ligada nuestra vida y salvación: en los sacramentos se otorga y se acepta la salvación que Jesús, el Cristo, ha logrado con su vida y muerte concretas, reales, históricas. Tampoco es posible aquí profundizar más en estos problemas, no menos acuciantes hoy. De todos modos, la aceptación creyente de *este* misterio salvífico, que según 1 Cor 1,1-2 es precisamente la aceptación de la sabiduría de Dios, que se revela y actúa en la cruz de Cristo, es absolutamente indispensable para aceptar el sentido de lo sacramental cristiano.

Hay, finalmente, dificultades no tan difíciles de superar como las que acabamos de citar. Se refieren a los *sacramentos como realizaciones simbólico-eficaces, eclesial-personales.* Se basan, en último término, en una cierta miopía frente a la realidad en general, en una comprensión superficial y elemental de la vida y existencia humanas en sus realizaciones «cotidianas», pero precisamente por eso eminentemente humanas, que estarán sometidas a la agitación e inquietud de nuestra época. Resulta difícil reconocer y contemplar la estructura interna del mundo, de las cosas creadas y del hombre, tanto aislado como en su contexto «natural» dentro del mundo y de la historia: considerarlo como real y, a la vez, por realizar; como algo que tiene (ya) sentido y como algo a lo que hay que dar siempre sentido y significado. Aquí volvemos a tocar problemas que no se pueden resolver en este lugar; pero no debe silenciarlos quien cree que está justificado vivir la vida sacramental y reflexionar sobre ella, y ve las circunstancias de nuestra época, especialmente su agitación inhumana.

Partiendo de lo que acabamos de decir, intentaremos trazar, con toda la brevedad posible, un camino provisional, viable incluso hoy, para entrar en el mundo sacramental, advirtiendo que, según nuestra fe cristiana, este mundo sacramental es el *único* mundo en que vivimos, aun cuando espera su plenitud escatológica. Para este fin basta describir provisionalmente la concepción cristiana del sacramento sin enumerar todos sus elementos esenciales; se puede hacer de la forma siguiente: los sacramentos son un acontecimiento individual-eclesial, interpersonal, que se realiza empleando como signos cosas, símbolos, gestos y palabras; en tal acontecimiento se manifiesta y declara de tal forma la actitud interior de los participantes que los medios empleados hacen que la decisión voluntaria (cordial) expresada en ellos tenga repercusiones significativas en el terreno personal-vital. Las personas que participan en el acontecimiento sacramental son, *en último término*, Dios y el hombre. En la celebración se da, naturalmente, una cierta representación. Pero esta mediación, tanto personal como elemental-material, no impide la

comunicación entre Dios y el hombre para la salvación de éste; al contrario, el sacramento representa una de las posibilidades más profundas de encuentro personal con Dios en esta vida. Es verdad que pone de relieve el acuciante todavía-no de la salvación y de la vida auténticamente añoradas y prometidas en la comunión con Dios; pero expresa también la fe esperanzada en la victoria escatológica.

Cuando se intenta hacer comprensible para el hombre de hoy la interpretación cristiana de la categoría sacramento y desarrollar provisionalmente sus componentes esenciales está justificado partir de determinadas formas de comportamiento personal que no se discuten comúnmente porque se practican a diario. Hay formas de realizar y expresar la vida personal o de permitir que el mundo y los demás hombres influyan y configuren el propio ser de múltiples maneras; tales formas se practican a diario, se experimentan cognoscitiva y afectivamente y, en este sentido, son «conocidas»; tomar plena conciencia de ellas representa adquirir una posible y necesaria comprensión previa de elementos esenciales de lo que se realiza de modo peculiar en los sacramentos cristianos, aun cuando éstos tengan además algo que (todavía) no se da en la vida puramente «natural». De todos modos, aquí sólo podemos indicar los trazos fundamentales de una posible introducción a la comprensión de lo sacramental. Aquí no es posible exponer y mucho menos esclarecer y resolver todas las importantes implicaciones antropológicas, gnoseológicas y filosóficas. Pero podemos basarnos en las explicaciones dadas en las secciones correspondientes de esta obra, en las que se expone de forma sistemática lo que aquí únicamente se indica con el fin señalado.

El hombre moderno es plenamente consciente de que no «está-ahí» simplemente, de que su vida no «discurre» «por sí misma» sin ningún significado profundo, sino que «tiene sentido» o exige que se le dé sentido. Sabe que la vida humana es y tiene que ser *configurada* siempre con formas múltiples por el individuo y la comunidad. Lo expresa con toda claridad el giro de que uno «no sabe qué hacer con su vida». Desde hace tiempo se considera un peligro inquietante para lo humano como tal la pérdida inminente de la posibilidad de configurar de forma específicamente humana todas las realizaciones y manifestaciones particulares de la vida, de descubrir personalmente su sentido y de dárselo. La pregunta por el sentido, planteada hoy con más urgencia que nunca, no se refiere únicamente a la mera existencia del mundo y del hombre y, como *pregunta* formulada conscientemente, descubre ineludiblemente la conciencia subyacente de que es imposible que carezcan de sentido el mundo, las cosas y los acontecimientos particulares que constituyen el conjunto de la realidad personal y su entorno. Sólo quien entrevé de algún modo tal sentido, aunque no logre contemplarlo diáfanamente, puede alentar con fundamento la esperanza confiada de poder y deber vislumbrar un «significado» y un «sentido» en (y, por decirlo así, «detrás de») las manifestaciones periféricas del mundo y de la existencia y, por consiguiente, preguntar por él. El hombre es consciente de su capacidad para captar el

sentido y, por lo mismo, para tener confianza frente al mundo y frente a las cosas.

Esto puede decirse ya de la existencia y del mundo en general; pero el hombre conoce y experimenta con mayor intensidad su propia esfera, es decir, el ámbito específicamente humano como «auto-comprensible» y como misterioso y significativo simultánea e inseparablemente. Puede recordarse aquí la conmoción que se experimenta al contemplar la «naturaleza», un paisaje, por ejemplo, o más aún lo que son y significan el juego y el arte. El hombre es siempre consciente de un «significado», patente u oculto, que incita al descubrimiento de la totalidad; es decir, es consciente de que existe algo sobre lo cual todavía se puede y se debe interrogar a lo contemplado y experimentado. Esta conciencia, activa y confirmada por todas partes en la vida diaria, vive de un saber y de una conciencia adquiridos personalmente (por el individuo y en la comunidad), que se basan en una interpelación y en una conmoción experimentadas durante mucho tiempo. Lo que no «tiene nada que decir» y no significa nada, en último término no es nada. Mas todo lo que es algo tiene, evidentemente, algo que decir. En otro caso no nos acercaríamos a ello preguntando ni nos quedaríamos junto a ello para contemplarlo y gozarlo con quietud.

Al decir esto estamos convencidos de que aquí no se trata sólo, ni siquiera principalmente, de lo significativo-informativo, de simples datos o «noticias». El hecho experimentado consiste más bien en lo siguiente: cuando experimentamos y «escuchamos» al mundo, a las cosas y, sobre todo, a otras personas, dejamos que influyan sobre nosotros. Así caemos en la cuenta de que «significar» e «influir» son inseparables. No nos abrimos confiadamente al influjo de aquello cuyo significado no vislumbramos por lo menos. Lo que no *es* nada y nada significa no nos *impresiona,* no nos vitaliza. Además, no sólo somos impresionados, bajo múltiples formas, de modo puramente pasivo e impersonal y material, sino que también deseamos y esperamos que las cosas, la «realidad» y sobre todo otros hombres impresionen nuestra apertura actualizada conscientemente. Se da aquí una participación atenta, una relación personal en el dar y tomar parte de lo que impresiona audible e inteligiblemente. No poder o no querer escuchar más de lo que el otro ha expresado y no dejarse impresionar más son una misma cosa: la ruptura y el fin de lo personal, la enfermedad y la muerte de la vida personal humana.

La experiencia que acabamos de esbozar se presenta bajo múltiples formas en la vida diaria porque es aplicable a *toda* la realidad conocida por nosotros; a dicha experiencia corresponde otra, que es sólo el reverso del mismo estado de cosas. Nos referimos a la conciencia que tiene el hombre de poder *expresarse a sí mismo,* es decir, de actuar y manifestar su realidad personal, más allá de la pura existencia ya poseída; la conciencia de tal posibilidad sigue viva incluso hoy porque es connatural al hombre, por «inhumanamente» que se comporte éste o por «inhumana» que sea la situación en que se halla; la posibilidad de expresarse es

un dato originario, se experimenta y actúa en todas partes e implica, por tanto, la realidad de expresarse. La vida se manifiesta, y donde no hay manifestaciones vitales, sólo hay muerte. La intimidad personal propia, los propios pensamientos y emociones internos y, por eso, en principio ocultos necesitan expresarse *en* otro y *mediante* «otro» para poder ser ellos mismos. El alma —todo lo que es espiritual, anímico o, de cualquier forma, puramente interior en principio— se encarna, se explicita configurándose en «otro», en el propio cuerpo. Sabemos cómo turba un rostro inexpresivo a causa de su falta de impronta personal. Y un rostro «espiritualizado» es más de lo que puede ser desde el punto de vista anatómico y material. Es expresión de una interioridad rica e impresiona, por eso, de forma personal. Las actitudes, sentimientos y emociones anímicos y espirituales únicamente son eficaces en el plano personal cuando se expresan en gestos, palabras y, luego, en otras cosas; y sólo así impresionan. Esto insinúa lo que pueden significar signo y símbolo en un sentido auténtico y comprensivo. El cuerpo es el símbolo humano-personal más noble; pero un análisis más profundo descubre muchos otros símbolos connaturales al hombre concreto, lo mismo en cuanto individuo que en cuanto comunidad. Bajo este aspecto habría que citar en un lugar destacado el lenguaje humano con sus múltiples formas de expresar el ser personal, el habla, la palabra como símbolo que caracteriza a la persona, la contiene y le permite influir. Habría que recordar los distintos gestos corporales, el «lenguaje» de las manos y el de la cara. Se podrían aducir también las múltiples formas en que el hombre logra expresarse mediante muchas cosas del mundo que lo rodea. Esto comienza por el equipamiento de la vivienda con diferentes cosas mediante las que el hombre cuida *su* vida, la configura y la convierte en expresión de su yo, de manera que en ella y por ella pueden reconocerlo también los demás.

Una forma especial es aquí, indudablemente, el *regalo,* es decir, tomar lo ya existente, lo que ya antes es «algo» e infundirle «suplementariamente» lo específico del espíritu y del corazón, la misma persona que regala con toda su benevolencia. La *misma* persona que regala quiere y puede «llegar» así al otro *mediante* el regalo hecho y *en* él. El ramo de rosas que se entrega como regalo en una ocasión señalada con la intención cordial correspondiente continúa siendo, desde el punto de vista de la botánica, un conjunto de seres naturales perfectamente definibles; pero, como regalo, tiene algo, proveniente de una persona, que lo eleva por encima de lo que es «en sí mismo y por su propia naturaleza». Lleva dentro de sí la voluntad y los sentimientos del donante y, en ellos, su misma persona para que, *a través de* este medio, sea *reconocida* por el otro precisamente con tales sentimientos y para que suscite un *efecto* que le impresione personalmente. La invitación a un banquete, celebrar juntos una comida en signo de amistad «significa» algo, que no es lo primario y elemental, la necesidad de tomar alimentos o la manifestación de una indigencia que se querría satisfacer. Esta celebración en común,

el banquete, ya tiene «por sí mismo» una plenitud de sentido y de realidad, naturalmente necesaria, por tanto, no caprichosa y, en cualquier caso, humana; pero debe expresar además algo diverso, específicamente personal, es decir, la esencia de la amistad, que no puede existir de forma «puramente espiritual», sino sólo expresándose en realizaciones vivas. Queremos advertir también aquí que éste es un acontecimiento en el que *ambas* personas participan mediante *un* signo *común:* el «espíritu» de ambas se encuentra simbólicamente en el mismo medio, por ejemplo, en la comida, y se expresa en él según la medida en que cada uno participa. Y en esta acción común «se realiza algo»: después de tal acontecimiento se marcha uno «de modo diverso» a como se había reunido; mejor dicho: debido a tal signo, después se está más unido, incluso estando lejos, de lo que se estaba antes de que el espíritu de la amistad se expresara de este modo: el signo *produce* algo en los participantes.

Podemos indicar además que lo esbozado hasta ahora se manifiesta también en las múltiples *comunidades* humanas. Hay actitudes colectivo-personales que asimismo se expresan y manifiestan corporalmente en forma individual y multipersonal. Hoy basta recordar formas muy masivas de estos acontecimientos expresivos colectivos como son, por ejemplo, las demostraciones organizadas; con ellas se intenta expresar mediante una marcha colectiva, por ejemplo, una actitud y una convicción «espiritual-personal» comunitaria cuyas consecuencias han de prevalecer. Sabemos perfectamente que la marcha como tal no manifiesta ni consigue «por sí misma» lo que con ella se busca; esto hay que decirlo por añadidura y declararlo exprofeso; sin embargo, son significativos la persuasión y el sentimiento de que el *mero* decir es insuficiente e ineficaz. Los ejemplos de esta clase se podrían multiplicar. Recordemos también en esta oportunidad los múltiples modos de *representación* personal y eficaz. Una comunidad puede hacer a uno de sus miembros su portavoz responsable y capacitado para actuar, del mismo modo que muchos pueden también representar y defender los derechos de un particular.

Aunque el tema no se explique aquí detalladamente, es necesario aludir al desarrollo de la naturaleza humana, condicionada históricamente. El hombre no existe como simple individuo, sino como *persona en comunidad;* tampoco la sociedad «actual» existe autónomamente, en sí, para sí y por sí misma. Ocurre más bien que la existencia y la vida humanas están esencialmente determinadas por lo que podemos llamar sucesión de generaciones en la historia. Cada generación lleva la impronta que le imprime la vida de sus miembros particulares, que se expresa y se desarrolla así en interacción; pero hay también otro elemento configurador: el múltiple sello que a lo largo de la historia han dejado sobre la vida humana las generaciones precedentes. Junto a otras muchas cosas, esto significa algo que es importante para nuestro propósito: la vida humana en general se recibe y se comunica de generación en generación y, en última instancia, de persona a persona, siendo ambos procesos simultá-

neos e inseparables; de igual modo —así lo entendemos nosotros— se comunican, se transmiten y se entregan también las *formas de expresar* y los modos de configurar esta *única* vida humana que, sin embargo, se presenta en muchas personas *y* generaciones. La historicidad de las *manifestaciones* y *formas* de la vida humana y la historicidad de la *vida* humana no son dos cosas distintas, sino una e idéntica realidad. Tanto para el individuo como para las múltiples formas colectivas de la comunidad humana, la vida humana en sus realizaciones concretas (tantas veces citadas aquí, aunque no exhaustivamente) es imposible sin símbolos y modos de expresión surgidos históricamente e «inventados» y elaborados de forma humana, voluntaria y personal. Así, pues, la historicidad de la existencia humana implica también la historicidad de las manifestaciones de la vida humana, de los símbolos y formas de expresión humanos, con todo lo que esto lleva consigo.

Esto implica algunas cosas que no se pueden pasar por alto. Esta observación pone de manifiesto, en primer lugar, que con la vida y las formas de expresión de la misma se ha de transmitir el «descubrimiento» o «explicación» del sentido que contiene cada uno de los modos transmitidos de expresión e influjo de la vida (comunitaria) humana. La persona que emplea un símbolo o expresión se dirige siempre a otra, de manera que el símbolo lleva en sí mismo el «espíritu» de estas dos personas y su relación interpersonal; por eso jamás puede darse una transmisión del «puro» símbolo, sino que al transmitir el símbolo ha de comunicarse también el espíritu depositado en él, y a la inversa. En otros términos: una generación no puede comunicar a la siguiente «la vida» sola ni siquiera la vida junto con las formas de expresión y los símbolos, aceptados hasta el momento, de vida humano-personal solidaria. Sucede más bien que la generación primera tiene que transmitir a la siguiente, *en* el *don* de la vida y *en* la *forma* de la vida, el *espíritu* que la configura. Sólo la recepción del mismo espíritu permite aceptar también los símbolos y modos de expresión llenos originariamente de espíritu. En este proceso quedan intactas, naturalmente, la personalidad de todos los hombres y la libertad espiritual propia de cada uno, incluso en lo concerniente a la transmisión de la vida humana en forma de manifestaciones vitales introducidas personalmente. Lo mismo que la autoexpresión de la persona ha de efectuarse siempre con responsabilidad y verdad, a pesar de la espontaneidad humano-personal de la autocomunicación, así ha de efectuarse también la *recepción* de la vida personal y del espíritu presentes en los modos de expresión establecidos de antemano. Esto abre el camino para comprender rectamente lo que puede significar aquí la tradición (en el doble sentido) y lo que implica vivirse y configurarse uno mismo de forma personal y libre. En cualquier caso se abre aquí la posibilidad de entender y aceptar libremente la realidad de las formas de expresión de la vida (asumiéndolas responsablemente o modificándolas cuando esté justificado), que pueden ser ya antiguas, experimentar cambios históricos o presentarse como modos de expresar la vida universal-

mente humanos y, por tanto, permanentes. La importancia de estas reflexiones para la vida concreta eclesial-sacramental es evidente.

En lo que acabamos de decir hay implícito un presupuesto que no es preciso desarrollar más aquí; la reflexión teológica sobre el mismo va, naturalmente, en el lugar oportuno. Nos referimos a que el ser humano, considerado como tal y de forma global, está rodeado de sentido, «tiene sentido» (cosa que hoy no deja de ser problemática en filosofía). En efecto, sólo si se admite esto es posible hablar, como hemos hecho, del único «espíritu» (aquí no se ha de entender ciertamente en el sentido del idealismo) que configura y sella tan profundamente el vivir humano en comunidad y reciprocidad que la transmisión de la vida (en principio, puramente biológica) debe y puede ir acompañada de la «tradición» del espíritu humano que se manifestó y continúa manifestándose en las múltiples formas personales de expresar la vida, tal como revela con especial claridad el lenguaje humano.

Puede constituir un punto de partida ulterior para entender determinados aspectos del sacramento cristiano tomar conciencia de la peculiaridad e irrepetibilidad de ciertas realizaciones vitales, de algunas fechas y períodos de la vida, que son connaturales al hombre y a su existencia. Todos estos factores son realidad ya en cuanto tales; pero (puesto que para el hombre no se da sólo el mero existir en el tiempo y en el espacio) se manifiestan e influyen también de forma nueva cada vez que se representan o reactivan al conmemorarlos y siempre que se confirman al repetirlos. Pueden recordarse aquí el nacimiento y la muerte, la comida y la conversación, el matrimonio, la familia y todos los días, épocas e instituciones de la vida fijados de modo individual o social. Todas estas formas y manifestaciones de la vida tienen un carácter específico y especificante, recibido pasivamente y eficaz, a la vez que, con frecuencia, finalidades y objetivos, que determinan su existencia y la configuran. Por lo demás, lo que acabamos de decir se aplica tanto a la vida individual como, en gran medida, a la vida estructurada comunitariamente. Los acontecimientos históricos que el pueblo o el Estado deciden celebrar no son sólo cosa de la respectiva generación, sino que configuran también la vida humana de las generaciones siguientes, sea cual fuere la forma en que esto ocurre. Y hasta la celebración de evocaciones y conmemoraciones, tales como los grandes jubileos, que en principio se hace más bien a nivel «sólo» estatal y social, puede y debe convertirse en descubrimiento del sentido de la historia y en llamada a seguir configurando de forma personal y expresiva la historia de la existencia humana, y así puede ser eficaz *como signo;* para lograr esto es necesario que la celebración se conciba y efectúe personal y responsablemente, pues en otro caso dejaría de ser conmemoración humana. No ignoramos que aquí se plantean importantes problemas en torno al sentido de la historia humana en general, así como en relación con la perceptible falta de sentido (que originariamente no debería existir) de la configuración humana de la historia. Pero esto precisamente tiene alguna relación con la esencia

de los sacramentos cristianos porque la tiene en general con nuestra fe en el sentido de Dios en la historia, del Dios que está por encima de todo sentido y contrasentido de la configuración humana de la historia, y que hasta puede llenar lo absurdo con un nuevo sentido, con el poder salvífico (cf. 1 Cor 1-2). Así, en el centro del horizonte se destaca la cruz como instrumento y signo de la salvación y, con ella, el acontecimiento sacramental.

Ahora bien, los sacramentos cristianos son formas de expresar la vida que, a pesar de su carácter peculiar, se pueden encuadrar perfectamente en las descritas y, por consiguiente, no deberían ser difíciles de entender y, mucho menos, incomprensibles. Son formas comunes de expresar el único acontecimiento de vida *«entre» Dios y el hombre,* que se configura y actúa multiformemente; formas de expresión que, en su complejidad, pueden ser concebidas y asumidas lo mismo como originariamente (en la creación) dadas (y, bajo este aspecto, propiamente «naturales») que como establecidas histórica y libremente (y en esto último está implicado el *misterio,* primeramente el de Dios, pero también el del hombre y su libertad). Las formas sacramentales de expresar la vida a que nos referimos aquí han sido configuradas por el *único* Espíritu de la comunidad de vida que Dios fundó. Este Espíritu revela también lo que hay de real y operativo (cf. 1 Cor 2,12-16); conoce lo que en cada caso se ha de transmitir con la realidad visible y en formas eficaces: la propia persona, vida expresiva e inteligible que, asumida conscientemente, se autorrealiza en respuesta expresa a sí misma. Las mencionadas formas eclesiales de expresar la vida, los sacramentos cristianos, están esencial e irrevocablemente configuradas por un acontecimiento histórico absolutamente concreto y totalmente personal, es decir, por la cruz del Señor; este hecho constituye su insustituible peculiaridad, sobre la que se hablará largamente más adelante. El camino de una posible *introducción* a la comprensión de los sacramentos cristianos desemboca aquí, necesariamente, en el estudio propiamente teológico, que se basa a su vez en una aceptación personal inalcanzable mediante demostraciones racionales, en la aceptación de la fe que Dios dona.

II. VIDA DE LA IGLESIA EN SUS SACRAMENTOS Y TEOLOGIA SACRAMENTAL DERIVADA DE ELLA

En esta parte de nuestro estudio vamos a intentar explicar teológicamente la categoría «sacramento» en la medida en que corresponde a esta sección. Después de todo lo dicho, tal categoría sólo puede entenderse aquí como una categoría específicamente cristiana. Aunque sea posible e interesante que las ciencias de las religiones elaboren también una categoría de lo sacramental (que contendrá con seguridad muchos elementos que se dan también en el sacramento cristiano), aquí hemos decidido de antemano y expresamente tratar sólo de lo específico-cristiano, sin que esta opción niegue la legitimidad de las ciencias de las religiones ni implique un dualismo, un sobrenaturalismo o algo parecido.

Puesto que tratamos del sacramento cristiano, no podemos partir de ningún *a priori,* sino que hemos de tener en cuenta e intentar reconocer lo que concretamente aparece desde el principio en la vida de la Iglesia y *como vida de la Iglesia,* y recibe (más tarde) el nombre de «sacramento» con un significado que habrá que precisar con más exactitud. Un estudio concebido así ha de realizarse lógicamente con los métodos de la teología cristiana. Esto nos impone aquí seguir un determinado proceso de reflexión teológica, al que intentaremos atenernos organizando la exposición del modo siguiente: el multiforme acontecimiento eclesial llamado vida sacramental o «sacramento» no es propia y primariamente una idea o una doctrina, una teoría o un sistema conceptual, sino, desde el comienzo de la Iglesia, un acontecimiento actual y viviente que tiene lugar en múltiples realizaciones diferenciables, con anterioridad a toda reflexión teológica (aunque jamás sin ella); por eso el punto primero tratará brevemente de la vida de la Iglesia en sus sacramentos como fuente y punto de partida de toda sacramentología y, por tanto, de la elaboración de una categoría válida de lo sacramental cristiano. Al igual que otras realidades vitales de la fe, la vida sacramental se convirtió luego en «objeto» de la predicación cristiana y de la reflexión teológica. Esto exigió desde el principio tomar del vocabulario vigente los términos, conceptos y formas lingüísticas de expresión apropiados, así como crear otros nuevos. Por eso estudiaremos en segundo lugar la historia del término y del concepto μυστήριον y *sacramentum* en relación con nuestro tema. Los resultados de este análisis reclaman el paso siguiente, es decir, el intento de esbozar el origen y desarrollo de la teología sobre los sacramentos en relación con su peculiaridad como realizaciones vitales y actualizaciones de la Iglesia. Luego habrá que echar una mirada a la evolución de esta doctrina en la historia de la teología y en las enseñanzas del magisterio.

1. *La vida de la Iglesia en sus sacramentos*

Como ya se ha indicado, es fundamental para una sacramentología cristiana válida conocer la realidad de la vida sacramental-eclesial desde el comienzo de la existencia de la Iglesia. De hecho, los tratados corrientes *De sacramentis in genere* omiten o silencian casi siempre este dato o, en todo caso, lo presuponen sin verificarlo críticamente. Se estudia, ciertamente, la historia del término y concepto μυστήριον y *sacramentum* para comprobar el desarrollo de la interpretación de los sacramentos en general; sin embargo, difícilmente se otorga el puesto que le corresponde al estudio, por lo menos tan importante, de la vida y acciones de la Iglesia y al análisis de la conciencia cristiana, que se va cerciorando de lo que allí ocurre realmente, de quién proviene y con qué fin. Por lo demás, con esto no nos referimos exclusivamente a hechos o aspectos de la historia de la liturgia y la piedad, como se verá muy pronto.

El *hecho* de la creación y, por consiguiente, la realidad de la existencia de la creación anteceden a la teología del Dios creador así como del mundo y del hombre en cuanto seres creados; también el acontecimiento Cristo precede a la cristología y al tratado sobre la Trinidad; del mismo modo hay que pensar y aceptar también que la realización práctica de los sacramentos en la Iglesia, en cuanto vida real concreta de esta misma Iglesia, constituye el origen y la base de la teología sobre los sacramentos, cualesquiera que hayan sido los comienzos de ésta. Esta constatación, que puede parecer trivial, no debe infravalorar o, menos aún, negar la mutua presencia y la interacción recíproca, esenciales y legítimas, de teología y vida práctica (incluyendo también el culto). Sin embargo, hay que reconocer en toda su importancia el hecho de que la realización viva de las acciones y ritos que más tarde se llamaron sacramentos antecede desde el principio al análisis teológico de los mismos. Por consiguiente, si se ha de explicar o incluso, tal vez, recuperar la categoría de lo sacramental, son urgentes, además de los estudios sobre la historia de los términos y conceptos, las investigaciones del género indicado, a las que se deberá añadir una justa valoración global de los resultados logrados por ambas vías de investigación. Sólo en este caso se pueden hacer afirmaciones válidas sobre el fundamento patrístico y bíblico de una justa teología sobre los sacramentos.

No podemos ni necesitamos entrar aquí en detalles sobre la historia del origen y primeras formas de cada una de las realizaciones eclesiales que recibieron después el nombre de sacramentos; esto se tratará al estudiar cada sacramento. Aquí se alude únicamente a lo que parece indispensable para elaborar como corresponde una teología cristiana de los sacramentos en general [11].

[11] Cf. de nuevo lo que a propósito de la problemática de una teología sobre los sacramentos en general se ha dicho antes, *supra,* pp. 56-61.

Ante todo debemos dejar bien sentado el simple hecho de que desde el principio de la Iglesia se da la realización de lo que después, por los motivos que fuere, se englobó enfáticamente bajo el concepto «sacramento»; y se concibe tal realización como algo viviente, como un elemento que natural y necesariamente forma parte de la vida interna de la Iglesia. Según informan *y* explican las fuentes de las que tomamos nuestros conocimientos (teológicos) sobre la vida de la Iglesia primitiva, desde los primeros días, y, por así decir, de forma natural, pertenece al acontecimiento vital eclesial la celebración de lo que, por ejemplo, el «bautismo» (y la «confirmación») significa en el cristianismo, y luego de lo que se llamó más tarde (o pronto) «fracción del pan» o eucaristía [12]. No tenemos que discutir en este lugar sobre la legitimidad o ilegitimidad de este modo de actuar de la Iglesia (en la vida de la Iglesia primitiva hubo sin duda elementos que inicialmente fueron, de alguna manera, aceptados y hasta considerados indispensables y que más tarde, sin embargo, fueron desechados). Aquí nos interesa el hecho de las realizaciones vitales que se llamaron luego sacramentos y que recibieron de la Iglesia una confirmación histórica «definitiva» [13], análoga a la otorgada a los libros de la Sagrada Escritura incluidos en el Canon. Pretender determinar o discutir ahora el *número* de tales realizaciones vitales, es decir, de los sacramentos estaría *aquí* fuera de lugar y entorpecería la actual explicación, ya que nos podría apartar otra vez de lo que ahora interesa. En todo caso se pueden citar aquí por vía de ejemplo el bautismo y la eucaristía. En el lugar oportuno se estudiará el tema con más detenimiento.

Fijándonos en lo puramente externo podemos constatar de entrada que la joven comunidad cristiana poseyó, como las demás comunidades religiosas de aquel tiempo (y de todos), ciertos ritos, ciertas formas de comportamiento y de organización de tipo religioso, bien tomados de otra parte, bien desarrollados por ella misma. Nada especial hay en ello. Este estado de cosas debería aclararlo una legítima ciencia de las religiones, especialmente la fenomenología de la religión. Desde esta perspectiva, y sólo desde ella, las realizaciones vitales —llamadas más tarde sacramentos— de esta comunidad religiosa —es decir, de la cristiandad— serían algo equivalente o parecido a formas de expresión y de vida, símbolos y acciones simbólicas —elaborados individual y comunitariamente— en los que se expresan los intereses y la «vitalidad» de un grupo semejante.

Pero en la vida de la naciente Iglesia, en la que surgió lo sacramental a que nos referimos aquí, estaba en juego algo esencialmente superior (y sigue estando hoy). Permite aventurar esta conjetura el hecho de que

[12] Cf. a este propósito, entre los escritos más antiguos del NT, 1 Cor. Hch presenta la misma situación, pero ya con una reflexión teológica. Cf., por ejemplo, Hch 2 y *passim*.

[13] Cf., a este respecto, lo que se expondrá luego al tratar el problema de la institución de los sacramentos por Cristo, espec. pp. 139-144.

esa Iglesia de los primeros días se consideraba cumplimiento y realidad de cuanto *Israel* y, por tanto, el judaísmo de la época —más o menos fiel y conscientemente— creía *ser y realizar* como comunidad religiosa. Por eso en el sentido de la existencia y vida de esta comunidad cristiana y, sobre todo, en las realizaciones esenciales de su vida comunitaria están de algún modo implicados, además de Jesús en cuanto aquel a quien los cristianos invocan como su cabeza, los elementos que constituían el sentido de la existencia y vida de Israel. En efecto, la Iglesia naciente se entendió a sí misma como el nuevo Israel, es decir, como el *verdadero* Israel; nuevo ciertamente, pero en cumplimiento y prolongación de la línea histórica ininterrumpida, ahora cerrada, de una sola historia (de salvación) que, como siempre se creyó y entendió, en última instancia es dirigida y realizada por Dios en el antiguo Israel y en el nuevo. Desde esta perspectiva se podría comprender el hecho de que la comunidad cristiana tomó del judaísmo ciertas realizaciones religiosas comunitarias, determinados ejercicios de piedad, importantes ritos colectivos y privados, mientras que, a causa de la novedad inaugurada, reelaboró esencialmente o hasta desechó otros [14].

Todo esto es digno de tenerse en cuenta, pero ni siquiera toca lo que propiamente interesa aquí. En efecto, a pesar de que indudablemente se tomaron concepciones y formas de vida y expresión religiosas, como puede comprobarse históricamente, es en principio más evidente el hecho histórico de un abandono muy significativo de ritos y realizaciones religiosas comunitarias que, en parte, no fueron sustituidas. Baste recordar aquí cosas tan esenciales como el templo y la circuncisión. Pero, vistas las cosas así, en estos casos todavía podría tratarse únicamente del abandono de estas formas y de la introducción de otras creadas originalmente o tomadas de otras comunidades religiosas (cosa que también sucedió), conservando o modificando su interpretación.

Sin embargo, en este punto es necesario fijarse en el único elemento decisivo. En realidad no se trata simple y primariamente de constatar sin más la existencia de aquellas acciones que más tarde se llamaron «sacramentos» como si la mera existencia de tales ritos pudiera ocasionar, explicar y justificar la reflexión teológica que aquí queremos hacer y debemos legitimar. Efectivamente, lo decisivo *no* es *que* hubo (y hay) algo así como sacramentos, imitaran o no ritos preexistentes, sino *lo que* allí acaece, *lo que* se cree, atestigua y predica como verificado en tales actos y acontecimientos. Es necesario descubrir qué explicación se dio desde el comienzo de la Iglesia, a partir de su origen, de lo que se realizaba bajo un determinado acontecimiento simbólico y *luego* ver también *que* esta acción o acontecimiento fue juzgada *necesaria* para la vida de la Iglesia y, por tanto, *para la salvación* y fue realizada de acuerdo con tal convicción. Digamos lo mismo con otras palabras: no basta (para el principio de nuestra reflexión) afirmar, por ejemplo, que en la Iglesia se «bautizó»

[14] Cf., por ejemplo, el «tema» del Concilio de los Apóstoles, Hch 15,1-35.

desde los comienzos. Hay que descubrir y afirmar, más bien, que en este punto concreto se adoptó un rito «externo» no precisamente nuevo, pero entendido y practicado con la conciencia clara de que comportaba una novedad total y con una finalidad en consonancia con ella; es decir, dar y tomar parte en la muerte de cruz —consumada ya y proclamada como la salvación por antonomasia— del Señor Jesucristo «por todos», así como en su resurrección (para no entrar de momento en más explicaciones) [15]. Algo semejante ocurre con la eucaristía: el punto central no es que hubo comidas religiosas con múltiples formas y motivaciones, que quizá constituían una imitación, sino el significado que se les dio, lo que en ellas se realizó y valoró: «Siempre que coméis este pan y bebéis de este cáliz anunciáis (no tanto con palabras como mediante esta acción simbólico-verbal) *la muerte del Señor,* hasta que él venga» (1 Cor 11,26). Aquí se piensa en el acontecimiento de la cruz de una forma increíblemente concreta y provocadora (cf. 1 Cor 1,18-25).

Para alcanzar lo que nuestro estudio se propone aquí (tomar en consideración y valorar la historia de la vida de la Iglesia en sus sacramentos, especialmente al comienzo de ésta, para elaborar una sacramentología cristiana plenamente válida) hay que tener en cuenta lo siguiente: según nos informan las fuentes de que podemos disponer, la cristiandad primitiva tuvo conciencia de *un acontecimiento proveniente de Dios;* supo que el mismo Dios había hecho y creado algo único y definitivo, revelador y eficaz, como cumplimiento de lo preanuciado, y que ello se había realizado de modo históricamente verificable «en estos días» de Jesús [16]. Es esto, exactamente esto, lo que se ha de creer, predicar y realizar y hacer también eficaz en el acontecimiento simbólico. Por consiguiente, esta comunidad *es* y *vive* lo que constituye el contenido esencial y propio de la fe, el εὐαγγέλιον; mejor dicho: Dios *ha* realizado esto de tal modo que esta joven comunidad *es, vive* y debe continuar (co-)realizando lo realizado por Dios [17]. Dios, Yahvé, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios de nuestro Señor Jesucristo, ha realizado mediante este Hijo suyo, en la cruz y resurrección, la salvación de los hombres y del mundo en *tal* forma que la realización *actual* es la Iglesia. Y esta Iglesia realiza su ser y el encargo implicado en él viviendo y derramando en comunicación salvadora —como participación suya en este *único* acto salvífico de Dios Padre— esta misma salvación, la vida que Dios le ha otorgado, y lo hace junto con su cabeza, mediante ella y como su σῶμα y πλήρωμα. Y esto precisamente se efectúa en lo que más tarde se llamará sacramento (sin que sea necesario abordar aquí *otras* formas, que también existen, de transmitir la salvación; de esto habrá que hablar en

[15] Cf., a modo de ejemplo, 1 Cor; Rom 6 y *passim;* Jn 2; Hch 2 y *passim.*

[16] Cf. la síntesis, razonada ya teológicamente, que presenta el discurso de Pedro en pentecostés, tal como aparece en Hch 2,14-47.

[17] Sobre esto y las ulteriores reflexiones de este punto, cf. la explicación del concepto de misterio que se hace más adelante, pp. 81-87. Ahora, en esta reflexión básica, se hace una primera valoración de lo que allí se desarrollará detenidamente.

otro lugar). Por consiguiente, lo que aquí nos interesa en última instancia no es una idea, no es la invención o conservación de formas de expresión del espíritu humano (y, *en este* sentido, eclesiales) o cosas parecidas. Lo decisivo es más bien esto: Dios ha realizado *la* salvación; ésta *está* ya realizada; pero *hay que realizarla como* algo ya realizado. En este proceso constatamos (y aquí nos limitamos a comprobar un dato históricamente verificable, tal como corresponde al tema de este apartado) que, en el tiempo de la Iglesia, la salvación —realizada como «Iglesia», vital y operativa como vida de esta Iglesia— se efectúa en formas humanas de expresión «palpables», «perceptibles» o como deban llamarse, es decir, en realizaciones concretamente experimentables. Desde el principio se ve con claridad e incluso se manifiesta [18], aunque no se comprenda adecuadamente ni se logre una perfecta realización ética, que lo que aquí está en juego es el εὐαγγέλιον, la salvación, la vida de Dios que, como ya realizada, tiene que revelarse y realizarse torrencialmente *en* este acontecimiento eclesial y por medio de él [19].

En esta perspectiva se comprende desde el principio que las *formas* del acontecimiento tienen un valor relativo y secundario y son tratadas de acuerdo con esta convicción (tal como manifiesta inequívocamente la historia de los sacramentos), sin renunciar nunca a ellas por principio. Lo decisivo es *lo que* se efectúa; aquello en lo que encuentra expresión significativa y eficaz puede estar y ser configurado de modos diversos. Desde este principio se entiende también con facilidad que los sacramentos no son primariamente obra de los hombres orientada hacia Dios, sino, originariamente, obra de Dios encaminada a los hombres, cierto que (ya) no sin la intervención de los hombres. Desde este mismo principio hay que entender también la peculiar «distancia» o discrepancia que se ve entre el «ya» real y realizado en el sacramento, de una parte, y el posterior *cumplimiento* ético-personal del ser otorgado sacramentalmente. Baste recordar aquí el imperativo que surge siempre del indicativo, sobre todo en los escritos de Pablo [20].

Así, pues, lo que aquí interesa es lo siguiente: hay que ver que aquello que más tarde se piensa y desarrolla teológicamente con mayor profundidad se realiza desde ya hace tiempo por iniciativa de Dios como μυστήριον suyo y según sus disposiciones. Sólo el acontecer salvífico real en el tiempo de la Iglesia permite conocer que Dios, en estas disposiciones de su μυστήριον, ha co-autorizado a la Iglesia y puede haberle confiado también determinar con más precisión las *formas* de la mediación de esta única salvación; en cualquier caso, este problema no se puede

[18] Es decir, en los escritos neotestamentarios, como veremos en los párrafos siguientes.

[19] Parece claro que estas reflexiones comprenden también análogamente la «palabra», la predicación de la palabra. Sobre este punto trataremos más adelante.

[20] Cf. Rom, 1 Cor, Col, Ef, etc., *passim*. Más detalles pueden verse, por ejemplo, en R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie* (Munich 1963) espec. 102ss, con la bibliografía citada allí.

resolver recurriendo a un *a priori* previamente conocido. En este sentido, tal vez esté ya claro que en esta reflexión no interesa una visión panorámica sobre las realidades de una primera liturgia y sobre el primer origen de la celebración litúrgico-cultural en la Iglesia. También estas investigaciones son teológicamente importantes y necesarias. Pero el interés de este punto radica en constatar la realidad y el acontecimiento que Dios y la Iglesia expresan en la celebración litúrgico-cultual, es decir, sacramental (y de otras maneras). Partiendo de lo que *es* y se realiza se ha de entender y explicar qué es su *expresión.* No se partió de un modelo preexistente para elaborar algo así como un sacramento en orden a transmitir la salvación mediante él; tampoco la Iglesia naciente se considera una escuela filosófica, ni el NT es una filosofía o una gnosis que tenga que legitimar sus principios para comunicarse [21]. La Iglesia se presenta más bien como lo que existe y (co-)actúa con el poder de Dios. En otros términos: sin *fe* en lo que *el mismo Dios* ha realizado en el acontecimiento de la cruz y en lo que, *como* realizado, continúa efectuándose no se puede decir lo que la Iglesia *es,* debe ser y realiza vital y eficazmente, de acuerdo con su propio Espíritu y su propia interpretación, que le han sido dados y se manifiestan en el NT [22]. Por consiguiente, si reconocemos que la Iglesia primitiva (y luego la de todas las épocas) celebra el bautismo y celebra la eucaristía, etc., tal celebración se ha de entender como el *único* acontecimiento salvífico, configurándose y expresándose multiformemente, acontecimiento que *está* (ya) realizado y que, como tal, tiene que continuar realizándose y extendiéndose desde el Padre por medio de Jesucristo en la Iglesia vivificada y animada por el Espíritu Santo. Ver este acontecimiento y creer en él constituye la clave para las investigaciones, teológicamente importantes, sobre la historia de los términos y conceptos y sobre la historia de la liturgia y la eclesiología, así como para la posterior reflexión sistemática.

2. *Los términos* μυστήριον *y «sacramentum» en orden a una teología de los sacramentos.*

Notas previas

En la exposición sólo seguiremos las líneas fundamentales de la historia de estos términos y conceptos. Además, como advertiremos muy pronto, no podemos concebir esperanzas irreales y exageradas frente a los resultados de estas investigaciones.

Hay que tener presente en primer lugar un hecho histórico: en el curso de la historia de la vida de la Iglesia y de la teología cristiana,

[21] Cf., a este propósito, la problemática de los cristianos de Corinto y la reacción de Pablo ante tal problemática, espec. en 1 Cor.

[22] Cf., por ejemplo, 1 Cor 2,10-11; Col y Ef. Véase también la explicación que se hace más adelante de los pasajes neotestamentarios en que aparece «misterio».

el término y el concepto de μυστήριον y sobre todo de *sacramentum* se aplicó, de un modo peculiar, que habrá que determinar con más precisión, como concepto común a aquellas celebraciones o ritos que hoy llamamos sacramentos, sin que semejante acepción sea la única. El estudio de este proceso histórico no ha concluido aún y, junto con otros conocimientos logrados en el campo de la historia de los términos y conceptos, debería hacernos cautos frente a afirmaciones precipitadas y, por otra parte, clarividentes para ciertos matices sobre los que con demasiada frecuencia se pasa rápidamente.

Procedemos de la manera siguiente: en primer lugar presentamos aquellos datos de la historia de los conceptos que son de importancia decisiva para nuestro tema; luego sacamos de ellos las consecuencias que se imponen para nuestra actual sacramentología. Se trata en principio de la historia de los dos términos o conceptos μυστήριον y *sacramentum*. Sin embargo, para no perdernos innecesariamente en detalles de investigación histórico-filológica anotamos inmediatamente el hecho decisivo: resulta que éste no es un campo semántico expresamente bíblico ni siquiera especialmente valorado en la Biblia. Ocurre más bien que la expresión que aquí nos interesa aparece muy pocas veces en la Sagrada Escritura y además, por lo que se refiere al término «sacramento», con un sentido diverso del que nosotros, influidos por la sacramentología usual, tal vez esperaríamos en principio. Lo mismo se puede decir de los primeros siglos de la Iglesia. Así, pues, nos encontramos con un estado de cosas digno de tenerse en cuenta y sumamente interesante para nuestras reflexiones en torno a la historia de los términos y conceptos, si tales reflexiones han de tener algún sentido; consiste en que la expresión se usa frecuentemente en el mundo helenista y con un sentido, en cierta medida, claramente definido; en la Biblia, en cambio, aparece muy raramente, pero en los pasajes decisivos para nosotros tiene un sentido absolutamente peculiar; y más tarde fue sorprendentemente adoptada como término técnico por la teología cristiana. Además, dicha adopción se hizo de tal forma que este concepto sigue hoy sin una definición clara y sometido constantemente a discusión, habiéndose llegado a proponer que se prescinda por completo del término citado [23]. Por último, la misma expresión *(sacramentum, mysterium)* se conserva también con otro significado. Ante este panorama se impone inmediatamente la pregunta de si es posible determinar de modo fehaciente en el plano de la historia de la terminología, primero, cómo fue adoptada esta expresión, y segundo, cómo fue aplicada de forma tan peculiar, conservando otro uso, a realizaciones vitales eclesiales absolutamente determinadas —cuyo número exacto se fijó, sin duda, después de un milenio—, sin reservarla, no obstante, para tales realizaciones. Cuando se trata de responder a estas

[23] Cf., por ejemplo, A. Skowronek, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1970) 57 (sobre K. Barth); E. Jüngel, *Das Sakrament - Was ist das,* en E. Jüngel y K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?* (Friburgo 1971) 11-35.

preguntas no es lícito recurrir, como se hace con demasiada frecuencia, a deducciones lógicas. Como en otros muchos casos, aquí se pueden constatar histórico-lingüísticamente algunos hechos; pero no es posible presentar una lógica razonable y concluyente de la evolución. Esto se olvida con frecuencia en lo que se refiere a la historia del concepto de sacramento. Teniendo en cuenta los resultados de las investigaciones realizadas hasta ahora (sobre los que vamos a hablar inmediatamente), no se logra rechazar por completo la idea de que aquí, especialmente en el caso de *sacramentum,* se dan circunstancias parecidas a las que ya conocemos —con mucha más claridad, pero con no menor desconcierto— en el caso de *missa* o de πρόσωπον (persona)[24]. Ver conjuntamente la historia de estos términos *y lo que propiamente* quieren designar podría recordarnos de qué son capaces el lenguaje vivo y los conceptos teológicos más allá de toda presunta lógica. Esto relativiza cualquier resultado de los estudios realizados en el campo de la historia de los términos y conceptos; pero manifiesta a la vez el carácter ineludible de tales resultados, ya que el lenguaje es vida.

La visión de conjunto que vamos a ofrecer pretende iluminar históricamente el origen de *nuestro* concepto «sacramento» en cuanto aplicado a aquellas realizaciones vitales de la Iglesia que reciben este nombre de modo especial; por eso estaría justificado estudiar primero el término y concepto *sacramentum;* y tal procedimiento sería, quizá, el más razonable en la investigación histórico-dogmática que se interesa por el uso lingüístico. Sin embargo, por razones de brevedad nos hemos decidido a presentar lo que es decisivo para nosotros, estructurándolo de la forma que se verá; en otro caso hubiera sido imposible evitar repeticiones.

a) Μυστήριον en el griego clásico y en el helenismo.

Quizá es muy significativo el hecho de que la palabra μυστήριον es misteriosa incluso etimológicamente[25]. Todavía no hay unanimidad definitiva en lo concerniente a su origen, aunque pudiera ser la explicación más probable la que lo deriva de μύειν = cerrar (los labios, la boca). En cualquier caso, μυστήριον aparece desde el principio acuñado nítidamente como concepto específicamente religioso. El empleo de esta expresión en el griego clásico y en el helenismo se puede resumir del modo siguiente. Por el contexto en que escribimos, mencionamos primero el

[24] Para *missa,* cf. J. A. Jungmann, *Messe* I: LThK 7 (1962) 321, con la bibliografía citada. Para *prosopon-persona,* cf. MS II/1, 392-411, 431-441; MS II/2, 716-736; cf. además la Cristología III/1.

[25] Exponemos la historia de los términos y conceptos aprovechando sobre todo la síntesis que ofrece G. Bornkamm, *Mysterion:* ThWNT IV (1942) 809-834. Cf. además los artículos correspondientes en LThK y RGG, con la bibliografía citada en cada caso. También intercalamos eventualmente observaciones personales en la medida en que lo permite el espacio de que disponemos.

concepto *cultual* de misterio; se usa casi exclusivamente en plural y designa los «cultos de los misterios», más exactamente, la celebración cultual en conjunto y, dentro de ella, especialmente la iniciación. Estos misterios prometen u otorgan a los iniciados la salvación (σωτηρία). Constituye un elemento esencial el hecho de que a los iniciados se les impone una obligación absoluta de guardar secreto, de modo que en los misterios se da básicamente una separación entre iniciados y no iniciados. El precepto de guardar secreto no impide expresar la esperanza en el más allá, que los misterios infunden a los iniciados, ni manifestar los mitos cultuales de los dioses místéricos, sino que se refiere a los acontecimientos y ritos específicos que tienen lugar en la misma celebración de los misterios —sobre todo, porque éstos eran concebidos como encuentro con la divinidad—, así como a la interpretación de los mismos.

La terminología de los misterios aparece también en la *magia,* y el término se aplica a la misma acción mágica, a la fórmula y a los medios usados por el mago. «Misterio» se emplea también en la *filosofía,* donde se halla introducido de forma refleja desde Platón. Aquí el elemento decisivo no está ya tanto en el culto cuanto en la doctrina. La conexión entre ambas acepciones estriba en la preocupación común de contribuir a la visión de lo divino y, con ello, a la divinización. El conocimiento o contemplación de que aquí se trata abarca, de acuerdo con la concepción y el lenguaje de entonces, mucho más de lo que hoy nos podría parecer a primera vista. Es significativo para lo que aquí nos interesa el hecho de que en Platón todavía se puede hablar de una copia de la terminología que, en última instancia, expresa el esfuerzo humano-filosófico (aunque en el sentido elevado de Platón). Más tarde, especialmente en la época neoplatónica, se entremezclan más las (antiguas) doctrinas de los cultos místéricos y la filosofía; ambas llegan a una cierta unidad.

Hay que señalar, por último, un uso lingüístico *profano.* A partir de la acepción religiosa (que nunca desaparece por completo), μυστήριον pasa a designar el secreto íntimo, el secreto familiar o cualquier otro secreto privado y, finalmente, el secreto en general. Esta acepción es relativamente poco frecuente. Tal vez sea importante ver que el curso de la acepción va, como se ha expuesto, de lo religioso-cultual a lo profano-general, y no al contrario; el concepto religioso conserva su peso específico.

En la *gnosis* se efectúa después una reinterpretación de los misterios, acomodándolos al mito del hombre celeste. Este mito de salvación determina ahora la concepción de los μυστήρια. Por eso los μυστήρια se entienden ahora como algo global, acentuando naturalmente el oculto mundo celeste del más allá y el origen y salvación del hombre. Dado el sincretismo típico de la gnosis, no debe sorprendernos ver que μυστήρια se aplica aquí a los libros sagrados, a los ritos y a los conjuros lo mismo que a las doctrinas.

b) Μυστήριον en el Antiguo Testamento.

Sobre el trasfondo que ofrecen el griego clásico y el helenismo aparece con una luz característica el empleo de μυστήριον en el AT. Desde un punto de vista puramente teórico, μυστήριον sólo podría aparecer, por razones obvias, en los libros del AT escritos originalmente en griego (Sab y 2 Mc) y en la versión de los LXX. Ahora bien, es curioso que, en la versión de los LXX, el término no aparece distribuido por todo el AT, sino sólo en los escritos procedentes del período helenístico, es decir, en Tob, Jdt, Sab, Eclo, Dn y 2 Mac, y además muy raramente (alrededor de veinte veces en total). No sorprende gran cosa que μυστήρια (en plural) aparezca referido al culto mistérico, condenado en la Sagrada Escritura y, por extensión, a todo culto idolátrico. Por lo demás, es significativo que los rabinos introdujeron después en el hebreo el término μυστήριον como extranjerismo, cosa que aconteció también en el latín (*mysterium* se encuentra ya en Cicerón). Junto al uso citado aparece también el significado profano descrito anteriormente: los planes secretos del rey, los secretos de guerra, los secretos del amigo y luego el diálogo confidencial así como el círculo de enterados y el mismo asesoramiento se denominan eventualmente μυστήριον, pero sólo en los escritos compuestos muy tardíamente.

Más importante es el pasaje de Sab 6,22, porque recoge concepciones mistéricas, al menos en la forma de hablar. La instrucción sobre el origen y esencia de la sabiduría se redacta como revelación mistérica. De todos modos, no es posible pasar por alto las diferencias esenciales en relación con el uso greco-helenístico: la sabiduría (los misterios de la sabiduría) se proclama públicamente «desde el principio de la creación», de manera que, con respecto a ella, no hay, o no debe haber, no iniciados. Nada se dice tampoco de los ritos cultuales ni del mito de la salvación. La posesión de (los misterios de) la sabiduría no es en última instancia fruto del esfuerzo humano; más bien es comunicada por el mismo Dios como don a quienes la invocan y se abren a ella (cf. Sab 6-7; 8,19-9,18).

En el libro de Dn aparece un aspecto nuevo, el escatológico. En determinados pasajes de ese libro, μυστήριον tiene el sentido de un secreto escatológico; es anuncio velado de los acontecimientos futuros determinados por Dios. Para nuestro tema interesa tener en consideración los elementos siguientes: lo escatológico se revela velado bajo imágenes alegóricas; desvelamiento e interpretación provienen exclusivamente de la libre disposición de Dios. El es sencillamente «el revelador de los secretos», título que aparece como un nombre de Dios (cf. Dn 2,28.29.47). Existe siempre una relación, incluso en la forma lingüística de las afirmaciones, entre secreto (μυστήριον; μυστήρια) y acontecimiento de revelación (ἀποκαλύπτειν). Finalmente hay que advertir en Dn la mediación humana, dispuesta por Dios, en la revelación de los misterios (cf. 2,27-30.46-48).

De *Qumrán,* en la medida en que nos ha sido posible comprobarlo, se puede decir en esencia lo mismo que del AT tardío [26].

En la *apocalíptica* encontramos una cierta relación y consonancia, más estrechas, con los cultos místéricos y la gnosis. Pero tampoco esta vez se ha de pasar por alto lo que se impone como peculiar: los misterios no tienen relación aquí con el destino de la divinidad misma, sino con lo que ésta dispone y determina. Además no se entiende como divinización la recepción de los misterios. En cambio, aparece la orientación a la revelación escatológica.

Retengamos, pues, que sólo en dos pasajes del AT (Sab 6,22 y Dn 2) tiene μυστήριον un contenido significativo interesante para nuestro estudio.

c) Μυστήριον en el Nuevo Testamento.

Teniendo en cuenta los resultados que hemos logrado recopilar acerca del uso de μυστήριον en el griego clásico, en el helenismo y en el AT es posible observar algunos aspectos interesantes en el NT. En primer lugar, μυστήριον también aparece aquí en pocos pasajes; además, los verdaderamente importantes de entre ellos son de tal naturaleza que apenas se puede conseguir expresar con claridad lo que en última instancia quieren decir. Advirtamos también inmediatamente que, según los resultados de la investigación, no parece posible sostener que los pasajes del NT a que nos referimos aquí provengan del uso veterotestamentario analizado o constituyan un ulterior desarrollo del mismo; el empleo de la expresión μυστήριον es bastante autónomo. Hay que tener presente desde luego el hecho de que los autores respectivos han considerado el vocablo especialmente útil para sus objetivos.

También en este punto nos limitamos a recoger lo más importante para nuestro tema; aquí no se puede exponer exhaustivamente toda la temática concerniente al concepto de μυστήριον en el NT [27].

En los evangelios sólo aparece μυστήριον en la enigmática sentencia de Jesús en Mc 4,11s y par. (Mc: μυστήριον; Mt y Lc: μυστήρια), y tal sentencia se sustrae a todo intento de aclaración; el término designa «el misterio del reino de Dios» en conexión con la parábola del sembrador, es cierto, pero entendido evidentemente en general. El μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ es, en última instancia, el mismo Jesús en cuanto Mesías. Este μυστήριον (Mc) o su conocimiento (Mt y Lc) es o está dado (δέδοται) a los discípulos; constituye un regalo de gracia (¡pasivo

[26] Cf. E. Vogt, *Mysteria in textibus Qumran:* «Bibl.» 37 (1956) 247-257; B. Rigaux, *Révélation des mystères et perfection à Qumrân et dans le Nouveau Testament:* NTS 4 (1957-58) 23-262; R. E. Brown, *The Pre-Christian Concept of Mystery:* CBQ 20 (1958) 417-443; J. Gnilka, *Die Verstockung Israels:* StAuNT 3 (Munich 1961) 177-179.

[27] Además de la bibliografía mencionada aprovechamos también los comentarios a 1 Cor, Col y Ef; espec. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf ³1962); J. Gnilka, *Der Epheserbrief:* HThKNT X/2 (Friburgo 1971).

teológico!) de Dios (Padre) y no es, por tanto, resultado de un esfuerzo humano, de la clase que fuere. No es inoportuno recordar aquí el himno de alabanza de Jesús (cf. Mt 11,25-30 par.). También hay que advertir que el μυστήριον tiene carácter de opción (de juicio) y que por eso se ha de entender como una interpelación para decidirse a creer. No nos equivocamos al decir que este conjunto de afirmaciones contiene en alguna medida lo que, según Mc 1,15, manifiesta el mismo Jesús: en él y por él ha llegado el reino de Dios a aquellos a quienes Jesús ha sido enviado (en último término, a *todos* los hombres, puesto que lo fue también a los pecadores), a los que reciben su palabra y lo reciben a él porque les ha sido dado. Notemos también aquí el carácter de realidad propio del misterio realizado y dado a conocer, la realidad del acontecimiento del misterio que se revela y se comunica *como tal,* de modo que la *forma* de realidad (si se puede expresar así) es precisamente la de Jesús, la de su persona, su vida y su obra [28].

Los escritos paulinos y deuteropaulinos desarrollan plenamente la línea esbozada en los evangelios: μυστήριον aparece aquí en estrecha relación con el kerigma Cristo, como identificado con él y desarrollado teológicamente de acuerdo con tal relación. Cristo Jesús es *el* μυστήριον τοῦ θεοῦ, *el* misterio de Dios (del Padre): Col 2,2; cf. 1,27; 4,3; también 1 Cor 2,1 (comparado) con 2,7; además, la perícopa entera de 1 Cor 2, 1-16; Ef 3,3ss; 1 Tim 3,16. La fuerte vinculación existente entre μυστήριον y kerigma de Cristo está expresada con especial plasticidad y concreción, especialmente en el λόγος τοῦ σταυροῦ (cf. 1 Cor 1-2). Allí se halla lo que en última instancia es decisivo.

Habrá que explanar más el contenido del concepto μυστήριον que acabamos de esbozar. Sin embargo, antes vamos a exponer rápidamente la otra acepción, más general, de μυστήριον en el NT. En efecto, en determinados pasajes, el término no expresa exclusiva, directa e inmediamente la revelación salvífica de Cristo y, por tanto, no se identifica sin más con el kerigma de Cristo. Esto se puede aplicar, por ejemplo, a 1 Cor 14,2 y al fenómeno de la glosolalia citado allí. En relación intrínseca con el misterio de Cristo, puesto que forma parte de él, se halla evidentemente el misterio de Israel descrito en Rom 11,25ss y, particularmente, el de su salvación (escatológica). Algo semejante se puede decir de la resurrección de los muertos según 1 Cor 15. No obstante, al exponer el misterio Cristo tendremos también en cuenta los aspectos importantes para nuestro tema que contienen estas perícopas y otras semejantes. Tampoco es necesario estudiar con detalle aquí el uso apocalíptico de μυστήριον (cf., por ejemplo, 2 Tes 2,3ss; Ap 17,5.7).

Los pasajes que llaman enfáticamente *el* μυστήριον de Dios a Cristo y a la acción salvífica de Dios en él y por él se hallan principalmente

[28] En conjunto, aquí se hallan ya evidentemente los elementos decisivos que justifican bíblicamente la expresión teológica «Cristo, sacramento del encuentro con Dios».

en 1 Cor, Col, Ef (cf. también Rom 16,25ss). Aquí sólo presentaremos un resumen de los datos exegéticos, basándonos también en aquellas afirmaciones neotestamentarias que contribuyen a esclarecer objetivamente las perícopas que tratan específicamente del *misterio*. De momento podemos decir que el μυστήριον es la historia preparada en Dios, Creador del universo, mantenida inicialmente oculta y llevada a su cumplimiento en Cristo Jesús al llegar la plenitud de los tiempos. Por consiguiente, en cuanto *misterio* de Dios, esta historia abarca la creación, la redención y la plenitud escatológica; estas dos últimas disposiciones salvíficas estaban ya preparadas antes de la creación del mundo, pero antes de los *eones* permanecían ocultas en el Dios creador. El mismo Dios lleva a cabo el *misterio* y lo revela al realizarlo. No es, pues, un acontecimiento intramundano que surja ya de la «autonomía» concedida originariamente al hombre y al mundo en la creación. Más bien se ha revelado y actúa como un acontecimiento que trae algo realmente nuevo proveniente de Dios [29]. Se efectúa *en* el mundo e incluso *mediante* la inclusión de lo creado, y hasta de lo creado deforme (encarnación en la carne del pecado, cruz, muerte), en el μυστήριον concreto; con todo, es un acto de la gracia y del poder del mismo Dios (del Padre), que lo ha dispuesto con una libertad incomprensible, de manera que ni siquiera es posible presentirlo (cf. 1 Cor 2,7ss). No se trata de un enigma que se desvanece cuando se resuelve y cuyo carácter de misterio cesaría y desaparecería con la revelación y la realización. Sucede más bien que el misterio se revela *como tal*. Esto es exactamente lo que se subraya en 1 Cor 2, donde Pablo describe el μυστήριον de Dios de forma muy concreta: se proclama con poder y eficacia, se reconoce mediante la fe y se acepta en el λόγος τοῦ σταυροῦ, en la cruz del Κύριος τῆς δόξης. *Esto* constituye la sabiduría de Dios. Por consiguiente, no es posible «escuchar» (es decir, reconocer, aceptar y gustar) la realidad que abarca todo —Dios y el universo con los hombres y la historia entera— sin recibir (es decir, sin creer *y* realizar y vivir creyentemente) esta sabiduría de Dios en el Espíritu de este Dios (cf. 1 Cor 2,10-16), la sabiduría revelada y realizada como μυστήριον en la cruz del Señor. Sólo aceptando y recibiendo en la fe este μυστήριον se «comprende» en qué consiste la condición creatural del universo y su último destino, qué es el hombre y cuáles son la realidad y el sentido real de la acción divina en el mundo, es decir, de la «historia»; en una palabra: qué es lo que Dios nos ha destinado y comunicado como regalo de gracia (cf. 1 Cor 2,12 en el contexto de los cap. 1-2; Mc 4,11 par.).

[29] Sin embargo, no debería olvidarse precipitadamente que también forma parte del único misterio de Dios la creación en cuanto acción originariamente divina, acción que constituye el principio y que *persevera* (cf. Gn 1,1 y Jn 1,1-18 y la evidente doctrina teológica de este pasaje). Con ello no se niega naturalmente que en el NT, especialmente en Col y Ef, la acción de Dios expresamente *salvífica,* que es lo nuevo, está en el primer plano del interés y de la predicación. Sin embargo, la carta a los Efesios, por ejemplo, no conoce ni acepta más Dios salvador que el Dios creador (cf. espec. Ef 3,9 y *passim*).

Forma también parte de este μυστήριον el hecho de que *está* realizado por Dios (Padre) en Cristo Jesús (cf. el uso constante de formas de aoristo, por ejemplo, en Ef 1 y 3), pero de tal manera que a la vez debe actuar *todavía* (cf. Ef 3,10 y 2,11-22). Tampoco en *este* sentido equivalen su revelación y realización a su supresión y eliminación o acabamiento. Efectivamente, no se dice que lo que en otro tiempo *fue* μυστήριον está ahora revelado, constituye una realidad y, en *este* sentido, *ya no* es μυστήριον. Sucede más bien que el μυστήριον antes oculto en Dios es *ahora* un μυστήριον revelado y, por su misma naturaleza, tiene que continuar siendo revelado (es decir, proclamado con poder y eficacia) y realizado precisamente *como lo* (ya) *revelado y realizado* (recuérdese de nuevo el aoristo) para que sea así eficaz: es constitutivo de este μυστήριον la existencia de una οἰκονομία, dispuesta por el mismo Dios, en la que tal misterio está *como* ya revelado y realizado y todavía en espera de su consumación.

Este es el punto exacto en el que aparece la Iglesia con su naturaleza peculiar. Ella es, efectivamente, la plenitud de las riquezas de Cristo *(Col 2,3), trasladada ya (¡aoristo!) a la esfera de los poderes celestes* (cf. Ef 3,10; 2,6, con el sentido que allí tiene) en cuanto *misterio* que está (ya) revelado y que, sin embargo, todavía ha de actuar y ser eficaz. Lo que Dios ha revelado al efectuar esto *es* la Iglesia, y ella tiene que *ser, proclamar y comunicar* esto, precisamente, como *misterio* que ya es real y está realizado en ella, pero que todavía ha de ser revelado al mundo y a las potestades. Resumiendo, podríamos decir que la Iglesia es el *misterio* de Dios *encarnado* en el acontecer histórico concreto; ahora, en el «tiempo de la Iglesia», el *misterio encarnado así* tiene que ser algo que *se ha de revelar y realizar;* en la culminación escatológica definitiva será la herencia y propiedad inagotables de Dios o del Padre (Ef 1,14), sobre la base del crecimiento de toda la edificación en Cristo (Ef 2,20ss) y de la plena recapitulación de todas las cosas en la cabeza, Cristo Jesús (Ef 1,10), para pleno gozo de la Iglesia (cf. Jn 15,11; 16,24; 17,13; 10,10) y gloria de Dios Padre (Ef 1,14; cf. 1 Cor 15,24-28).

Es importante advertir que Ef y Col (cf. aquí especialmente Ef 3, 1-12) atribuyen de hecho una función especial a la Iglesia en el *único misterio* de Dios que lo abarca todo. Ello forma parte esencial —cosa que es decisiva— de la incomprensibilidad del *misterio* de Dios (cf. 1 Cor 1,17-2,16) o, lo que es equivalente, de su insondable riqueza (Ef 3,8), y se debe al mismo beneplácito único de Dios (cf. Ef 1,19; 3,10ss). En cuanto misterio realizado y cumplido en Cristo, la Iglesia —formada de judíos y gentiles (cf. Ef 2,11-19), situada al lado de Cristo como su σῶμα (Ef 1,23) y πλήρωμα (Ef 1,23; 4,13) y contrapuesta con él al mundo y sus potestades (cf. Ef 3,9)— ha recibido la suerte (cf. Ef 1,11) de ser el *misterio* de Dios y de tomar a su cargo la revelación y realización del mismo, y, por disposición divina, tiene que cumplir dicha tarea junto con Cristo y en dependencia de él (¡como su σῶμα!). Desde entonces, y puesto que Cristo Jesús ha cumplido su obra histórica e his-

tórico-salvífica (cf. la constante insistencia en la pasión y cruz de Jesús) y se *ha* formado la Iglesia, Dios ha abierto un *ahora* (cf. el νῦν de Ef 3, 10) fundado de forma nueva: el tiempo de (actuación de) la Iglesia como *misterio único* de Dios (Ef 3,9), como misterio revelado y que se ha de revelar frente al mundo, como misterio realizado y que se ha de realizar, sin que Dios (Padre) y Cristo cesen por su parte de continuar libre y soberanamente el misterio comenzado por ellos (cosa que no debería olvidarse) [30]. A la Iglesia se le «ha otorgado la suerte» (cf. Ef 1,11 junto con 3,9s), es decir, ha recibido participación, ha sido hecha *partícipe* del *misterio* de Dios en el sentido que acabamos de indicar. Parece evidente que esta concepción constituye el punto de arranque legítimo y cristiano y la fundamentación de la categoría de sacramento (que se elaboraría más tarde) en su sentido pleno; pero el tema se expondrá después con mayor claridad.

Todavía hay que advertir un aspecto ulterior. La οἰκονομία del μυστήριον, tal como, de hecho, ha sido dispuesta y realizada libremente por Dios, no se refiere sólo a la Iglesia (que en Ef es, evidentemente, la Iglesia universal), sino que, «junto» a ella, incluye también la tarea encomendada al creyente individual o a creyentes individuales. Esto ha de aplicarse en primer lugar al quehacer de Pablo, como ponen de manifiesto la teología y la forma de hablar de Col y Ef (cf. Col 1,23-29; Ef 3). A él se le ha otorgado este «encargo especial de la gracia de Dios» (Ef 3,3) para predicar a los demás (3,2 con 3,7s) [31]. Mas en el mismo sentido se citan también los «apóstoles y profetas (del Nuevo Testamento)» (cf. Ef 2,20; 3,5; Col 1,6ss.23-29). Se puede recordar además el *nosotros* (cf. 1 Cor; Col y Ef, *passim*), entendido de muchas maneras, que no conoce una existencia y un quehacer cristianos uniformados e igualitarios, sino que se configura en funciones y servicios específicos más allá, por decirlo así, de la condición cristiana «común» (cf. Ef 4,1-16). A este propósito hay que notar que todo miembro de la Iglesia tiene su puesto propio y totalmente personal y que, sin embargo, se puede comprobar la existencia de funciones especiales, o de grupos de funciones especiales, determinadas.

Vamos a tratar, por último, de la finalidad del *misterio* y, consiguientemente, de la naturaleza y misión de la Iglesia. La culminación del uni-

[30] Esto debería tenerse muy en cuenta, sobre todo con vistas a la sacramentología que se ha de elaborar. Con demasiada facilidad se hace a veces el reproche indiscriminado de que es injusto recurrir a los sacramentos o a la Iglesia porque de este modo se atribuye un *alibi* a Dios. Ef 3,1-12 afirma con toda claridad la soberanía de Dios y, sin embargo, dice que él (!) quiere revelar y realizar el misterio *mediante* la Iglesia (y, por tanto, no sin ella). La cuestión del esclarecimiento (teológico-ontológico) de esta «cooperación» es un problema distinto, que está sin resolver, pero que no por ello invalida la doctrina originaria del NT.

[31] No es necesario estudiar aquí con más detalle el hecho de que, según Ef 3,1-11, al apóstol Pablo se le encomendara una misión absolutamente única con respecto al misterio de Dios y, por tanto, a la Iglesia; esto no quiere decir que *sólo él* tuviera una tarea única.

verso (cf. Col 1; Ef 3,9), la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1,10) y la llegada definitiva y gloriosa a la casa del Padre (cf. 1 Cor 15,24-28; Col y Ef) son futuro escatológico (cf. ya Ef 1,10). A pesar de la revelación y realización efectuadas en el acontecimiento Cristo (que son insuperables en *este* sentido), la δόξα continúa oculta en él (cf. Col 1, 27; 2,3). Lo que Cristo ha realizado en sí mismo como obra suya en favor de la Iglesia (Col 1,18ss; Ef 1,17; 2,14ss; 5,25) sigue siendo *tarea* de ésta; es decir, la Iglesia tiene que cargar sobre sus hombros (cf. 1 Cor 1,17s.26; 2,8.12-16) y que consumar la misma obra de Cristo; tiene que perseverar en las θλίψεις (cf. Col 1,24s; Ef 3,13) con esperanza, cierto que ahora se apoya ya en el misterio de Dios Padre realizado en Cristo. También habrá que tener en cuenta a lo largo de nuestra exposición este aspecto escatológico del misterio único de Dios, su actualización de la cruz.

Terminamos provisionalmente estas sumarias consideraciones sobre μυστήριον en el NT recapitulando los datos más importantes. Puede ser importante para los problemas concernientes a la historia del vocablo, del concepto y de la teología el hecho de que los escritos neotestamentarios, cuando expresan el acontecimiento Cristo mediante el término μυστήριον, no parten de un significado que exista previamente, que esté ya fijado con precisión y se preste, por eso, espontáneamente para tal aplicación. Es cierto que dicho término debe de haber tenido algo para que se le considerase el apropiado. Sin embargo, se ha de sostener que fue, evidentemente, la experiencia y la predicación del acontecimiento Cristo la que introdujo en la palabra y en el concepto lo que ahora hemos logrado extraer de él laboriosamente. Tampoco se puede olvidar a este propósito que también se emplearon otros términos y múltiples fórmulas para proclamar, entender y expresar el mismo acontecimiento. Se partió, efectivamente, de los sucesos presenciados y, por eso, históricos de Jesús. *Estos* son, en principio, lo que luego se reconoce (¡sin comprenderlos nunca por completo!) y se formula verbalmente. Este es otro aspecto que también se ha de tener siempre en cuenta para entender la evolución del concepto μυστήριον como concepto *sacramental.*

Puesto que se contaba con la palabra y concepto μυστήριον y su significado no se había fijado taxativamente, es comprensible que, sin romper la unidad, el mismo término se aplicara también a aspectos particulares de lo que en el NT se llama μυστήριον en plenitud. Así, 1 Cor 15,51 llama μυστήριον a la resurrección de los muertos en cuanto que constituye «un aspecto parcial» del único misterio salvífico; del mismo modo se aplica dicho término a la salvación de judíos y gentiles o a la salvación escatológica de Israel en Rom 11. Aquí se encuentra la clave neotestamentaria del hecho, que se estudia más adelante, de que pronto se dará el nombre de μυστήριον a cada uno de los acontecimientos particulares de la vida y la obra de Jesús en los que él se reveló y actuó como Mesías. Por lo demás, lo mismo sucede con εὐαγγέλιον, que en el NT se identifica materialmente con el μυστήριον único que acabamos

de describir. Así se puede comprender también con más facilidad cómo evolucionó la palabra μυστήριον, y, de significar «actuación misteriosa de Dios encaminada a la salvación», pasó a designar también el *«anuncio* de la salvación». Esto no es sólo (o no es propiamente) un ulterior desarrollo más bien lingüístico-conceptual, sino que se basa en la cosa misma. En efecto, el *misterio,* la realidad y acción de Dios se ha de predicar para suscitar la fe, y esta predicación con poder y eficacia contribuye a la realización, la correaliza [32].

Recordemos, en suma, lo siguiente: μυστήριον es un concepto poco frecuente en el NT; su significado peculiar deriva del acontecimiento salvífico concreto, sin que se descubra relación alguna con los cultos mistéricos [33]. Las explicaciones anteriores permiten comprender lo que revela la historia ulterior del concepto: siempre que se ha de mencionar la obra entera de Dios en Cristo y por él o un aspecto esencial de la misma —incluso cuando se trata de su realización en el tiempo de la Iglesia y con la participación de ésta— puede emplearse el término μυστήριον; pero siempre queda por precisar qué quiere manifestar y expresar esta palabra, si es que aparece, en el lugar de que se trata. Tampoco se debe olvidar que el término se sigue usando con los otros significados explicados; por consiguiente, la ulterior historia del concepto continúa plenamente abierta. Vamos a estudiarla ahora brevemente.

d) Significado de μυστήριον y *sacramentum* en la patrística primitiva.

Carecemos todavía de las oportunas conclusiones y, sobre todo, de investigaciones globales y detalladas en torno al contenido lingüístico y semántico de μυστήριον, al igual que de *sacramentum* en la patrística [34]. No obstante el valioso trabajo realizado, continúan sin respuesta preguntas decisivas. La mayoría de los resultados científicos existentes se basan en trabajos que se concibieron partiendo, consciente o inconscientemente, de un concepto de sacramento fijado de antemano, tardío y estrecho: del concepto que, a partir de su fijación en la baja Edad Media, se elabora para aplicarlo a los ritos que hoy llamamos especialmente sacramentos.

De nuevo hay que recordar sumariamente que *hasta hoy* no se ha

[32] Cf., por ejemplo, las frases en forma de himno que sobre el misterio contiene 1 Tim 3,16.

[33] «En conjunto, misterio es un concepto poco frecuente en el NT; en ningún pasaje permite descubrir relaciones con los cultos de los misterios. Donde tales relaciones son perceptibles (por ejemplo, en los textos sobre los sacramentos), no se encuentra el concepto; donde se encuentra éste faltan aquéllas» (G. Bornkamm, ThWNT 4 [1942] 831).

[34] Para lo que sigue, cf. los correspondientes artículos en LThK, RGG y ThWNT; además, A. Kolping, *Sacramentum Tertulianeum* (Münster 1948) y la bibliografía citada en cada uno de estos trabajos. En los lugares correspondientes se mencionan otras obras.

logrado dar una definición clara e incontrovertida de μυστήριον y *sacramentum* ni de sus equivalentes en las lenguas posclásicas y modernas. Sin embargo, esto se puede aplicar en mayor medida a los primeros tiempos de la Iglesia. En dicha época tienen ambos vocablos una pluralidad de significados y matices que, debido a las múltiples posibilidades de traducción, se oscurece casi siempre en nuestras lenguas y, por eso, fácilmente pasa inadvertida. Mas si no prestáramos suficiente atención a esto, incluso al describir la gama de significados se nos escaparían fácilmente las conexiones internas existentes entre los «distintos» contenidos particulares que se han de enumerar. Como es natural, aquí nos interesa principalmente seguir la línea histórico-teológica del origen del concepto específico de sacramento; pero ello no autoriza a ignorar la complicada interrelación de este contenido conceptual con otros que no se han de analizar aquí. En este sentido debe entenderse también la estructura de la presente visión de conjunto, que no persigue objetivos histórico-dogmáticos en el campo de la patrística ni histórico-lingüísticos, sino que, como corresponde al tema de esta sección, se interesa por la eclesiología. De aquí que, por los motivos que luego se verán, únicamente estudiemos con detalle la patrística primitiva.

α) Μυστήριον. El uso de *misterio* en los tiempos inmediatamente posapostólicos de la Iglesia primitiva presenta en principio el mismo cuadro que hemos hallado en la Sagrada Escritura. De hecho, la palabra se emplea muy poco y no es posible constatar un significado fijo que desemboque, por ejemplo, en nuestros «sacramentos». Puesto que faltan estadísticas completas, de momento no se puede emitir un juicio sobre la prevalencia de un determinado significado. El análisis del contenido conceptual (en la medida en que se puede determinar con seguridad) que *misterio* tiene en cada uno de los (¡pocos!) pasajes particulares permite descubrir algunas líneas cuyos primeros principios se hallan en el NT (y en el AT) y que después manifiestan también influjos que más bien provienen de fuera.

En las obras de los primeros escritores cristianos, *misterio* aparece primeramente, casi siempre en plural, como término técnico para designar los cultos mistéricos paganos o las reprobables doctrinas secretas, sobre todo de los gnósticos. Este uso da ocasión, especialmente en las obras apologéticas, para comparar y contraponer lo específicamente cristiano a las doctrinas y ritos del gnosticismo filosófico-religioso y de los cultos mistéricos. No está determinado si en la misma época era ya corriente *dentro* de la cristiandad —es decir, en la catequesis cristiana, en la liturgia y la teología— un uso análogo del término o incluso la forma de pensar y concebir autónoma no originariamente bíblica. Parece que el concepto fue adquiriendo importancia creciente en el lenguaje cristiano con lentitud; el proceso desembocó en aplicaciones más conscientes y cada vez más precisas del concepto. Los motivos de esta tardía evolución, en la medida en que se pueden adudir, radicaron probablemente en

la repugnancia a emplear una terminología específicamente pagano-religiosa y filosófica.

Por lo que respecta al uso específicamente cristiano de *misterio,* el desarrollo indicado consiste en que la palabra, partiendo de significar el *único* misterio de Dios en la actuación salvífica por medio de Cristo, de acuerdo con los escritos neotestamentarios —con 1 Cor, Col y Ef principalmente—, pasa a designar también los sucesos particulares de la vida y la actividad de Jesús en tanto que en ellos se ve efectivamente un significado salvífico especial. En tales casos, *misterio* siempre significa también la acción salvífica concreta de Dios Padre en nosotros por medio de Cristo, cosa que no debería olvidarse, y no únicamente una manifestación enigmática y misteriosa para el entendimiento humano. A este propósito habría que citar la carta de *Ignacio* a los efesios, que en 19,1 llama μυστήριον a la «virginidad de María», a «su parto» y a la «muerte del Señor»; este modo de hablar está basado en las ideas del NT, especialmente de 1 Cor y Ef. Aunque el pasaje pueda contener resonancias del lenguaje gnóstico [35], las restantes afirmaciones de Ignacio aconsejan buscar aquí el contenido neotestamentario de μυστήριον. Lo mismo se puede decir en conjunto de Justino. Mención especial merece IgnMg 9, 1, texto extraordinariamente rico para nuestro tema y sobre el que tendremos que volver más adelante [36]. En efecto, en este pasaje se llama μυστήριον al acontecimiento del «nacimiento de nuestra vida mediante él (Jesucristo) y su muerte»; tal misterio está esencialmente relacionado con el día del Señor; *por medio de él* han llegado los cristianos a la fe, han recibido la fe. La última fórmula (¡aoristo!) alude sin duda al bautismo. En una palabra: aquí hallamos de nuevo en *una sola* frase los aspectos principales del *misterio* descrito en Ef 1,3-14 y 3,1-12.

En este contexto pueden aducirse también aquellos pasajes cuyo verdadero sentido sigue siendo hoy difícil de precisar. Se trata de IgnTr 2, 3 y Did 11, 11. Sea cual fuere su interpretación exacta [37], tales textos relacionan el *misterio* y la Iglesia: parece que conciben la Iglesia, incluso cuando está representada por individuos, como aquella presencia (pasivo-receptora y activo-cooperadora) del μυστήριον de Dios en Cristo que describen ya 1 y 2 Cor, Col, Ef y 1 Tim, y luego también IgnSm 1, 2 y otros pasajes semejantes. El uso poco frecuente del concepto continúa siendo característico en conjunto; lo es también la ausencia total de ver-

[35] Cf. H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen* (Giessen 1929).

[36] G. Bornkamm (ThWNT 831) podría no haber advertido la importancia de este texto. Cf. nuestra ulterior explicación en pp. 108s.

[37] Los textos dicen así: «Es también preciso que los diáconos, ministros que son de los misterios de Jesucristo, traten por todos los modos de hacerse gratos a todos; porque no son ministros de comidas y bebidas, sino servidores de la Iglesia de Dios» (IgnTr 2, 3; traducción de D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* = PA [Madrid ²1965], 468). «En cambio, si un profeta se ha probado que es verdadero y se dedica al misterio mundano de la Iglesia, pero sin enseñar a hacer lo que él hace, no será juzgado por vosotros...» (Did 11, 11; según PA 90).

daderos ecos de las concepciones mistéricas (paganas) y de su terminología, a pesar de que el empleo de ésta habría sido natural en IgnMg 9, 1, por ejemplo.

La concepción (independiente) que el NT presenta del μυστήριον único de Dios da ocasión a otra gama de acepciones, en la que dicha palabra se emplea para designar figuras y acontecimientos tipológicos del AT. Así, la antigua alianza es para Justino εἰς μυστήριον τοῦ χριστοῦ [38]. Μυστήριον es, en este sentido, sinónimo, más o menos, de παραβολή, σύμβολον, τύπος. Esta interpretación y el uso correspondiente se conservará durante siglos, lo mismo que ocurrirá con *mysterium* y *sacramentum* en la lengua latina. En la primera época, tal acepción pone en primer plano el carácter de acontecimiento: las personas o acontecimientos salvíficos veterotestamentarios eran ya ciertas *realizaciones* previas del único designio salvador de Dios o de su realización definitiva en Cristo Jesús. El significado de μυστήριον que acabamos de mencionar está muy próximo a otra acepción que prevaleció, sobre todo, en la teología alejandrina. Esta teología se caracteriza en general por su peculiar relación con las ideas gnóstico-neoplatónicas; por eso es comprensible que la categoría de μυστήριον se adoptara en este ámbito cultural de tal modo que las doctrinas o verdades del cristianismo fueran concebidas como misterio o misterios. También esta acepción de *misterio* será de gran importancia para el futuro de la Iglesia. En nuestro mismo idioma se ha conservado la palabra con el sentido de una verdad oculta que sólo se puede conocer y captar mediante la fe. Después de todo esto no puede sorprender que aquí se efectuara el tránsito ulterior del «misterio» al «dogma» de la doctrina cristiana. Sin embargo, tampoco se debería olvidar a este respecto que en la Iglesia antigua era cosa obvia la unidad interna existente entre salvación, vida y doctrina. El Señor es salvador también *como* maestro; y como tal maestro es el portador de la salvación (cf. ya IgnMg) [39]. Como es natural, no se puede pasar por alto que en este caso sólo se desarrolla especialmente un aspecto de la concepción paulina total del μυστήριον. Pero ninguna época de la Iglesia podrá evitar la «unilateralidad» en el conocimiento y valoración del *misterio* incomprensible.

También es digna de especial mención en este contexto la concepción de Orígenes; este autor distingue la magnitud única de μυστήριον (es decir, la triple manifestación del *Logos:* mediante la encarnación, en la Iglesia y en la Escritura) de los μυστήρια, que («únicamente») participan de aquél [40]. Aquí podría presumirse incluso una infravaloración de los

[38] Justino, *Dial.*, 44.

[39] En IgnMg 9,1s es significativa la vinculación interna existente entre «vivir según Cristo Jesús», «vivir según el día del Señor» y «vivir según el misterio mediante el que hemos recibido la fe» «para ser hallados discípulos de Jesucristo, nuestro único maestro» (cf. Mt 23,8).

[40] Cf. H. U. v. Balthasar, *Le mystère d'Origène:* RSR 26 (1936) 513-562; 27 (1937) 38-64.

sacramentos, sobre todo de la eucaristía, frente a la palabra «espiritual» de la Escritura, entre otras cosas.

Hay que aludir finalmente al empleo litúrgico-cultual del concepto μυστήριον y a la terminología de la celebración de los misterios en general. Dista aún de estar plenamente investigado el complejo global de la evolución. Algunas averiguaciones aconsejan ser más bien cautos a la hora de resumir y presentar los resultados. Sin embargo, se puede decir lo siguiente: en la primera época prevaleció absolutamente la repugnancia de los cristianos frente a los conceptos (formales) religioso-paganos; por eso en el mundo de habla griega no se dio inicialmente el nombre de μυστήριον o μυστήρια a los ritos cultuales cristianos. Un ejemplo claro de ello es Justino. Aunque las categorías de misterios tienen gran importancia en sus obras, jamás las aplica a la celebración cristiana misma [41]. Sólo un desarrollo posterior introdujo un cambio de cosas en este campo. Pero dicho cambio no corresponde ya a la época que aquí estudiamos.

β) *Sacramentum.* Nos interesa especialmente la historia inicial de la palabra y concepto de *sacramentum,* por el mismo hecho de que de él deriva nuestro actual término técnico. Esto es notable porque el latín había tomado como préstamo *(mysterium)* el μυστήριον empleado en la Biblia (griega), antes de que se despertara entre los cristianos el interés por este concepto. Por consiguiente, también el mundo de habla latina podría haber conservado μυστήριον-*mysterium.* Se plantea, por tanto, el problema de cuál puede haber sido la razón de que se prefiriera adoptar *sacramentum* como término común para designar aquellas realizaciones vitales de la Iglesia (aun cuando dicha palabra, lo mismo que μυστήριον, haya conservado otros significados durante siglos).

Tratamos primero del significado de *sacramentum* en los clásicos [42] y comenzamos exponiendo brevemente su etimología, que ha podido influir en la acepción cristiana (original y específica) de *sacramentum.* La raíz «sacr-» expresa una relación con lo divino y numinoso; *sacrum, sacrare, consecrare* siempre destacan además el aspecto público y jurídico, mientras que «res religiosa», por ejemplo, significa algo consagrado privadamente. La desinencia «-mentum» designa ante todo el medio o instrumento; por eso, *sacramentum* puede ponerse en lugar del medio que consagra *(sacrat),* o con que uno consagra (sentido etimológico activo), o, con significado etimológico pasivo, en lugar de lo que es o está consagrado *(sacratum, sacrum);* finalmente expresa la acción de consagrar *(sacratio, consecratio).*

Esta significación fundamental, que se descubre en la misma etimología, constituyó el punto de partida o la base para que *sacramentum* se

[41] Cf. A. Kolping, *Sacramentum Tertullianeum,* 105s.

[42] Para lo que sigue, cf. especialmente A. Kolping, *Sacramentum Tertullianeum* (Münster 1948); Chr. Mohrmann, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens:* HThR 47 (1954) 141-152.

convirtiera semasiológicamente en expresión técnica de la jura de la bandera por los soldados. Con este significado aparece como un caso especial de juramento. Tiene alguna relación con el ámbito de lo divino y de lo público y jurídico. Por eso, el *sacramento* es también en este sentido el *medio* de consagración en el acto de prestar y tomar juramento, que se concibe como una consagración. *Sacramentum* puede significar también la suma de dinero que se ha de dejar en lugar sagrado antes de comenzar un proceso civil y que, en caso de perder el proceso, se queda allí para ser empleada. Se trata, pues, por decirlo así, de una ofrenda que viene a implicar una automaldición en caso de infidelidad o de falta de veracidad. Ambos significados, juramento militar y depósito con ocasión de un proceso, se fundan en lo mismo, es decir, en la consagración público-jurídica del juramento mediante una automaldición para el caso de perjurio. Los elementos particulares que resuenan en la etimología y la semasiología permiten comprender el hecho de que la Antigüedad haya usado *sacramentum* en textos que abordan materias de los cultos místéricos o temas semejantes, bien exponiéndolos, bien rechazándolos. Pero aquí no es necesario estudiar más de cerca este aspecto.

Por lo que se refiere al uso cristiano de *sacramentum,* hay que anotar en primer lugar que el vocablo se empleaba en el mundo cristiano ya *antes de Tertuliano,* primer escritor latino que usa multiformemente *sacramentum* como término teológico. En las antiguas versiones (africanas) de la Biblia, *sacramentum* fue palabra usual para traducir μυστήριον. Este hecho es notable porque ya existía el préstamo lingüístico *mysterium,* cuyo empleo fue luego frecuente en la *Itala* y predominante en la *Vulgata* (29 : 16). Hoy es imposible determinar con certeza por qué en la primera época se tradujo μυστήριον por *sacramentum* y no por *mysterium.* La opinión más común aduce que al principio se evitaron absolutamente los extranjerismos (cf. también *verbum* y *sermo* por λόγος, entre otros muchos ejemplos), pero que además se quiso evidentemente evitar μυστήριον (μυστήρια) a causa de su significado específicamente pagano (así como otros términos que sugerían con facilidad una concepción pagano-cultual o algo semejante). De todos modos, parece indispensable tener en cuenta el elemento irracional de una selección «espontánea» de las palabras llevada a cabo por personas carentes más bien de formación, lo mismo que ocurre en otros casos [43].

Las versiones de la Biblia, al adoptar *sacramentum* como traducción de μυστήριον, dan al término un primer contenido cristiano. Así esta palabra habría designado al principio lo que en el tiempo de estas traducciones se entendía por μυστήριον en las correspondientes perícopas de la Biblia. En Tertuliano se descubre un primer uso teológico-cristiano de *sacramentum;* es ya un uso reflejo y hace época. Como es natural, en los pasajes correspondientes de sus obras, el término designa también en principio lo que traducía en las versiones de la Biblia. Pero queda

[43] Cf. Chr. Mohrmann, *art. cit*, nota anterior.

por determinar si no son perceptibles aquí ciertas matizaciones. Además, emplea la palabra en el sentido (clásico) usual en su época, cosa que es natural. Por lo que se refiere a los pasajes que aquí nos interesan, se encuentran la inmensa mayoría de ellos en el marco de la concepción introducida por la Biblia. Así, *sacramentum* designa el plan salvífico divino en general y, dentro de él, especialmente el *ordo personarum* en Dios, en la medida en que tal *ordo* está intrínsecamente relacionado con la *oikonomia salutis* (Tertuliano conserva aquí la expresión griega). Llama *sacramentum (-a)* a los secretos salvíficos ocultos, incluso cuando trata de las *res sacrae arcanae* heréticas. Da también el nombre de *sacramentum* a la salvación mesiánica tal como (y porque) se hallaba veladamente preparada en los acontecimientos y «figuras» de la antigua alianza, según se puede ver en el AT, y tal como luego se manifestó veladamente en los acontecimientos particulares de la vida terrestre de Jesús. Esta acepción extensiva de *sacramentum* (basada ya en 1 Cor, Col y Ef) prepara el camino que condujo a usar *sacramentum* en el sentido de norma de fe y símbolo de fe.

Es necesario citar especialmente la aplicación de *sacramentum* a ritos cultuales. También es decisiva en este punto la traducción de μυστήριον por *sacramentum*. Este uso es anterior a Tertuliano. *Sacramentum* se aplica, de hecho, al bautismo y la eucaristía en tanto que son considerados como acontecimientos salvíficos cultuales. No podemos describir aquí el conjunto de circunstancias, ya que resulta extremadamente complejo; esto habrá de hacerse al estudiar los sacramentos en particular. Para nuestro intento es importante lo siguiente: Tertuliano llama *sacramentum* a la eucaristía en cuanto acontecimiento cultual no sólo porque manifiesta la salvación (cosa que ya se efectuaba de múltiples formas en la antigua alianza), sino también y principalmente porque comunica activamente una participación en la misma.

Aparece, pues, en primer plano el sentido etimológico activo de *sacramentum*. Algo semejante puede decirse del bautismo. De todos modos hay que decir de ambos sacramentos que Tertuliano todavía no ofrece para ellos una «teología de los sacramentos»: no reflexiona sobre la eucaristía y sobre el bautismo para colocarlos luego conscientemente bajo la categoría «sacramento», sabedor de que en ellos hay un elemento común. Efectivamente, tal teología no existe todavía, y Tertuliano tampoco la desarrolla (esto no se realizará hasta Agustín). Por tanto, no puede decirse sin más que *sacramentum* designa en sus obras el bautismo y la eucaristía. Sucede más bien que usa eventualmente este vocablo en relación con los dos «acontecimientos cultuales» citados para destacar en ellos un elemento esencial, sin que se vea con claridad que quiera expresar con tal término todo el contenido teológico que descubre en ellos. Jamás reflexiona sobre ambas acciones salvíficas a la luz de esta categoría y, todavía menos, sobre ambas *en cuanto* «sacramentos». Caer en la cuenta de esto podría ser importante.

En Tertuliano se advierte todavía otra acepción específica de *sacra-*

mentum en el caso del bautismo. En efecto, aplica a las *promesas* (= *sacramentum*) del bautismo cristiano la imagen de la jura de la bandera porque dichas promesas representan una obligación de prestar servicio a Dios.

En Cipriano y en otros escritores eclesiásticos latinos se encuentra aún a grandes rasgos algo semejante a lo que en este punto aportó Tertuliano, sin que sea ya perceptible un desarrollo ulterior *esencial*. Por eso no es necesario estudiarlos aquí. Por lo que se refiere a la naciente teología de los sacramentos, hay que decir que se nutre de múltiples fuentes, si tenemos en cuenta los conceptos que en ella se emplean y las exposiciones que la justifican apologéticamente. En sentido inverso, los conceptos y vocablos empleados también han ejercido luego un influjo creciente como ya es perceptible en Tertuliano, por ejemplo, cuando recuerda de nuevo el significado etimológico originario de *sacramentum*.

En Agustín [44] aparece por primera vez un interés que podríamos llamar *sacramentológico*, aunque siempre se limita casi exclusivamente al bautismo y la eucaristía. En general puede decirse que Agustín continúa aplicando a múltiples realidades *sacramentum* y *mysterium* (sin que haya una verdadera delimitación del uno con respecto al otro); ambos son sinónimo de *figura, prophetia, velamen, allegoria, symbolum*, etc. Dentro del uso general de *sacramentum* hay tres grupos de significados que tienen especial interés para nuestro problema. Así, Agustín llama *sacramenta* a numerosos ritos y acciones salvíficas, especialmente, a los de la antigua y la nueva alianza. Entre estos últimos figuran el bautismo, la eucaristía, la ordenación, la unción, la pascua, pero también la profesión monástica, el símbolo de fe, la Sagrada Escritura, etc. En segundo lugar, *sacramentum* es con frecuencia sinónimo de *figura* o *symbolum*. Finalmente, puede significar el misterio e incluso el dogma cristiano con su carácter de fe y obligatoriedad (en este caso se emplea también, y más frecuentemente, *mysterium*). En conjunto, los usos y significados son múltiples, y no resulta fácil clasificarlos coherentemente.

Sobre el interés sacramentológico de Agustín hay que decir en resumen lo siguiente: él define —con claridad desconocida hasta entonces— el sacramento como un *sacrum signum*, como *signaculum* o *visibile verbum*. De hecho, esta definición de *sacramentum* fue decisiva para la historia posterior de la teología sobre los sacramentos, si bien Agustín sólo analiza propiamente esta «sacramentalidad» con respecto al bautismo y la eucaristía. Sin embargo, el enfoque, los conceptos y la estrechez de perspectivas (no buscada por el mismo Agustín) que entonces se desarrollaron son de gran importancia en el campo de la historia de la teología. Por eso es razonable compendiar, en la medida en que aquí es posible, las afirmaciones de Agustín, decisivas para el futuro (aunque han recibido diversas interpretaciones).

[44] Para lo que sigue, cf. los resúmenes de G. Van Roo, *De Sacramentis* (Roma 1966) 21-35.

La contribución más importante para el futuro es, sin duda, la interpretación y explicación del sacramento como *sacrum signum* o *visibile verbum (sacrum)*. Esto incluye la especificación del sacramento como un signo que, en la celebración cultual, designa, contiene y comunica una cosa santa. Puede ser importante en este contexto advertir que, en Agustín, la interpretación del sacramento como *visibilia verba* en principio no es todavía una verdadera definición *teológica*. Su concepción del sacramento como *signo* se funda más bien en su peculiar postura filosófico-metafísica y hasta gnoseológica. Para él, el signo sólo se puede entender desde este trasfondo. Los signos tienen en común ser *res (significantes)* que hacen presente a la conciencia algo distinto, es decir, la *res significata*. En el caso de los sacramentos son especialmente significativos los «signos dados» *(signa data)* que los seres vivos se intercambian para manifestar y suscitar sentimientos y pensamientos. Este intercambio se efectúa en el hombre mediante el lenguaje y, por tanto, a través del oído y, en menor medida, de la vista; desde esta perspectiva se ha de entender la expresión *verbum visibile*. La palabra es (puro) signo de comunicación a través del oído. Todos los signos restantes son en cuanto tales también palabra *(verbum)*. Si actúan mediante la intervención de la vista, pueden llamarse con toda razón *verba visibilia*.

Ahora bien, cuando Agustín describe los sacramentos como signos, presupone ya la explicación del signo como palabra visible. Sólo una palabra *(verbum)* determinada es capaz de hacer *que* ciertos signos puedan incluso ser y llamarse sacramentos. El *verbum* de que aquí se trata es la palabra estrictamente vinculada a la revelación (salvífica), que entra como parte esencial en los sacramentos en cuanto signos sagrados *(sacra signa)*. Esto permite comprender la definición de sacramento que ofrece Agustín: *signum sacrum* o *sacrae rei signum* o hasta *invisibilis gratiae visibilis forma*. El «elemento» que en el sacramento se contrapone a la palabra entendida *así* es también, consiguientemente, por sí mismo, una *res significans,* un *signum;* sin embargo, sólo se convierte en sacramento con un *verbum* perteneciente al ámbito de la palabra revelada o salvífica. Caer en la cuenta de esto es decisivo para comprender la estructura interna *(elementum-verbum)* del sacramento en Agustín.

Son también interesantes las tesis sobre los sacramentos que citamos a continuación. Agustín exige que el signo tenga una cierta «semejanza» o relación con lo que se ha de significar. Esto, la *res sacramenti,* no siempre se define con claridad; pero en último término es la gracia salvífica que se ha de comunicar o que de hecho se comunica. Tal *res* contiene (o es) lo que en este contexto significan *virtus* y *effectus* (que, por lo demás, no pocas veces son sinónimos de la *res)*. Agustín afirma también que es elemento esencial del sacramento la institución por Cristo o por la «disciplina apostólica». En efecto, en el sacramento actúa el mismo Cristo; es él quien bautiza. El Espíritu Santo produce en el interior el don de la gracia. De este modo se traza ya una dirección deter-

minada a la solución del problema de si es necesaria o no la santidad personal del *minister sacramenti:* la eficacia del sacramento no depende del estado personal de gracia de quien lo administra. Grandes repercusiones históricas ha tenido, finalmente, la distinción que Agustín creyó necesario introducir durante la controversia antidonatista entre el bautismo y sus efectos de gracia; tal distinción se concretó en la doctrina sobre el carácter sacramental.

e) Resultados.

Con frecuencia se dice sin más que en la antigua Iglesia μυστήριον y *sacramentum* se convirtieron en denominaciones fijas de los sacramentos cristianos [45]. Tal juicio es difícilmente sostenible o demasiado global, según han puesto de relieve nuestras observaciones sobre el uso real de μυστήριον y *sacramentum* (en la medida en que aquí nos interesa) en los primeros tiempos de la Iglesia y en los Padres primitivos. Efectivamente, el significado de «sacramento» en *semejante* juicio está tomado precipitadamente y sin garantías de nuestro concepto actual (específicamente cristiano o, más amplio, propio de las ciencias de la religión). En realidad, en el estado actual de la investigación puede decirse que durante los primeros siglos sólo el bautismo y la eucaristía son llamados de hecho μυστήριον o *sacramentum,* según los casos; mejor todavía: la mayoría de las veces se llama *sacramentum* a un aspecto particular de estos «sacramentos»; por ejemplo, al agua, a las promesas bautismales, al pan y vino, etc. Junto al bautismo y la eucaristía, también el matrimonio es llamado eventualmente, y ya desde el principio, μυστήριον y *sacramentum;* pero en este caso, a diferencia de los anteriores, ello se efectúa en un contexto cristológico-soteriológico o eclesiológico. Como pudimos ver, fue la teología de Agustín la que introdujo en este punto un cambio esencial.

Por eso, todavía habría que preguntar ante todo si los cristianos anteriores a Agustín ya percibían y empleaban conscientemente en este contexto μυστήριον y *sacramentum* como una categoría capaz de expresar lo «común», descubierto y elaborado como tal, y precisamente en la línea de lo que se entendió más tarde por sacramentalidad de los sacramentos. Tal cosa presupondría efectivamente que, en alguna medida, ya se había reflexionado expresamente, al menos sobre el bautismo y la eucaristía, en orden a determinar una sacramentalidad «común» y que tal examen se había concretado en el consciente uso común de sacramento. Mas las afirmaciones de las fuentes de que disponemos indican que no ocurrió tal cosa. Cierto que ya no habría de transcurrir mucho tiempo para que apareciera tal interés: apareció con Agustín.

En conjunto, queda por determinar en qué sentido exacto se emplean μυστήριον y *sacramentum* en contexto *cultual.* Por eso tampoco se de-

[45] Así opina, por ejemplo, G. Bornkamm en su artículo *Μυστήριον:* ThWNT 4 (1942) 832; y con él muchos autores.

bería hablar globalmente y generalizando de *«la* celebración cultual cristiana» (como eco de los μυστήρια de los cultos mistéricos); habría que precisar con exactitud. Si se hace esto, se comprueba que, cuando μυστήριον o *sacramentum* se usan en relación con el acontecimiento cultual-«sacramental», en esta primera época se trata casi exclusivamente del bautismo y la eucaristía. Además, queda por estudiar la conexión entre el acto cultual expresado mediante el empleo de estos vocablos y la «obra salvífica» o el «acontecimiento salvífico» que, según la concepción de la Iglesia antigua, tal acto cultual «representaba» o «celebraba». Es ciertamente exacto que, como hemos visto, no pocas veces se llama μυστήρια a una serie de sucesos de la vida de Jesús: origen divino del *Logos,* encarnación, concepción, nacimiento, bautismo de Jesús por Juan, pasión, muerte de cruz, resurrección, glorificación, etc. Pero en tales casos no se piensa en una celebración cultual, sino en los acontecimientos *mismos* (Ignacio, por ejemplo, insiste incluso en lo histórico-real), en su eficacia reveladora y salvífica. Es sintomático que no exista lo que precipitadamente se ha llamado, empleando un plural genérico, «celebraciones (eclesiástico-cultuales) de las obras salvíficas del Señor»; dichas celebraciones se referirían, según se opina, a sucesos particulares de la vida de Jesús (y a eventos similares) y, puesto que a éstos se les llama μυστήρια, podrían recibir el mismo nombre en cuanto celebraciones cultuales. Si se puede hablar de celebración cultual de los cristianos, tal expresión, según las fuentes de que disponemos, sólo puede referirse concretamente al bautismo (con la confirmación) y la eucaristía [46]. Sin embargo, es característico del bautismo y la eucaristía que, cada uno en la forma que le es propia, «sólo» realizan cultualmente el *único* μυστήριον. Y con él se refieren en suma al único acontecimiento Cristo, llamado enfáticamente μυστήριον en el NT, haciendo hincapié en la cruz y muerte y en su fruto (la resurrección), pero considerándolas como obra salvífica (de sentido universal) de Dios Padre en nosotros. Aquí radica lo específicamente cristiano de la celebración cultual según la conciencia de la Iglesia de la época de que aquí se trata. Advirtamos la diferencia total con respecto a las aspiraciones y motivaciones de los cultos mistéricos; pero también se puede recordar, como contraste dentro del mundo cristiano, la intención de la Edad Media en su «representación de los misterios»: se representaban en forma de espectáculo episodios sobresalientes de la vida de Jesús. Es posible que también en los siglos I y II hayan existido los primeros comienzos de la «celebración» del año eclesiástico. Sin duda, se «conmemoran» los acontecimientos particulares de la vida de Jesús como eventos salvíficos; pero esto no constituye (aún) en abso-

[46] No carece de sentido citar así aquí la confirmación, aun cuando en el lugar oportuno habrá que decir todavía algunas cosas sobre la unidad del sacramento (o de los sacramentos) de iniciación. El matrimonio, a pesar de que en el sentido indicado se le llama *misterio* por derivación del misterio Cristo-Iglesia (cf. las reflexiones hechas antes, pp. 84s y el tratado sobre el sacramento del matrimonio), no corresponde a *este* contexto. Volveremos a hablar del matrimonio como sacramento.

luto una «fiesta conmemorativa», sino sólo la conmemoración única del único μυστήριον. Los días de fiesta y conmemoración de acontecimientos particulares aparecen en época posterior y, lo que es más importante, se conmemoran mediante la única celebración de la eucaristía, aunque el «tema del día» oculte que ella es el centro de la celebración.

Si se da la importancia debida a estas observaciones y a otras semejantes, investigaciones más detalladas y hasta enfocadas de forma nueva podrán esclarecer mejor el problema del origen de nuestro concepto de sacramento, estudiando el hecho de que μυστήριον se aplicó a determinadas acciones cultuales cristianas que más tarde se llamaron específicamente sacramentos.

3. *Origen y primeros pasos de la teología sobre los sacramentos en general*

Los resultados anteriores plantean la pregunta, importante para nuestro tema, de cómo se llegó *teológicamente* al conocimiento creyente que se ha expresado en la primera historia de la vida eclesial-sacramental y de su interpretación, así como, en parte, en la historia de los términos y conceptos, y que, aunque laboriosa y fragmentariamente, podemos descubrir en dichas fuentes. En las páginas anteriores se han indicado ya algunos momentos de este proceso. Ahora tenemos que contemplarlos sistemáticamente. Como se desprende de los resultados precedentes, aquí sólo puede tratarse de examinar e indicar de forma general la historia inicial de la comprensión y la teología para conocer la sacramentología naciente. En este contexto, dicha empresa tiene, naturalmente, la finalidad «práctica» de contribuir a la teología sistemática de esta sección de la dogmática.

El hecho ante el que nos encontramos es el siguiente: lo que mucho más tarde se llamará «sacramento» (en un sentido que habrá que describir con más exactitud) existe desde los primeros días de la Iglesia como realización vital de ésta; tal cosa es absolutamente clara en el caso de algunos de estos sacramentos (que finalmente serán siete); en el caso de otros sólo es perceptible después de algún tiempo. «Sacramento», que más tarde será término técnico, comienza a usarse después de algunos siglos —ello es evidente, por ejemplo, en Agustín— para designar determinadas acciones eclesiales, con un contenido tal que se puede decir que constituye una *expresión* técnica en la que en cierto modo se cristaliza progresivamente una teología que reflexiona sobre los (mejor: ¡algunos!) sacramentos como tales. Pero en este momento queda aún por precisar si la expresión técnica formada de este modo quiere expresar *todo* lo que dichas acciones representan en su *totalidad viva.* Mas, por otra parte, la palabra y concepto μυστήριον (y *sacramentum)* existen con un contenido expresamente cristiano desde hace tiempo, es decir, desde la redacción de los escritos neotestamentarios, pero sin que se apliquen

aún con tal contenido a lo que sólo más tarde se llamará sacramento. Se plantea así la pregunta de si estos dos significados, tan distintos aparentemente, tienen alguna conexión intrínseca y en qué consiste tal relación, si se da. Este problema parece de suyo histórico-lingüístico e histórico-conceptual; pero hoy tiene para nosotros importancia especial porque de la solución que se le dé depende el grado de legitimidad *teológica* que se puede reconocer a nuestro concepto actual de sacramento (o, tal vez, a uno que se deba recuperar de forma nueva y con mayor riqueza) partiendo de la Escritura y de la vida misma de la Iglesia: ¿está elaborado nuestro concepto de sacramento de forma teológicamente legítima y ha de conservarse aun cuando sea evidente que (todavía) no aparece así en la Biblia? ¿Incluyen en sí mismas las acciones eclesiales correspondientes el sacramento, aun sin llamarse ya desde el principio μυστήριον o *sacramentum?* En otros términos: ¿pueden legitimar su nombre (común) los sacramentos con el μυστήριον del Nuevo Testamento? Si la teología, especialmente la teología sistemática, tiene también una función crítica, no es posible eludir aquí este problema. En efecto, no es posible negar la existencia de la categoría de sacramento, pero tampoco su problemática. Y el problema verdadero es éste: la teología bíblica y la teología sistemática tienen que demostrar, al menos, que no es ilegítimo continuar aplicando esta única categoría a Cristo, a la Iglesia y a los «sacramentos» de modo teológicamente coherente, significativo y adecuado.

Aquí comenzamos ya nuestras reflexiones teniendo presente la finalidad de esta sección. No se puede ni se debe intentar una exposición exhaustiva del problema que nos ocupa. En esta sección se trata de interpretar y exponer los «sacramentos (particulares) como explicitaciones y actualizaciones del sacramento radical, de la Iglesia»; por eso es conveniente elegir como punto de partida clara y objetivamente justificado las afirmaciones neotestamentarias, formuladas con especial nitidez en 1 Cor, Col y Ef. Veremos que de este modo se llega rápidamente al núcleo de nuestro tema. Lo decisivo no es aquí la aparición de un vocablo determinado ni siquiera la acentuación *refleja* de aspectos «comunes» a determinadas acciones salvíficas realizadas eclesialmente. Se trata más bien de poner de manifiesto que aquel acontecimiento único al que Col y Ef llaman enfáticamente μυστήριον (pero no sólo de este modo) es la verdadera y concreta salvación de Dios —aunque efectuada eclesialmente de múltiples formas— que se realiza como ya realizada, sea cual fuere la expresión terminológica de esto. El μυστήριον es *el* acontecimiento y, como tal, siempre continúa efectuándose y, según el beneplácito salvífico de Dios, tiene que efectuarse *mediante* la Iglesia y, *en ella,* al igual, es cierto, que *por* y *en* determinadas «acciones con carácter de signo»; por eso, en el tiempo de la Iglesia, el μυστήριον es, por decirlo así, «acontecimiento en acontecimientos (eclesiales)». Ya hemos expuesto las conclusiones sobre la terminología específicamente cristiana: en la época posneotestamentaria se aplica a veces la palabra (y el

concepto) μυστήριον (y luego también *sacramentum)* a determinados acontecimientos particulares de la vida (terrena) de Jesús salvíficamente decisivos; es éste un uso extensivo o «derivado» del único *misterio de Dios* (descrito enfáticamente así, sobre todo, en Col y Ef) y fundado en que también en dichos acontecimientos se ha manifestado ya decisivamente el *único* μυστήριον; en tales casos, por decirlo así, se mira retrospectivamente, hacia el pasado. Pero el mismo término se usa también prospectivamente, mirando al tiempo de la Iglesia, y se aplica a aquellas acciones y acontecimientos de la vida eclesial en los que se manifiesta y actúa de modo especial el mismo y único μυστήριον. Veremos que, en la conciencia de la Iglesia, realizaciones semejantes se dieron desde el principio, fueron entendidas así y no existieron en pluralidad arbitraria. Así, pues, si uno se libera de la idea (que hoy se impone con demasiada facilidad, pero que por eso mismo es injustificada) de que tales acontecimientos de la vida de la Iglesia, si se entendieron y realizaron desde el μυστήριον de Dios descrito, también tuvieron que llamarse inmediatamente μυστήριον-*sacramentum,* es decir, si se prescinde inicialmente del problema de los conceptos principales y se mira primero a la cosa misma, entonces se ve algo que permite descubrir con claridad que aquí nos encontramos con una categoría teológico-cristiana que no se elaboró ilegítimamente: la de la sacramentalidad. La tarea propuesta consiste, pues, en lo siguiente: en descubrir el fundamento neotestamentario del posterior proceso real histórico-teológico e histórico-conceptual; esto ha de hacerse de forma que reunamos los elementos necesarios para elaborar un concepto más válido de sacramento.

De hecho, en los resultados de nuestras anteriores investigaciones sobre la historia inicial de la vida de la Iglesia en sus sacramentos y sobre la historia bíblica del concepto μυστήριον hemos hallado ya la clave de la comprensión neotestamentario-cristiana de Cristo como μυστήριον de Dios Padre y de la Iglesia como «sacramento», en tanto que ésta es, en cuanto σῶμα y πλήρωμα de Cristo, el μυστήριον de Dios en la forma que antes hemos descrito más detalladamente. Nuestras reflexiones pueden partir ahora de esta base, sobre todo porque tales datos se han desarrollado en la sección correspondiente del volumen IV/1. Sin embargo, tenemos que exponer ahora lo necesario para comprender los sacramentos particulares. Debemos establecer el tránsito bíblico-teológico que parte de la comprensión neotestamentaria de Cristo y la Iglesia como μυστήριον de Dios y llega a justificar teológicamente el uso observado siempre en la historia de la teología, con los matices que se quiera, de llamar *también* μυστήρια a tales ritos *por derivación de aquel misterio.* Advertiremos, con todo, que ya no podemos ir en busca de conceptos; al menos no es ésta nuestra tarea principal: tenemos que descubrir *la cosa* misma, cualquiera que sea su expresión conceptual. Y aquí comprobamos que hay un camino viable entre *el* μυστήριον y lo que más tarde se llamará «sacramentos», aunque no se emplee el *término* (que prematuramente esperamos o hasta exigimos nosotros).

La materia que se ha de desarrollar aquí puede abordarse seguramente de distintas maneras. Por razones prácticas establecemos como punto de partida la explicación dada anteriormente de Ef 3, sobre todo porque dicho capítulo usa expresa y enfáticamente μυστήριον. Ahora bien, la exégesis [47] descubre que también otros pasajes de la misma carta describen magníficamente y desarrollan bajo distintos puntos de vista *este misterio,* aunque sin usar el vocablo. Si se ve y se acepta esto, nos hallamos ya remitidos a lo que son aquellas realizaciones eclesiales que abreviadamente podemos llamar «bautismo» y «eucaristía», sin que sea necesario exponer aquí con detalle la legitimidad de esta consecuencia. Mas si se da este paso y se reconoce que está objetivamente justificado y que es necesario teológicamente, hay un número considerable de textos del NT que pueden decir algo para responder a nuestro problema: al menos las afirmaciones neotestamentarias fundamentales que, como se admite comúnmente, revelan la interpretación, basada y atestiguada en el NT, de aquellos «ritos» por parte de la Iglesia primitiva, es decir, de la era neotestamentaria.

Ahora bien, no es tarea nuestra mostrar aquí detalladamente que cada uno de nuestros sacramentos actuales aparecen como realización del *único misterio* de Dios y, de este modo, como actualización de lo que la Iglesia es, y por qué se han de entender así. Esto se realizará al estudiar cada sacramento en el lugar oportuno. Aquí buscamos captar los elementos particulares en la medida en que ello corresponde al concepto *general* de sacramento, del que trata esta sección.

La exégesis pone de manifiesto que ya Ef 2,14ss desarrolla espléndidamente, sin recurrir al vocablo, el *misterio* de Dios mencionado literalmente en Ef 3,3-12. Lo expuesto en Ef 3 o en Ef 2 se halla asimismo, aunque otra vez con distinta terminología, en la solemne introducción de esta carta (1,3-14). Por consiguiente, podemos formular esta afirmación: donde está, acontece o se expresa de alguna forma lo que, según su verdadero contenido, significa enfáticamente *el misterio* de Dios, allí la materia justifica y posibilita emplear la misma denominación, es decir, μυστήριον, aun cuando los respectivos autores del NT no lo hayan hecho. En resumen: tal misterio único se identifica materialmente (del modo que luego se expondrá con más detalle) con lo que en otra terminología significa, por ejemplo, *la* bendición de Dios Padre (cf. Ef 1,3ss) [48] o, en

[47] La exposición que sigue se basa en los comentarios actuales a los correspondientes escritos del NT. Cf. especialmente J. Gnilka, *Der Epheserbrief:* HThKNT X/2 (Friburgo 1971).

[48] Sobre el sentido de la «bendición con la que él (Dios Padre) nos ha bendecido, en el cielo, en la persona de Cristo» (Ef 1,3), escribe Gnilka: «La bendición constituye la concentración de toda la *eulogía* y representa así un camino que va desde la elección a la signación pasando por la concesión de la gracia, la revelación de un misterio, la predicación y la fe; por eso (para comprender «la bendición» en aoristo) es necesario comenzar por el último eslabón de esta larga cadena. Con la signación se alude también al bautismo. Este es el lugar histórico en que se experimentaba la bendición, aun cuando la *eulogía* la presente en toda su dimensión, que

otros pasajes, el acontecimiento del bautismo o el acontecimiento de lo que se llama más tarde fracción del pan, etc. Mostremos esto con un ejemplo.

Recordemos otra vez el concepto específicamente cristiano de *misterio* tal como aparece con especial claridad en Col y Ef junto con 1 Cor; dicho concepto es increíblemente rico y, con todo, unitariamente comprensivo. Tengamos presente lo que se ha expuesto con detención en las páginas anteriores y analicemos ahora las afirmaciones que en *el mismo contexto* coinciden materialmente con lo que el *misterio* incluye. Evocamos la naturaleza peculiarísima de la Iglesia, así como el sentido de su existencia según Ef: la Iglesia es el *misterio* de Dios realmente presente en el mundo; se le ha encomendado la tarea de seguir creciendo a partir de su cabeza para llegar a ser el templo de Dios definitivamente perfecto; pero al mismo tiempo ha recibido el encargo de correvelar y correalizar ulteriormente el mismo misterio en favor del mundo y sus potestades, en favor de quienes todavía no son cristianos, para lograr la recapitulación de todas las cosas que Dios ha decretado y quiere realizar «ahora» (cf. Ef 3,10 y la explicación dada anteriormente) mediante Cristo Jesús y su sangre con la colaboración de la Iglesia en cuanto μυστήριον τοῦ θεοῦ. Resumiendo, podemos decir que la Iglesia es el μυστήριον de Dios, que está realizado, creado de forma nueva en lo viejo y de lo viejo, en la realización del *misterio* de Dios, que *es* Jesucristo y su obra; la Iglesia es el misterio realizado, pero que todavía debe consumarse ulteriormente *como tal* «en el tiempo» hasta la plenitud.

Ef describe inequívocamente la Iglesia de que aquí se habla, el σῶμα y πλήρωμα de Cristo, como Iglesia universal (sin perjuicio de que las comunidades particulares sean ἐκκλησίαι). Mas, desde este punto de vista, la Iglesia no es una abstracción ni una *hipóstasis* ideal o una personificación lingüística o de cualquier otro tipo. En efecto (y de esto se trata ahora), las mismas afirmaciones que se refieren a ella se encuentran también en primera persona de plural (eventualmente también en segunda) con unas fórmulas del mismo género, pero más matizadas. En otros términos: no es Iglesia simplemente el cosmos salvado y por salvar; tampoco los poderes y potestades; ni siquiera los hombres como tales. Iglesia es exactamente la comunidad humana compuesta de «judíos y gentiles», creada de nuevo, sacada de lo viejo y reunida otra vez. Cierto que el eterno y radical designio salvífico de Dios se dirige a todos los hombres (y al mundo entero). Desde este punto de vista, el plan salvífico de Dios implica como postulado que todos los hombres y, de este modo, el mundo entero sean conducidos (de nuevo) a la salvación. Dicho en otros términos: la obra de Cristo tiende concretamente a la reconci-

se remonta hasta Dios. Fe y bautismo como signación constituyen el fundamento de la existencia cristiana. Puede decirse, por tanto, que la *eulogía* representa temáticamente una reflexión de la comunidad cristiana sobre sí misma, reflexión que está basada en el proceso de llegar a ser cristiano y en la que dicha comunidad confiesa y alaba la obra de Dios en ella» *(op. cit.,* 61).

liación de «judíos y gentiles» superando la separación «innatural» causada por el pecado, que sólo representa(ba) la manifestación del alejamiento y separación generales de los hombres con respecto a Dios. Pero la Iglesia (ya) no es sólo el *postulado* y el objetivo puramente escatológicos, y nada más; tampoco es aún el resultado plenamente logrado de la voluntad salvífica divina que se realiza en la historia. Efectivamente, esto constituye el «reino de Dios» en plenitud, en función del cual existe la Iglesia. La Iglesia es más bien el *misterio* de Dios que, como (ya) realizado, ha de realizarse «ahora» (cf. nuevamente Ef 3,10). Y esto significa aquí lo siguiente: la Iglesia está donde hay una comunidad salvífica de esta naturaleza. La *vida* de la Iglesia se desarrolla como tal allí donde este *misterio* se efectúa de la forma descrita. Y concluyendo el razonamiento con otros términos, esto significa lo siguiente: la Iglesia consta de hombres concretos, de «judíos y gentiles»; y a tales hombres se les aplica ya el aoristo y, a la vez, todavía el imperativo sacramental-escatológico, de la forma que, según hemos visto, es característica en el caso del *misterio* mismo de Dios: son Iglesia en cuanto constituyen la comunidad de hombres congregados por Dios mediante la actuación en ellos *del misterio* y para que, en ellos y por ellos, *ese misterio* continúe realizándose hasta la plenitud total. Iglesia son los cristianos: aquellos de quienes no sólo se puede decir que Cristo ha muerto y resucitado *por ellos,* sino también que ellos mismos *han* muerto con él, *han* recibido con él la bendición, *están* en las alturas al lado de Cristo y, por eso, contrapuestos al mundo y las potestades (cf. Ef 1,3-14); de todos modos, cristiano es el que ya ha muerto y resucitado con Cristo para contribuir a la consumación de la única obra total de la salvación muriendo *todavía con* él: realizando en sí mismo el *misterio* de Cristo en virtud de la nueva capacidad que se le ha otorgado. Cristianos son los hombres para quienes y en quienes ya se ha efectuado personalmente algo que va más allá del hecho de que el acontecimiento mismo de la cruz en cuanto tal haya acaecido ya con toda su riqueza reveladora y salvífica «para todos». Esto puede decirse efectivamente de todos los hombres. Pero, según el «designio salvífico oculto en Dios antes de los *eones*», los hombres no son Iglesia por el simple hecho de ser hombres, ni siquiera por el mero acontecimiento de la cruz (que tuvo lugar «bajo Poncio Pilato» y exige, por eso, el aoristo) que prepara la salvación definitiva a todos los hombres. Sucede más bien que los hombres tienen que convertirse aún en Iglesia (mejor, ser hechos «Iglesia») mediante un acontecimiento que los afecta personalmente. Esto es al menos lo que se ve en los comienzos mismos de la vida de la Iglesia y lo que en dicha vida continúa manifestándose después; lo que ha cristalizado en la reflexión neotestamentaria tal como aparece inequívocamente en Col, Rom, Ef y otros muchos pasajes.

De los hombres convertidos en «Iglesia», de los cristianos, hay que decir algo más: en ellos y con ellos ha ocurrido personalmente algo «adicional» proveniente de Dios, un acontecimiento que, si se ha de expresar

con respecto a quienes ya son cristianos, exige de nuevo un aoristo especial «junto» a aquel (y «detrás» de él) que expresa el acontecimiento de la cruz bajo Poncio Pilato. Tal es, por ejemplo, el acontecimiento de «la bendición con que hemos sido bendecidos», mencionado en Ef 1,13 (cf. el comentario que ya hemos hecho a esta perícopa). Lo que aquí se quiere indicar de acuerdo con el testimonio del NT es, pues, una especie de acontecimiento «ulterior» que, «tras» el suceso de la cruz y gracias a él, ha ocurrido en quienes se han convertido en cristianos y afecta a su propio ser; un acontecimiento ciertamente «distinto», pero cuya peculiaridad consiste en que en su núcleo es exactamente aquel suceso «primero» y *único,* es decir, el *misterio* de Dios. Y si ahora preguntamos ya cuál es, según la concepción del NT, el acontecimiento de que aquí se trata, no hay duda de que la respuesta nos remitirá ante todo a lo que se llama «bautismo» (que incluye también nuestra confirmación actual). Para comprobarlo es suficiente una rápida ojeada a los textos decisivos. Baste recordar las perícopas de la carta a los Efesios que, en opinión de los exegetas, están en clara relación con el bautismo. Dichas perícopas son especialmente significativas para nosotros porque ponen de manifiesto la identidad material, ya citada, con lo que la misma carta llama enfáticamente *misterio* de Dios. Citemos Ef 1,3-14: ya hemos descrito el sentido de «la bendición» en este texto; la «signación» del v. 13 alude también al bautismo (desde la perspectiva de la circuncisión). Además, Col 2,11s y Ef 4,30. Del mismo modo ha de entenderse Ef 2,4-7 y, desde esta perícopa, es posible remitir a 1 Pe 1,3; Col 2,13ss; Tit 3,5, así como a IgnTr 12,3. A la luz de estos textos, los capítulos 10 y 12 de 1 Cor son tan significativos para nuestro tema como Rom 6. Aquí no podemos entrar en más detalles; permítasenos remitir al estudio sobre el bautismo, que aparecerá en el próximo volumen.

Pero no queremos extraer precipitadamente las consecuencias. Tengamos más bien en cuenta lo que, según hemos visto, expresa con claridad la carta a los Efesios —pero no sólo ella—: «después» del acontecimiento de la cruz bajo Poncio Pilato —es decir, «después» de la realización del misterio salvífico—, Dios (Padre) hace todavía que este *único misterio,* ya *realizado,* se realice *ulteriormente;* dicho de otro modo, hace que los hombres conozcan este *misterio* mismo como revelación *y nueva* realidad (salvífica) comunicada; y lo hace de tal forma que por este camino los hombres *pasan a ser* «Iglesia» con todos los rasgos esenciales descritos, y lo *son,* para contribuir luego a la realización plena. Repitamos otra vez: en virtud del acontecimiento de la cruz hace Dios que este mismo evento siga siendo acontecimiento en cada aquí y ahora del tiempo de la Iglesia, un acontecimiento en el que el Padre por medio de Cristo, y como actualizaciones de la Iglesia, su cuerpo, convierte este *misterio realizado* en realidad de revelación y salvación, de la manera que le es característica, para determinados hombres que son llamados e interpelados personalmente. Y una vez que la Iglesia ha nacido de este modo, y nace «nuevamente» en cada momento, Dios hace que este mismo *misterio* continúe

realizándose ulteriormente mediante la Iglesia y sus miembros como correalización del *misterio* en el acontecimiento de la vida de la Iglesia. Efectivamente, el misterio de Dios revelado y realizado en el acontecimiento de la cruz, una vez que se ha efectuado, es presentado a los hombres, llega a ellos personalmente, les es otorgado como revelación y realidad a la vez. Y, como sabemos, este misterio de revelación y realidad otorgado así es de tal naturaleza que quienes participan de él (que son miembros de la Iglesia y, por tanto, Iglesia) tienen que revelarlo y realizarlo ulteriormente. Y esto ha de efectuarse con la doble finalidad ya conocida: en favor de quienes todavía no son cristianos y del mundo (cf. Ef 3,6-11 con 1,3 y la explicación de J. Gnilka, *loc. cit.)* y para glorificar a Dios Padre (cf., por ejemplo, Ef 1,14 junto con 2,18 y 1,3).

Así, pues, después de todo lo expuesto tal vez esté suficientemente claro que, por designio de Dios, el misterio divino debe ser en el tiempo de la Iglesia y en la vida de la Iglesia «acontecimiento en acontecimientos» y que en tales circunstancias es teológicamente posible o hasta quizá obligado llamar también μυστήριον *(sacramentum)* a cada una de estas realizaciones por derivación del único μυστήριον. *A priori* no podemos, naturalmente, determinar y explicar cuáles son estos acontecimientos. Como hemos subrayado antes, esto sólo puede mostrarlo el análisis teológico del curso real de la vida de la Iglesia. Sin que ello implique tomar opciones previas, nosotros sólo nos fijamos aquí, como es natural, en *los* acontecimientos eclesiales que constituyen el tema de esta sección. No ignoramos la eventualidad de que otros acontecimientos o acciones eclesiales puedan llamarse legítimamente «sacramentos» de acuerdo con los principios de que partimos; pero este problema no se puede abordar aquí. Algo se dirá lógicamente al tratar la cuestión «palabra y sacramento» y al estudiar los «sacramentales».

Una mirada al tiempo de la Iglesia neotestamentaria permite descubrir lo que para nosotros es decisivo ahora. Aquí podemos resumirlo del modo siguiente: una vez que Cristo Jesús consumó la obra salvífica (cruz-resurrección-misión del Espíritu), existieron los «primeros», aquellos a quienes al comienzo de todo les fue dirigido personalmente el *misterio.* Por tales podemos tener tranquilamente a los apóstoles y, en todo caso, a la comunidad primitiva en sentido estricto, sin necesidad de entrar en más problemas. Y desde que existen los «primeros» (cf. también Ef 2, 19s; 3,5 y Col 1,26), son por primera vez «Iglesia» de forma, al menos, que desde entonces está vigente lo que afirma por ejemplo la carta a los Efesios sobre la naturaleza y tareas de la Iglesia. Y desde entonces, *el misterio* divino que está realizado y, a la vez, se ha de realizar ulteriormente no se efectúa ya sin «Iglesia»; es decir, en su ulterior realización están implicados ahora los ya cristianos, los miembros de la Iglesia, en cuanto que siempre toman parte (receptivamente) en él y contribuyen (por delegación) a realizarlo. Así, pues, aquel a quien ha de otorgarse este misterio de la salvación mediante una llamada concreta y personal lo recibe «ahora» con la colaboración de los hombres que, como miem-

bros de la Iglesia, ya han sido introducidos en este misterio y han recibido el encargo de correalizarlo [49]. Nos encontramos así ante lo que entre los cristianos significa el «bautismo». Para comprobarlo basta remitir a Hch 2,38ss, texto representativo de otros muchos: «¿Qué tenemos que hacer? Pedro les contestó: arrepentíos y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesús el Mesías para que se os perdonen los pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo» (cf. también Hch 8,26-40 con la evidente teología del autor). No es necesario desarrollar esto con más detalle [50]. Ya hemos indicado antes que es legítimo considerar que este texto tiene también en cuenta nuestra *confirmación.*

Algo parecido a lo que hemos dicho sobre los textos que tienen por trasfondo el sacramento del bautismo podría aplicarse a las afirmaciones neotestamentarias que han de leerse en el contexto de la *eucaristía* [51]. Si el *misterio* de Dios del que se habla en Ef 3 radica también en la sangre del Señor Jesucristo (cf. Ef 1,7; 2,13), en su entrega (5,25), en la muerte de cruz (cf. 1 Cor 1,18-2,16; Ef 2,16; etc.), es obvia la transición al aserto de 1 Cor 11,25s: «Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre... Haced esto en memoria mía... Cada vez que coméis de este pan y bebéis de este cáliz, proclamáis (al realizar tal acción cultual) la muerte del Señor, hasta que él vuelva». Aquí no es necesario explicar con más detalle que está, pues, teológicamente justificado considerar también la (celebración de la) eucaristía como una actualización semejante del *único* μυστήριον y llamarla por eso *mysterium fidei.* Su diferencia con respecto al bautismo (aunque también en éste se hace ya realidad en cada «ahora» el único *misterio)* y, consiguientemente, la posibilidad de hablar de dos «sacramentos» son evidentes. El bautismo es actualización del único *misterio* mediante la Iglesia en orden a los hombres que se han de incorporar por primera vez, a quienes ha de otorgárseles aún la herencia (Ef 1,14), es decir, la bendición que justifica inicialmente y que comunica incoativamente la vida (Ef 1,3); en la eucaristía se actualiza el mismo μυστήριον; pero ahora como «autorrealización» de este *misterio* realizado, de la Iglesia, bajo su cabeza y en unión con ella, para gloria de Dios Padre (Ef 1,14; 2,18.22; 5,1s), aunque no sin la autodonación personal del creyente mismo. La bendición de Ef 1,3 (bautismo) no es todavía cumplimiento, sino consagración al servicio de Dios. Además, el bautismo se administra una sola vez «al comienzo» de la existencia cristiana. Lo que allí se otorga ha de realizarse. En efecto, el *misterio* es la entrega de Cristo Jesús, y de tal misterio, en cuanto realizado y

[49] «El acceso a la esperanza, lo mismo que la posibilidad de recibir el Espíritu, está vinculado a la entrada en la comunidad» (J. Gnilka, *Der Epheserbrief,* 91). Mas esta entrada se efectúa, como veremos, a través del bautismo y constituye, por tanto, un ser recibido en la comunidad. Cf. también 1 Cor 12,12s.

[50] En este punto remitimos al estudio del sacramento del bautismo, que se hará en el vol. V de esta obra.

[51] Para los textos y su interpretación remitimos a la sección correspondiente de este mismo vol., pp. 186-207.

por realizar, participan ya los creyentes, es decir, los bautizados —aquellos, por tanto, a quienes se les ha encomendado el μυστήριον— para gloria de Dios Padre, porque tal es su herencia y su tarea (cf. Ef 1,11ss y *passim*). Así, el misterio actualizado de este modo es en el tiempo de la Iglesia camino y viático a la vez: constituye una acción cultual que no se ha de celebrar sólo una vez inicialmente, sino en frecuentes realizaciones y como expresión de la vida de la Iglesia. Es la autodonación de Dios que se consuma en la recepción de la fuerza que viene de arriba para edificar el templo santo de Dios (cf. Ef 4,1-16 y 1,11-14; 2,19-22).

Además, en el NT mismo se halla ya esbozada con claridad suficiente «la derivación» de otro «sacramento» a partir del *único misterio;* nos referimos al sacramento del matrimonio. Para comprobar este aserto basta valorar en todo su alcance teológico, además de las consideraciones de Ef 5 y otras perícopas semejantes, las afirmaciones de 1 Cor 6-7, que subrayan la vinculación esencial de la corporalidad y sexualidad humanas a Cristo y que fundamentan tal vinculación en el misterio de la redención [52].

Antes hemos recordado ya que el Señor distribuye los servicios y funciones en su Iglesia (cf. Ef 4,7-17) y hemos destacado que tal distribución pertenece intrínsecamente al *misterio* [53]; partiendo de aquí, una teología de los sacramentos basada en el NT habrá de trazar el camino que va del *misterio* de Dios, que ha de realizarse también en la tarea encomendada a los miembros particulares como tales, a lo que épocas posteriores llamaron luego sacramento del orden.

También forma parte esencial del contenido significativo del μυστήριον o, lo que es equivalente, del misterio de la cruz —para partir siempre, por las razones indicadas, de nuestro texto fundamental— habernos procurado la redención, el perdón de los pecados (Ef 1,7) y la paz con Dios (Ef 2,11-22); y lo ha hecho de tal modo que esto se efectúa ahora *en* la Iglesia y *por* la Iglesia; por tanto, con la correspondiente presencia

[52] Sin que aquí sea posible desarrollar el tema, advertimos lo siguiente: en 1 Cor 6,13-7,4 Pablo emplea la expresión σῶμα en un sentido absolutamente específico. En nuestro lenguaje podríamos decir que con dicha expresión designa al hombre con inclusión explícita de su corporalidad y sexualidad. El contexto no permite dudar de que la expresión incluye estos dos aspectos. La resurrección de este σῶμα, que se menciona en la perícopa, remite, entre otras cosas, al capítulo 15. De este σῶμα se dice además que pertenece al Señor y es el templo del Espíritu. Mas en favor de los hombres y por su salvación —aquí con referencia explícita a la corporalidad y sexualidad— se ha pagado «un alto precio», y esto constituye el fundamento de la obligación de glorificar a Dios en este σῶμα. La referencia mutua de Κύριος y σῶμα en el v. 13 no puede pasarse por alto, pero 7,4 le da una matización peculiar. Considerados conjuntamente, ambos versículos significan —teniendo en cuenta el precio de rescate o misterio de redención mencionado— que el hombre, incluida su corporalidad y sexualidad, *es totalmente del Señor,* y que el matrimonio, citado en 7,4, no va contra tal posesión (a diferencia de lo que se enumera en 6,15s). Es evidente, al menos a la luz de Ef 5, la referencia a la interpretación del matrimonio como sacramento a partir del único *misterio* de la redención.

[53] Cf. *supra,* pp. 85s.

de los miembros afectados. Con estas consideraciones está plenamente abierto el camino para comprender el sacramento de la penitencia.

Se puede aludir por último a la unción de los enfermos, tal como está esbozada en Sant 5,13ss: implica la intervención eclesial de determinados miembros en favor de los afectados y para su salud.

Como ya expusimos al fijar las metas de esta sección, estas breves indicaciones sólo aspiran a trazar un camino que podría seguir la argumentación para legitimar teológicamente lo que una auténtica sacramentología ha de desarrollar partiendo de su fundamento neotestamentario. Sigue siendo necesario aquí excluir todo apriorismo, consciente o inconsciente. Sin embargo, la historia real de la vida de la Iglesia, e incluso su conciencia teológica, no permiten ya calificar tal proceso de inviable.

Concluimos estas reflexiones citando un texto de las cartas de Ignacio como ejemplo de una situación muy temprana en lo que respecta a nuestro problema sobre el origen de una sacramentología primitiva que introduce el μυστήριον como concepto específico; el texto es un ejemplo del «todavía no» y a la vez «ya sí» en el posible proceso conceptual sacramentológico concerniente a la vida de los cristianos configurada sacramentalmente (entendida en pleno sentido neotestamentario); dicho proceso parte del *misterio* de la carta a los Efesios, concretamente, y se orienta hacia los «sacramentos». Recordemos los resultados de las investigaciones histórico-terminológicas e histórico-conceptuales que hemos ofrecido antes. IgnMg 9, 1, uno de los poquísimos pasajes de los Padres Apostólicos en que aparece μυστήριον, habla del *misterio* «por el que hemos recibido la fe» [54]. La forma de aoristo indica un acontecimiento determinado, igual que la siguiente fórmula, anterior a la recién citada: «Quienes han llegado a la nueva esperanza». Ambas afirmaciones describen a los cristianos, que se contraponen a los judíos u «observantes del sábado». Cristianos son, pues, los que han llegado a su estado actual, a su condición de cristianos, mediante un acontecimiento. Es característico de quienes *han sido hechos* cristianos y se les exige «vivir según el día del Señor» o, como se dice en un pasaje anterior, «según Cristo Jesús (IgnMg 8, 2) o «según el cristianismo (10, 1), todo lo cual significa objetivamente lo mismo. La peculiaridad del día del Señor se describe con la frase «(el día) en el que nuestra vida amaneció mediante él (Jesucristo) y su muerte». El amanecer de nuestra vida mediante Jesucristo y su muerte se refiere primordialmente, sin duda alguna, al acontecimiento de la cruz, que caracteriza como tal al día del Señor. Pero a la vez se le llama μυστήριον; y se le llama así en cuanto que es aquello mediante

[54] «Ahora bien, si los que se habían criado en el antiguo orden de cosas vinieron (ἦλθον) a la nueva esperanza, no guardando ya el sábado, sino viviendo según el día del Señor, día en el que también amaneció (ἀνέτειλεν) nuestra vida por él (Jesucristo) y su muerte —misterio que algunos niegan, siendo así que por él recibimos la gracia de creer y por él sufrimos, a fin de ser hallados discípulos de Jesucristo, nuestro único maestro—, ¿cómo podremos vivir nosotros sin él...?» (IngMg 9, 1, traducción en PA 464).

lo que el iniciado llegó a ser cristiano en un acontecimiento determinado (único). Los pasajes en aoristo concebidos en relación con los cristianos no se refieren (pura y simplemente) al suceso de la muerte de Cristo Jesús [55]. Mas esto podría bastar para ver con claridad suficiente que se piensa en el bautismo. De este modo, «vivir según el día del Señor» equivale aquí a «vivir según el *misterio*». El acontecimiento, el *misterio* que comunica la fe se funda en el μυστήριον acaecido «en tiempos de la prefectura de Poncio Pilato» (IgnMg 11), con lo cual el análisis hecho nos permite decir: el acontecimiento de la cruz es el *misterio* realizado, que tiene que realizarse en quienes han de ser hechos cristianos. En resumidas cuentas, μυστήριον podría significar aquí, por una parte, el evento salvífico mismo (en el sentido de Ef, por ejemplo) y, por otra, el mismo evento en cuanto es comunicado a las personas individuales en un acontecimiento que exige asimismo el aoristo y que ha de realizarse también en la vida y en la perseverancia hasta la muerte (9, 1), aunque todo esto no se formule aún en términos expresos. Si recordamos ahora cómo se celebraba concretamente el día del Señor, no parece remota la posibilidad de que el μυστήριον designe no sólo el bautismo, sino también la celebración típicamente característica del día del Señor, la eucaristía.

Si son válidas las reflexiones hechas hasta ahora, podemos establecer las siguientes conclusiones: el NT contiene una incipiente sacramentología, aunque todavía está esbozada de forma muy implícita. A este propósito es importante ver el posible proceso en el que, partiendo del único *misterio* tal como aparece originalmente concebido y formulado en el mismo NT, se ha llegado a designar nominalmente μυστήριον-*sacramentum*-sacramento a distintos ritos salvíficos; es igualmente importante comprobar la legitimidad teológica de tal proceso. Teniendo presentes la concreta evolución histórico-terminológica e histórico-conceptual de *misterio* y *sacramento* y la misma historia de la teología de los «sacramentos» en particular, en la medida en que ya hemos podido verla, habrá que valorar el sentido derivado, diverso en cada caso, con que se emplea este concepto. En la parte sistemática tendremos que considerar todavía ciertos aspectos decisivos de las justas exigencias que se han de plantear de forma nueva o con nuevo énfasis a un concepto válido de sacramento. No será la menos importante de ellas que un concepto de sacramento elaborado a partir del *misterio* neotestamentario debe incluir temática-

[55] De este mismo suceso se dice un poco más adelante: «... que tengáis plena certidumbre del nacimiento, de la pasión y resurrección del Señor, acontecida bajo el gobierno de Poncio Pilato: cosas todas cumplidas de verdad y firmemente por Jesucristo, nuestra esperanza, de la que no permita Dios que ninguno de vosotros se aparte» (IgnMg 11, traducción en PA 465). Es significativo que aquí *no* aparezca μυστήριον. Este pasaje corrobora también que 9,1 no «menciona (simplemente) la muerte y resurrección de Cristo», como interpreta Bornkamm (ThWNT 4 [1942] 831). En Ignacio no aparece la palabra ἀνατέλλω para designar la resurrección de Jesús. Con esto no se niega naturalmente que el «amanecer de nuestra vida por él» en el día que se convirtió en día del Señor tenga una relación esencial con la resurrección de Cristo. Pero aquí no se deben pasar por alto los matices.

mente la actividad de Dios Padre que, por medio de su Hijo Jesucristo, realizó y realiza la salvación. Algo semejante se puede decir luego con respecto a Cristo Jesús y, partiendo de él, de la Iglesia en cuanto σῶμα y πλήρωμα suyos. Esto y otras cosas se estudiará después en el lugar oportuno.

4. *Desarrollo posterior y doctrina de la Iglesia*

El estudio sucinto de la historia de los términos y conceptos, prolongado hasta Agustín, y las reflexiones sobre el origen de una incipiente teología de los sacramentos en el NT (tal como se entiende en el párrafo anterior) nos han abierto una posibilidad para captar más claramente el ulterior desarrollo concreto de la doctrina sobre los sacramentos en general. Aquí no nos interesa esta historia en cuanto tal. Queremos descubrir más bien qué rumbo tomó el interés teológico consagrado específicamente a la «sacramentalidad» de los sacramentos. La teología de los sacramentos particulares constituye en cada caso un capítulo diferente.

La recapitulación de los resultados a que se ha llegado en los dos párrafos anteriores pone de manifiesto que Agustín (o alguien anterior a él) introdujo de hecho una estrechez de perspectivas, tal vez sin proponérselo. En efecto, a partir de él se impone cada vez más la concepción del sacramento como un signo realizado eclesialmente (en todo caso, tal enfoque es claramente perceptible para nosotros a partir de él). Pasa a segundo plano la idea, muy viva en la teología anterior, de que los sacramentos, como realización de la vida de la Iglesia, tienen carácter de acontecimiento, entendido desde el suceso de la cruz en el sentido, concretamente, de la carta a los Efesios. Los autores se concentran progresivamente en la interpretación de las acciones rituales. En la época que llega hasta la Edad Media ocupan un puesto relativamente especial, además de los conceptos introducidos por Agustín (que en él no son todavía los únicos), las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. Sus escritos destacan todavía el carácter de anámnesis y el de misterio en los sacramentos [56]. Las discusiones teológicas siguen versando principalmente so-

[56] «Eo modo agimus Pascha, ut non solum mortem et resurrectionem Christi in memoriam revocemus, sed etiam cetera (quae circa eum attestantur) ad sacramentorum significationem inspiciamus. Propter initium enim novae vitae, et propter novum hominem, quem iubemur induere, et exuere veterem, expurgantes vetus fermentum, ut simus nova conspersio, quoniam Pascha nostrum immolatus est Christus; propter hanc ergo vitae novitatem primus mensis in anni mensibus celebrationi paschali attributus est» (*Etym.* 6, 17, 13-14: PL 82, 248AB). «Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est. Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur unde et a secretis virtutis, vel a sacris sacramenta dicuntur. Quae ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus eumdem sacramentorum operatur effectum. Unde seu per

bre la explicación del bautismo y la eucaristía como sacramentos; luego, en los comienzos de la Edad Media, la sacramentología *general* tiene progresivamente en cuenta de forma refleja los restantes sacramentos. El interés de la sacramentología que se va elaborando de este modo se concentra cada vez más en los siguientes temas:

Crece el esfuerzo por lograr un *concepto* general *de sacramento* aplicable a todos ellos; fruto de tal esfuerzo son distintas definiciones, más o menos amplias. Es significativa para nuestro tema, por ejemplo, la de Hugo de San Victor: «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam» [57]. De acuerdo con tal definición, Hugo considera esenciales para el sacramento los elementos siguientes: que tenga «quandam similitudinem... ad ipsam rem cuius est sacramentum»; la institución (por Cristo), gracias a la cual el sacramento representa la gracia; finalmente, la santificación del signo, de forma que al ser administrado por el sacerdote comunique efectivamente la gracia. Para nosotros es importante que, como se puede ver, no se mencione expresamente la vinculación esencial del sacramento al acontecimiento de la cruz. Tomás de Aquino presenta más tarde un concepto tan amplio de sacramento que en él se pueden englobar todos los ritos salvíficos (admitidos por el autor) del AT y del NT. También a Tomás le interesa principalmente destacar sobre todo el carácter de signo y el valor santificante de los sacramentos. Subraya, además, más de lo que quizá era usual en su época, el aspecto histórico-salvífico, como se puede colegir de que considera característico de los sacramentos el momento rememorativo, el presente santificante y la referencia escatológica.

La *institución de los sacramentos por Cristo* se exige como algo esencial; en los problemas concernientes a este tema sin duda influye aún la conciencia de la necesaria vinculación de los sacramentos a la obra salvífica de Cristo, aun cuando tal vinculación no se articule ya con la claridad y concreción necesarias. Desde el principio se cayó en la cuenta de las dificultades que surgen cuando se trata de probar la institución de los sacramentos por Cristo Jesús, y se trató de resolverlas de distintas formas. Para nosotros es significativo que la teología de los sacramentos no elaboró especialmente la vinculación al acontecimiento de la cruz —ni, por tanto, la acción de Dios (del Padre)—, sugerida por el NT, si

bonos seu per malos ministros intra Dei Ecclesiam dispensantur, tamen qui Spiritus sanctus mystice illa vivificat, qui quondam apostolico tempore visibilibus apparebat operibus, nec bonorum meritis dispensatorum amplificantur, quia neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus; unde et Graece mysterium dicitur quod secretam et reconditam habeat dispositionem» (*Etym.* 6, 19, 39-42: PL 82, 255CD). Para los problemas que presenta la interpretación que Isidoro hace del sacramento, cf. R. Schulte, *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer:* LQF 35 (Münster 1959) 13-28.

[57] *De sacr. christianae fidei* I, 9, 2: PL 176, 317C.

bien es cierto que no la olvidó. En este contexto hay que mencionar también el problema del *número de los sacramentos*. Inicialmente apenas se reflexiona sobre él; Pedro Damiano quiere ampliar el número tanto como sea posible: una vez cita doce sacramentos. Con la alta Escolástica llega a ser tesis obvia el número de siete, de tal forma que los autores se esfuerzan por aducir razones de conveniencia en favor de dicho número. De todos modos no se ignoran las dificultades de este problema.

Constituye otro foco de atención la estructura del signo externo del sacramento. La aceptación del aristotelismo impone al proceso iniciado ya por Agustín —aunque con intención bastante diversa— el rumbo que desemboca en el uso expreso, vigente hasta nuestros días, de las expresiones *materia* y *forma* en adaptación (al menos como categoría explicativa) de la concepción fundamental del hilemorfismo. No obstante la fecundidad de esta idea y de esta forma de concebir y expresar, se vio inmediatamente que era difícil determinar con exactitud dichos elementos constitutivos, la materia y la forma, en los sacramentos particulares. Aquí ha ocurrido que en el transcurso del tiempo un modelo interpretativo, viable en cierto aspecto, se ha transformado insensiblemente en un elemento objetivo y estructural considerado esencial, con todas las consecuencias negativas que ello implica para los trabajos encaminados a comprender los sacramentos en general.

La teología sacramentaria de la Edad Media estructuró también la doctrina sobre el *opus operatum* y el *opus operantis*. Es significativo que este enfoque y estas formas de expresión pasaran de la cristología y la doctrina sobre los méritos de Cristo a la sacramentología. También en esto podría reflejarse, entre otras cosas, la conciencia (quizá poco explícita y refleja) de que los sacramentos derivan de Cristo, verdadero «sacramento de Dios». Esto mismo podría estar subyacente a lo que la teología elabora bajo el epígrafe «los sacramentos como causas de la gracia». Ya Pedro Lombardo había acentuado, junto al carácter de signo, la causalidad de los sacramentos con respecto a la gracia. Este problema de la causalidad *ex opere operato* carecía de una solución clara o aceptada por todos en lo que respecta a determinar con más exactitud el *modo* de dicha causalidad. Es característica la solución que propone Tomás de Aquino. Distingue él el modo de influjo causal. Dios mismo es causa *principalis* de la gracia sacramental. Los sacramentos son causas instrumentales en manos de Dios. Esto se explica más comparándolo con Cristo (y también derivándolo de él): su naturaleza humana es el *instrumentum coniunctum* de la gracia que se comunica; los sacramentos, en cambio, *instrumenta separata* de la misma. A pesar de la insuficiencia que quizá pueda descubrirse en ella, esta concepción destaca la acción de Dios (del Padre) en el acontecimiento sacramental de un modo que no es frecuente en tal época. La cosa cambió en la época posterior. En grado siempre creciente, la teología consideró tan sólo en los sacramentos su causalidad (aunque instrumental) y ya no elaboró como tema esencial la actuación de Dios, sobre todo, en el sentido del acontecimiento de la cruz. También es posi-

ble aducir el hecho extraño de que, debido a una sacramentología de perspectivas cada vez más estrechas, se pudiera (y, en estas circunstancias, quizá se tuviera que) llegar en la interpretación del sacramento principal, la eucaristía, a la desafortunada distinción entre sacramento y sacrificio, cuyas funestas consecuencias apenas hemos superado todavía hoy.

La doctrina de los sacramentos que se va perfilando de este modo [58], y que hemos presentado aquí muy esquemáticamente, experimenta a partir de la Edad Media, cuando lo exigen las circunstancias, diversas ratificaciones de parte del magisterio oficial. El Concilio de Trento, sobre todo, se ocupó ampliamente de esta materia y promulgó determinados decretos. Nos hacemos cargo del sentido de estas definiciones y de otros documentos eclesiásticos, en suma, de que no es lícito considerarlos erróneamente como un compendio detallado de la doctrina de la Iglesia sobre los sacramentos. Sin embargo, recogemos aquí los elementos más importantes de las delimitaciones tridentinas porque dichas definiciones han sido decisivas para la época posterior.

La Iglesia misma habla de sacramentos veterotestamentarios, válidos en su tiempo y a su manera (DS 1348 y 1602); sin embargo, los sacramentos de la Iglesia de Cristo Jesús han sido instituidos por éste (DS 1601, 1864, 2536 y 3439s) en cuanto a la «sustancia» (DS 3857). No se determina qué es lo que constituye esta sustancia ni cómo se ha de entender exactamente la institución. De todos modos, la Iglesia no tiene potestad alguna sobre dicha sustancia de los sacramentos (DS 1728 y 3857), dato que acentúa su esencial dependencia del Señor en la aplicación de la salvación.

Cada sacramento constituye un todo único compuesto de «materia» *(elementum, res)* y «forma» *(verbum)* (DS 1262, 1312, 1671 y 3315), pero todos ellos son por su misma esencia signos «visibles» (DS 3315 y 3857s) o símbolos visibles de la gracia «invisible» (DS 1639). Son medios de gracia que, en cuanto «virtudes santificantes» (DS 1639) o «causas instrumentales» (DS 1529), significan y «contienen» (DS 3858) de tal manera su gracia específica que pueden comunicarla *ex opere operato,* es decir, no por los méritos personales del ministro o del sujeto (DS 1608 y 3544ss). No se explica la naturaleza exacta de esta «causalidad instrumental» de la gracia. Sin embargo, se afirma ocasionalmente la necesidad de los sacramentos para la salvación (DS 1604), lo que parece indicar que la doctrina del Concilio apunta más bien a una verdadera causalidad instrumental. El *opus operatum* no se ha de entender en el sentido de que los sacramentos producen su efecto específico de forma «automático-mecánica» o mágica. Tanto el hecho como la «medida» de la comunicación de la gracia dependen también esencialmente de la dis-

[58] La falta de espacio sólo nos permite una exposición sumamente condensada y, por tanto, incompleta. Para una visión más amplia de la historia de la doctrina sobre los sacramentos en general tenemos que remitir, por eso, a los manuales dogmáticos e histórico-dogmáticos más antiguos. Cf., además, G. Van Roo, *De sacramentis in genere* (Roma ³1966).

posición del sujeto (como de una condición, no como de una causa), es decir, de la fe que se abre y se entrega a la gracia sacramental, así como de la intención del sujeto (DS 782, 1606 y 1677) y del ministro. Además, esta doctrina pone de relieve que toda gracia, y especialmente la sacramental, depende de Cristo y de la Iglesia. La misma conciencia se refleja en la fórmula de que el ministro debe tener al menos la intención «de hacer lo que hace la Iglesia» (DS 1611s y 1617).

La gracia comunicada a través de los sacramentos corresponde a lo que cada sacramento significa y contiene simbólicamente, y es verdadero efecto del sacramento, aunque producido instrumentalmente por él. La gracia sacramental es la justificación (DS 1604 y 1696) o el desarrollo y crecimiento (DS 1638 y 1310-1313) de la misma, es decir, una gracia correspondiente a lo que cada sacramento simboliza específicamente (DS 1310-1313). Algunos sacramentos imprimen además un *carácter sacramental* especial (DS 1313 y 1609), por lo que sólo se pueden recibir una vez. Con respecto a la Iglesia en su totalidad, los sacramentos son necesarios para la salvación (DS 1604); dicha necesidad se concreta en el miembro eclesial particular de acuerdo con el modo concreto en que realiza su condición de miembro. Puesto que, por esencia, los sacramentos han sido instituidos por Cristo, al que Dios Padre ha dado todo poder, y son medios salvíficos confiados a la Iglesia, ningún miembro particular puede administrarlos sin una potestad recibida de Cristo o de la Iglesia (DS 1610, 1684, 1697, 1710 y 1777). Para la administración válida y eficaz del sacramento es necesario el empleo correcto de la materia y la forma correspondientes, así como la debida intención; pero no se requiere el estado de gracia ni la ortodoxia (DS 1310, 1612 y 1617). Es igualmente indispensable que el sujeto tenga la intención suficientemente consciente de recibir el sacramento (prescindiendo de casos especiales como el bautismo de niños), a cuyo respecto se exigen distintas condiciones para los diversos sacramentos.

En lo referente al *número,* el Concilio enseña que los sacramentos «no son ni más ni menos de siete» (DS 1601); sin embargo, no todos tienen la misma dignidad y la misma importancia salvífica ni son igualmente necesarios para la salvación (DS 1603 y 1639).

El contenido de estas definiciones y declaraciones evidencia la distancia existente entre un tratado usual de los sacramentos, inspirado en estas declaraciones «sobre los sacramentos en general» y estructurado casi exclusivamente sobre ellas, y una sacramentología que toma conciencia nuevamente del NT y de la Patrística primitiva. Tal distancia se ha percibido desde hace tiempo. Por eso desde comienzos de este siglo (por lo menos) se trabaja para recuperar una mayor plenitud de vida sacramental y para conseguir una mejor interpretación teológica de la misma. Para elaborar una doctrina que corresponda a la concepción actual de la vida eclesial-sacramental es necesario superar las unilateralidades de ciertas fórmulas y planteamientos; dichas unilateralidades, fruto de condicionamientos históricos y valoradas *hoy* como tales, son ahora perceptibles

por todas partes. Los esbozos de la teología más reciente encaminados a superar las unilateralidades mencionadas han sido confirmados por el Concilio Vaticano II. Es necesario, consiguientemente, integrar estos logros en nuestra actual teología sobre los sacramentos en general y desarrollarlos ulteriormente partiendo de los resultados de la exégesis más reciente. Para sacar de un peligroso punto muerto nuestra actual teología sobre los sacramentos es indispensable integrar todos los elementos juzgados necesarios y esenciales, incorporar incluso lo peculiar de cada sacramento y eliminar finalmente todos los planteamientos que no responden a la realidad.

III. LOS SACRAMENTOS COMO ACONTECIMIENTO SALVIFICO ECLESIAL. ESBOZO SISTEMATICO

Notas previas

Los resultados de las reflexiones precedentes nos permiten subrayar otra vez el hecho innegable, hoy muy acuciante, de que el concepto corriente de sacramento es insuficiente y exige un esclarecimiento; basándonos en estos mismos resultados podemos indicar con precisión qué es lo que ha de aportar (todavía) una teología sobre los sacramentos *en general* para poder progresar por el camino que conduce a una interpretación del sacramento más válida y más conforme con el estado actual de la exégesis y de la teología sistemática. Por eso este apartado no puede limitarse a repetir cosas conocidas; tampoco puede prescindir de las conclusiones de los dos apartados anteriores ni de los principios expuestos allí, más o menos expresamente, en orden a una teología de los sacramentos bien fundamentada y más completa.

Después de cuanto llevamos dicho parece fuera de duda la necesidad teológica de vincular nuestro *concepto* de sacramento (o el que se deba elaborar) *al misterio* neotestamentario entendido en el sentido explicado. Esto constituye ya una opción previa esencialísima en orden a la exposición que sigue: implica que los sacramentos, puesto que su peculiaridad consiste en ser acciones simbólicas dentro de la vida de la Iglesia, se han de entender partiendo de *la* esencia de esta Iglesia, concebida en la forma en que el NT la presenta como *misterio* de Dios; el ser, la tarea y la interpretación de éste provienen a su vez del *misterio* de Dios que es Cristo Jesús en su plenitud. Y no es lícito invertir el curso de comprensión que acabamos de trazar. Por consiguiente, hay que poner de manifiesto que los sacramentos (particulares) y, consiguientemente, lo «sacramental» general se derivan de aquel *misterio* y sólo pueden y deben ser entendidos desde aquí. Esta afirmación incluye determinados objetivos que deberá cubrir una teología sobre los sacramentos en general, aun cuando este o aquel punto puedan parecer (todavía) insólitos [59]. Tales

[59] Por todas partes se siente hoy la necesidad de repensar la sacramentología de forma nueva y partiendo de reflexiones y esclarecimientos auténticamente básicos. Ello ocurre también en el campo protestante. La siguiente cita puede mostrar la intensidad de este sentimiento común: «La teología no puede renunciar... a buscar un concepto de sacramento con suficiente base exegética y legitimidad sistemática. Efectivamente, lo que está en juego en el concepto de sacramento no es sólo una opción sobre la relación del cristianismo con las religiones místéricas en el plano de la historia de las religiones, sino también una opción sobre la relación teológica de revelación y naturaleza o de Dios y mundo y, por fin, la decisión acerca de si la ontología tiene su fundamento en la escatología o ésta en aquélla. Una ojeada a la historia de la teología descubre que en la interpretación del sacramento es donde la escatología y la protología se hallan en un contacto más estricto e íntimo, pero también más problemático...» (cf. E. Jüngel, *Was ist ein Sakrament?,* primer artículo, en E. Jüngel y K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?* [Friburgo 1971] 28s). Una sacramentología responsable no puede eludir, pues, la problemática esbozada.

objetivos son los siguientes, que serán decisivos para las reflexiones ulteriores.

De acuerdo con el concepto de *misterio* que aparece en las perícopas del NT más importantes para nosotros, el acontecimiento salvífico fundamental, que se expresa en el término *misterio* entendido en el sentido explicado, consiste en que Dios (Padre) da y efectúa la salvación. Y esto se define más exactamente como un acontecimiento en el que el designio salvífico, que estaba oculto en Dios antes de todos los *eones,* buscó y busca la reconciliación y recapitulación de quienes estaban dispersos a consecuencia del pecado. Cuando se afirma esto se habla con énfasis *del* Dios que, por una parte, ha creado (ya) el universo y que, por otra, causa esta salvación y vida (configurándola otra vez y de forma nueva) en la muerte en cruz de su Hijo Jesucristo, y hace que por el Espíritu se desarrolle ulteriormente. Esto nos lleva por necesidad interna a considerar como es debido el *aspecto trinitario básico* del acontecimiento sacramental; y esta consideración no ha de hacerse por principios abstractos (con lo que dicho aspecto quedaría quizá como algo exterior al sacramento), sino a causa de la actuación real y concreta (y en el sentido de ella) de Dios Padre mediante su Hijo Jesucristo en la entrega de éste «por todos» efectuada en el Espíritu y, por tanto, a causa de la ulterior participación capital, igualmente concreta, de estas personas divinas en el acontecimiento sacramental realizado aquí y ahora (cuyo contenido no es «otro» que aquella actuación).

Una sacramentología válida tampoco puede prescindir hoy de una *protología* concebida con profundidad y elaborada ya conscientemente en orden a la «comprensión» teológica de la naturaleza del acontecimiento sacramental. Esto es válido ya porque es uno sólo el Dios que realiza la creación y la salvación (si es que ésta se define estrictamente y, considerada así, se distingue de la creación) como *su único misterio.* Por eso es obligado poner luego de relieve, a partir del *único* autor, la unidad básica de todo lo creado y de su historia, sea «natural» o «sobrenatural». De hecho, el concepto μυστήριον del NT abarca la creación, la redención y la consumación escatológica. Es natural que, por razones comprensibles, el NT ponga el acento en el momento intermedio, en la redención. Pero lo decisivo es la donación de la salvación, realizada concretamente, en lo creado y para la consumación escatológica que está incoada en el acontecimiento histórico de la redención. Cualquiera que sea el curso de la historia, todo lo que no es Dios (todo lo creado) y, por consiguiente, toda la historia está sometido a un único «plan», al designio divino (salvífico) de instaurar la comunión escatológica definitiva —pero incoada ya real, concreta y eficazmente en la creación— entre Creador y creatura, entre Dios y el hombre, en el sentido de aquel *misterio* que se describe en Col 1,4-5.10-23 y Ef 3 (y *passim).*

También es necesario incorporar debidamente la protología porque al efectuarse el acontecimiento redentor o salvífico y, por tanto, al celebrar los sacramentos no tuvo ni tiene lugar una nueva creación de carác-

ter absoluto, sino el hecho absolutamente peculiar de la actuación de Dios (Creador y Padre) mediante Jesucristo en el Espíritu implicando también en tal actuación lo (ya) creado, incluso lo creado deformado por el pecado. Aquí cabría ya reflexionar sobre el misterio de la cruz según 1 Cor 1-2, misterio que, evidentemente, es esencial para el acontecimiento sacramental. Luego hay que analizar debidamente la colaboración de los hombres (querida por Dios) en la ulterior realización del *misterio;* y tal reflexión ha de hacerse también desde el punto de vista de la condición creatural específica del hombre. Por fin (y probablemente sólo entonces) puede intentarse examinar y desarrollar teológica y, sobre todo, protológicamente la inclusión hasta de cosas «materiales», que parece esencial en el caso de algunos sacramentos.

Estas indicaciones ponen de manifiesto una tarea ulterior de la teología sobre los sacramentos. Es el problema sobre lo que podríamos llamar *historia de Dios con el hombre,* considerando especialmente el acontecimiento sacramental. En efecto, el misterio salvífico de Dios, realizado de forma absolutamente especial en el acontecimiento de la cruz ocurrido «bajo Poncio Pilato», implica determinadas dimensiones a las que hay que otorgar el valor que les corresponde. Tales son, más exactamente: el *carácter de anámnesis,* propio del acontecimiento sacramental; tal carácter no debe violentar el hecho histórico del suceso de la cruz ni la presencia actual del *misterio* en el acontecimiento eclesial, y exige un esclarecimiento teológico. Algo parecido ocurre con la dimensión *escatológica.*

Si se tiene esto en cuenta (y otros detalles que ya no es necesario exponer aquí) se pueden citar los siguientes aspectos fundamentales como dimensiones dignas de mención con respecto a las acciones simbólicas eclesiales, a los sacramentos. En primer lugar éste: en los sacramentos se trata en último término de la comunicación, de la comunión entre Dios y el hombre; los sacramentos *son,* cada uno en la forma que le es propia, acontecimiento de comunicación entre Dios y el hombre. Las personas que intervienen tienen su participación personal en este acontecimiento, y dicha comunicación se verifica en una forma de mediación típica para los sacramentos y derivada de aquel *misterio* único neotestamentario. El medio que interviene entre Dios (Padre) y el hombre es originaria y radicalmente el *Logos* de Dios y, partiendo de él, los «otros» medios que él mismo ha habilitado. Esto es aplicable incluso a lo creado, material o personal, que recibe de Cristo su condición de medio. Todo lo que media en cada caso es signo; pero dicho signo no es meramente cognoscitivo, sino también eficaz y efectivo. En el acontecimiento sacramental se trata, pues, tanto de la revelación como de la eficiencia del *misterio.* Por eso, la eficiencia de Dios en la mediación sacramental incluye también como efecto un *fieri* y, consiguientemente, un ser (comunicado, «nuevo») y, además, crecimiento de la participación comunicada ya incipientemente. Después hay que mencionar también el *contexto histórico* considerando básicamente todos los aspectos aducidos aquí: los sacra-

mentos se derivan del suceso de la cruz ocurrido «bajo Poncio Pilato». A este suceso le ha otorgado Dios (Padre) la peculiaridad de poder ser «re-presentado» (esto forma parte esencial de tal suceso en cuanto *misterio* concreto de Dios); es decir, a pesar de que está ya realizado, puede todavía seguir siendo realizado (ulteriormente) en cada momento de la vida de la Iglesia. Esta peculiaridad no ha sido otorgada a todos y cada uno de los acontecimientos de la vida terrena de Jesús (no se ha otorgado, por ejemplo, a la encarnación, los milagros, la transfiguración, etc.). Así, pues, el *misterio* de Dios realizado en el suceso histórico de la cruz puede, en virtud de tal realización, ser «re-presentado», «aplicado» al individuo y hasta «vivido» por él en cada instante dentro de la Iglesia.

La inclusión de la protología y de la reflexión teológica sobre la presencia e intervención de Dios en la historia contribuirá también a evitar incluso la apariencia de que la sacramentología quizá parta, a pesar de todo, de un principio mágico o dualista. El «Dios creador» y el «Dios salvador» son uno; por eso su acción ha de concebirse también unitariamente. Desde esta perspectiva es posible evitar el riesgo de exagerar en el acontecimiento sacramental el carácter de «excepción» en comparación con la vida «normal» del individuo y de la comunidad. Lo peculiar de lo sacramental se puede exponer con claridad suficiente. Su carácter de *misterio* es algo completamente distinto de un hecho o acontecimiento milagroso. Con igual claridad hay que dejar sentado que los sacramentos participan a la vez del carácter de *misterio* propio del mismo Dios, de su plan (salvífico) eterno y de su actuación. Pero esto no debería conducir a concebir o exponer los sacramentos en sus estructuras y elementos esenciales como acontecimientos sencillamente extraordinarios y «puramente sobrenaturales». Se comprobará que bastantes de sus aspectos esenciales no son específicos y diferenciantes ni privativos de los sacramentos, sino que pertenecen también al ser basado en el misterio de la creación y a sus formas de existir y realizarse. Esto no significa, obviamente, equiparar sin más los acontecimientos sacramentales a cualquier suceso de la vida. Los sacramentos tienen un carácter especial incluso dentro del conjunto de realizaciones con que la Iglesia efectúa su vida de comunión con Dios.

Una visión sintética de los temas aludidos nos permitirá reflexionar de forma nueva sobre la famosa cuestión de «palabra y sacramento», considerándola como problema planteado ya. Al menos aquí se pondrá de manifiesto que es necesario hacer determinadas opciones previas de tipo filosófico-conceptual y teológico-fundamental. Es obligado esforzarse por conseguir un acuerdo (al menos genérico) en torno a conceptos como «palabra», «símbolo», «lenguaje», «signo», etc. Se deben valorar como corresponde las respuestas a problemas que se han de tratar a nivel de teología fundamental. Así se debe preguntar, por ejemplo, ¿qué significan expresiones como «Dios habla», «Dios actúa históricamente», «la Iglesia predica la palabra de Dios»? Las respuestas (justas, según el es-

tado actual de la teología) a preguntas de esta clase tendrán consecuencias decisivas para la teología de los sacramentos.

Teniendo en cuenta la complejidad de esta problemática, nuestra exposición no puede ser más que un intento de examinar sintéticamente la naturaleza de lo sacramental. Tal esbozo habrá de ajustarse al tema de esta sección: los sacramentos particulares como actualizaciones de la Iglesia, sacramento radical.

1. *Presupuestos protológicos*

Como se vio al estudiar la carta a los Efesios y otras perícopas análogas, la realización del *misterio* de Dios no se efectuó ni se efectúa en virtud del poder del mundo y de su eficacia, pero sí *en* el mundo e incluso *mediante* lo creado. Mas esto nos obliga ya a ver en la acción creadora de Dios (concebida hoy con frecuencia como acción salvífica divina originaria) una primera fundamentación de lo sacramental. De aquí resulta el sentido de las siguientes reflexiones, que tratan de esclarecer bíblica y teológicamente la realidad de la creación para comprender lo sacramental. Esta empresa es también legítima y necesaria porque la condición de ser creado (es decir, la creaturalidad de todo ser creado, la de todos los hombres e incluso la del hombre Jesucristo) perdura en la eternidad y constituye la base del ser donado por Dios, cualquiera que sea su configuración escatológica nueva. En efecto, la relación fundamental Creador-criatura, establecida por Dios, continuará subsistiendo e incluyendo naturalmente la insuperable distinción vigente entre Dios y lo que existe a partir de él. Como es natural, otros tratados de esta obra desarrollarán detalladamente los componentes decisivos de lo que aquí se ha de tener en cuenta. Pero esto no puede dispensarnos de enumerar e ilustrar en conjunto, aunque con relativa brevedad, los elementos más importantes para la interpretación del sacramento. Intentamos hacerlo de una forma que, a ser posible, evite todo prejuicio filosófico o de cualquier otro tipo, pues de lo contrario este esbozo estaría condenado pronto al fracaso. Las implicaciones filosóficas y teológicas habrán de desarrollarse en otros lugares.

Así, pues, tenemos que investigar la existencia creadora de Dios y la existencia creada de su criatura, especialmente la del ser humano, en orden a comprender la sacramentalidad. Tal investigación se hace aquí desde una perspectiva unitaria, que es legítima en ese pasaje porque sus fundamentos se han expuesto ya en otro lugar; tal perspectiva resulta del conocimiento de que el único Dios —el Dios que se ha revelado como Padre, Hijo *(Logos)* y Espíritu Santo— ha llamado a la existencia a todo lo creado y a su historia y los ha ordenado a su plan de realizar el misterio. Nuestro estudio quiere atenerse a la citada perspectiva del NT que Ef y Col, sobre todo, exponen sugestivamente; por eso es necesario adoptar también categorías personales. Ahora bien, la carta a los Efesios

celebra con estilo solemne el *misterio* y acentúa que ha sido revelado y realizado por el Dios que es a la vez Creador del universo y Padre de nuestro Señor Jesucristo. Esto nos obliga a tomar en consideración la *unidad* de Dios y de su obra total y el *único* «motivo» de toda la acción divina, y exige que las conclusiones de tal reflexión se reflejen en cada uno de nuestros asertos. Ef 1,3-14, especialmente el v. 5 (y 10) señala este «motivo» único de la actuación divina: Dios obra «por amor». Esta fórmula lacónica, pero que lo dice todo, se halla colocada al principio de la frase «para declarar que nos encontramos ante una realidad impenetrable» [60]. En el misterio de este amor divino participa *todo* lo que constituye el μυστήριον de Dios: la creación, la elección, la predestinación, la redención y la consumación. Por consiguiente, si queremos explicar lo sacramental basándonos en el μυστήριον τοῦ θεοῦ ensalzado en Ef 1, tenemos que considerar incluido también dentro de *esta* categoría fundamental el mismo acto de la creación y, por tanto, todo lo que tal acto produce e inicia para que se efectúe, incluida *toda* la historia (o como deba llamarse el acontecer vital entre Dios y su criatura, ante todo, el hombre). Con este enfoque se eliminan también desde el principio los ribetes de magia y milagrería que con tanta frecuencia se achacan a los sacramentos, independientemente de lo que constituya lo específico de éstos (puesto que no es posible llamar sin más sacramento a *toda* la realidad surgida de Dios, a no ser que se prefiera caer en tautologías sin contenido).

a) La creación como palabra y símbolo.

Al estudiar el concepto neotestamentario de *misterio,* especialmente en Col y Ef, hemos advertido que el único *misterio* de Dios significa a la vez realidad *y* revelación. El misterio que es revelado y, por eso, está manifestado es acción y obra. Es realización de Dios (del Padre), *de tal forma* que, como realidad efectuada, es a la vez revelación del mismo Dios y del deseo de su voluntad, es decir, de su amor (Ef 1,3ss). Hemos advertido además que, por disposición divina, el misterio entendido así —el misterio efectuado como revelación y realidad salvífica— está ordenado a una ulterior revelación, a la predicación, y a una eficiencia ulterior, es decir, a ser realizado [61], hasta que llegue a ser plenitud escatológica. Se había advertido, finalmente, que el *misterio* configurado así abarca toda la obra de Dios: creación, redención y consumación escatológica. Vamos a fijar ahora nuestra atención en la primera, en la creación. No queremos comenzar nuestra reflexión sobre los aspectos protológicos de los sacramentos partiendo de un principio legítimo, pero quizá sospechoso; por eso tomamos como punto de partida las mismas perícopas neo-

[60] J. Gnilka, *Der Epheserbrief,* 72, comentando Ef 1,5.

[61] Permítasenos remitir aquí a lo que ya se ha expuesto antes; cf. pp. 81-87. Ahora es necesario valorar con referencia expresa al misterio de la creación lo explicado allí.

testamentarias que siempre nos han acompañado hasta ahora. Allí aparece también el otro aspecto (o mejor, el mismo) que en la Escritura caracteriza siempre el comportamiento fundamental de Dios: el obrar y actuar de Dios siempre se ha de interpretar a la vez como «palabra», como habla. Y la palabra de Dios que revela y ordena también es siempre a la vez acción eficaz. Es sobradamente conocido que tal persuasión bíblica puede captarse en el vocablo *dabar* y en su empleo: tal término significa a la vez palabra y obra (realidad), indicando esta última tanto el acontecimiento (suceso) como el ser realizado. Es también familiar el dato de que la misma acción creadora de Dios se efectúa siempre con la palabra y mediante ella: Dios habla, y las cosas existen. Así, pues, nosotros tenemos que explicar en orden a nuestro tema estos datos bíblicos, que aquí sólo se han mencionado y que en otros lugares se desarrollan con detención. No olvidamos en absoluto que se trata de una materia que siempre admite una ulterior investigación teológica (y filosófica), pero que jamás se podrá comprender exhaustivamente [62].

Podemos expresar con brevedad y en forma de tesis lo que aquí queremos decir: todo lo creado en cuanto tal es a la vez realización divina *y* palabra, expresión, «habla» de Dios. Sea cual fuere su definición concreta, lo creado comporta siempre como característica esencial, irrenunciable y de validez absoluta, el existir proviniendo de otro totalmente distinto —en el sentido teológico absoluto de esta expresión—, lo mismo en cuanto realidad que en cuanto palabra. Esto implica varias cosas que conviene tener en cuenta.

Con respecto a que Dios es autor del misterio y, por tanto, de todo lo creado, hay que decir lo siguiente: ya el AT concibe la acción creadora de Dios como un acto divino sin analogías y descubre así el carácter de *misterio* de esta acción misma sin suprimirlo. Esto se refleja, entre otras cosas, en que el verbo *bara* se emplea exclusivamente para expresar una acción de Dios. Un eco de esto se encuentra en Ef 2,10 (leído en el contexto global de las solemnes afirmaciones de esta carta sobre el *misterio)* por cuanto dicho versículo presenta el misterio de la redención con terminología de creación [63]. La fórmula de que Dios crea (y conserva)

[62] No es necesario repetir aquí las afirmaciones bíblicas en torno a este problema de naturaleza protológica, que se han expuesto ya en otro lugar. Pueden verse en el lugar correspondiente.

[63] Cf. J. Gnilka, *Der Epheserbrief,* 130. El misterio de la redención significa (y revela) que Dios opta por su criatura. Permítasenos en este contexto citar lo siguiente: «En el concepto τὰ πάντα (Ef 1,10 y 3,9) se refleja la concepción en principio unitaria que Ef tiene del mundo. Posibilita tal unidad la fe veterotestamentaria en la creación. Dios ha creado el universo (Ef 3,9). El proceso inaugurado por Cristo tiende a la restauración de tal unidad (1,10)... Se ha de hacer hincapié en que el interés orientado a superar el dualismo fáctico deja tras sí una concepción estática del mundo, de manera que aquí se debe considerar como característica más notable de la carta a los Efesios el dinamismo de su imagen del mundo» (J. Gnilka, *ibid.,* 65). Es necesario valorar como corresponde en orden a la sacramentología este estado de cosas.

el mundo y al hombre por designio de su voluntad refleja la absoluta soberanía de Dios y su poder de iniciativa en el acto de la creación y en su consiguiente contraposición eficiente al mundo y al hombre, a los que él llamó (y llama) creadoramente a la existencia y a la historia. A este propósito hay que tener en cuenta que el pueblo de Israel había alcanzado ya la conciencia (teológica) de fe en que el mundo no existe *por sí mismo,* tampoco por una necesidad resultante *de él,* ni siquiera como producto de una *necessitas* radicada *en* el mismo *Dios,* cualquiera que sea el modo de concebirla. La acción creadora de Dios no constituye una necesidad dimanante de su naturaleza, que tendría que haberse desarrollado naturalmente, sino una decisión voluntaria y absolutamente libre de su amor incomprensible [64]. Por consiguiente, lo creado, sea cual fuere su naturaleza, ha llegado a la existencia mediante la palabra que, con libertad y por amor, pronuncia Dios; y puesto que la condición creatural perdura siempre, lo creado está también siempre pronunciado por Dios en el sentido indicado y es, a la vez, «palabra» de la especie citada: *manifestación reveladora* de este amor de Dios. Según la Biblia, lo creado no es palabra de Dios en el sentido de que éste quiera o incluso deba hablar sin más, manteniendo consigo mismo una especie de monólogo. Lo creado es más bien palabra de Dios dirigida a alguien. Se concibe primero (Ef 1,4) para ser comunicado después de forma real y eficaz (cf., por ejemplo, Is 41,1.25). El hablar de Dios es siempre interpelar a alguien. Dios no crea para ser él mismo creador. La palabra creadora, presente y articulada en toda criatura, no existe para sí misma. Dios no habla por hablar —esto sería emanatismo, monismo o panteísmo—, sino para ser oído y escuchado. En cuanto realidad efectuada, lo creado es siempre comunicación a alguien, en la que el mismo Dios se comunica como en el *misterio.* El «mero» ser pronunciado constituye una consecuencia ulterior, pero no la intención propiamente dicha. Lo creado sólo logra la plenitud de existencia y de sentido que, en cuanto pronunciado, le corresponde según la intención originaria de Dios cuando, como palabra *y* realidad, llega a la meta que se le ha asignado, es decir, cuando es escuchado y aceptado personalmente.

No es necesario explicar aquí con más detalle que toda criatura y el universo creado en su totalidad son mensaje de Dios precisamente porque han nacido de la palabra divina y son conservados por ella en la existencia. El dato a que aquí nos referimos puede articularse y expresarse conceptualmente de múltiples formas. De todos modos, las cosas creadas se presentan existiendo a partir de Dios; de este modo, al manifestarse expresan su existir a partir de Dios y, en este sentido, «hablan» de Dios. Desde este punto de vista, las cosas son lo que son, y ponen esto de manifiesto. Mas puesto que no hablan por sí mismas, sino por la virtud de Dios, las cosas siempre pueden decir «más» de lo que son en

[64] Teniendo en cuenta todas las circunstancias, Ef 1,5 puede aplicarse, por tanto, con el mismo fundamento a la redención y a la creación.

sí mismas y por su propia naturaleza. Además de lo que son «de suyo», siempre proclaman también su existir desde Dios y, más allá de su existir en sí, su existir para ser escuchadas. Y con esto se ha mostrado ya que la realidad creada, en su condición de palabra, tiene una *función mediadora* cuyo origen y eficacia provienen de Dios. En efecto, el ser creador de Dios no constituye en él una necesidad natural —y esto ya no es necesario explicarlo aquí—, así como lo que Dios ha realizado para que se acepte como expresión de sí mismo está dado también para que se reciba y se quiera tener por verdadero mediante una decisión personal. Tampoco la existencia creada del hombre constituye en él una necesidad natural, sino que procede de Dios por encima de toda necesidad, ha surgido del amor y ha de ser aceptada ante Dios en libertad. La criatura proviene de una persona y termina en una persona. De este modo tenemos que concebir todo lo creado como obra y palabra del Dios personal (aunque inicialmente «sólo» en el sentido *del comienzo del misterio),* como expresión personal del mismo. En este aspecto, toda criatura ha recibido de Dios un carácter personal, ya que desde él nada existe por necesidad «inconsciente» o «inintencionada», es decir, apersonal.

Ahora bien, esta relación fundamental y originaria (la relación de creación) se conserva mientras existe lo creado. Si desde este punto de vista todo lo creado continúa en una no necesidad creatural y divina (el *ens contingens* sigue siendo *contingens)* y, por tanto, bajo el poder de Dios inspirado por el amor, es evidente que continúa fundado en el mismo Dios el «contenido» y «significado» de lo realizado en la creación como expresión de Dios: la realización y revelación del *misterio* no constituyen, como ya sabemos, su supresión. Por tanto, el sentido y «significado» de toda criatura sigue radicado en Dios, incluso después de la realización de la misma, ya que nada se sustrae ni puede sustraerse a su relación fundamental con Dios. Como expresión de Dios, lo creado no es todavía palabra *definitiva.* Cada criatura, considerada en sí misma, es sólo «vocablo» para un posible hablar (ulterior) divino. La palabra aislada (vocablo) no tiene por sí misma o ella sola sentido definitivo, sino que recibe del contexto oracional en que la sitúa el hablante el sentido que se le ha asignado, sin que esto signifique abusar de ella; lo mismo puede aplicarse a las criaturas tomadas por separado. Esto nos remite a lo que llamamos *historia,* acontecer universal, etc., tema que es necesario estudiar con más detalle. Aquí basta recordar algo que ya hemos expuesto: el misterio de la creación implica la posibilidad de dar siempre un sentido ulterior a lo creado en cuanto medio expresivo y operativo de Dios. Como «palabra» de Dios, lo creado no es algo definitivo e irrepetible, sino que participa del *misterio* de Dios y comparte con él la condición de estar a la vez realizado y por realizar. La criatura no sólo recibe su *origen* de Dios (una vez y de forma acabada), sino que manifiesta su constante *procedencia* de él mientras existe; esto se efectúa en una especie de acontecimiento o «diálogo» en el que la voluntad personal de Dios (o de la criatura capacitada para ello) coloca a cada ser creado

como «vocablo» (empleado ocasionalmente o en múltiples circunstancias) en el contexto significativo deseado en cada caso; y este proceso continuará hasta que se consume en la Palabra *única* la recapitulación de todo lo hablado por Dios y la criatura en la historia [65]. Desde esta perspectiva, toda definición de los seres creados particulares es «provisional». O al menos la definición debería ser considerada como «dimensión» mínima de la criatura respectiva. El mismo origen, el misterio de la creación, obliga a salvaguardar la apertura a la posibilidad, radicada en el μυστήριον, de una mayor «plenitud» de ser, es decir, la apertura de la ontología a la escatología.

b) La potencialidad de lo creado como receptividad de configuración y virtud operativa.

Lo que aquí vamos a exponer con brevedad es consecuencia inmediata de lo que, partiendo del concepto neotestamentario de μυστήριον, hemos explicado sobre el misterio de la creación. En primer lugar hay que advertir que, en virtud de su realización, toda criatura y el conjunto del universo son prueba del poder de Dios (cf. Rom 1,20). La criatura es *potentia* en cuanto poder de Dios realizado y manifestado a la vez, en el sentido de lo que se ha dicho en el punto anterior. La criatura no existe por sí misma, sino que recibe el ser de Dios; por eso sólo *puede* y *logra* existir porque Dios es poderoso, capaz de lo que, según se ha expuesto, constituye lo característico del misterio de la creación (que ha de tenerse en cuenta ahora y siempre). Dios da también la posibilidad de ser, la potencialidad para ser, la capacidad de existir, que es por eso real y operativa. Cuando Dios crea en la forma descrita, desde su no necesidad concede a la criatura poder ser de hecho el ser que se le ha asignado, pero que no tiene que existir necesariamente; es decir, le concede la facultad *y* la realidad de ser esto determinado. Así, pues, la facultad de la criatura consiste en el poder, otorgado por Dios, ser realmente el ser que le ha asignado el beneplácito divino. Como ya hemos visto varias veces, la relación Creador-criatura se conserva incesantemente mientras exista ésta. De este modo, el ser de la criatura siempre es receptor y recibido a la vez. Ambos aspectos provienen de Dios. Por consiguiente, lo creado en cuanto realizado significa siempre existir, donado por Dios, en situación de realizar el propio ser a partir de Dios: capacitación y facultad *(potentia)* de existir realmente a partir de Dios; y puesto que lo creado manifiesta esto, es facultad de existir hablando y obrando desde Dios, de acuerdo con lo que el mismo Dios u otros le han asignado. Mediante su omnipotente palabra creadora otorga Dios a lo creado, contingente e incapaz de existir por sí mismo, ser ello mismo

[65] Cf. Ef 1,10. El ἀνακεφαλαιοῦσθαι, el recapitular, se tomó de hecho originariamente del campo de la retórica, aun cuando aquí ha adquirido un sentido mucho más profundo. De todos modos, éste es el sentido a que nos referimos ahora.

(por consiguiente, algo «completamente distinto» y sin emanación divina o cosa parecida) desde él.

Esto tiene una consecuencia inmediata. Vista desde Dios, la potencialidad de lo creado como tal no puede ser concebida como algo estático y definitivo. La potencialidad que «posee» la criatura no radica en ésta, sino que está fundada en Dios como Creador. La criatura no puede establecer con sus propios medios de conocimiento y cálculo la plenitud de posibilidades que tal potencialidad representa, ya que tales medios no se dan a nivel de criatura. La capacidad se halla determinada en el *misterio* de Dios. Sólo lo que ya se ha manifestado como *potentia* —mediante la realización o gracias a la promesa y predicción divinas— puede ser aducido y comprobado *a posteriori,* en el sentido de que es necesaria la revelación de Dios. Mas puesto que, como hemos visto, el *misterio* continúa siendo tal, la potencialidad de la criatura sigue abierta escatológicamente como omnipotencia divina. En el lenguaje que hemos escogido se podría expresar esto de la forma siguiente: en cuanto «vocablos», las criaturas han sido hechas para una ulterior autocomunicación personal divina (y también humana, como todavía veremos), para una expresión siempre nueva en el acontecimiento del diálogo, de tal forma que incluso palabras ya usadas pueden eventualmente comunicar algo absolutamente inédito en un momento determinado, con tal de que el hablante las habilite para ello. El poeta puede componer un poema muy original y expresar en él sentimientos personales desconocidos hasta ahora, sirviéndose del vocabulario habitual y del lenguaje existente.

Ahora bien, la criatura personal, el hombre en concreto, es, como las demás criaturas, «vocablo» y palabra con potencialidad significativa y sentido impuestos por Dios; pero Dios le ha otorgado además como constitutivo esencial que, en virtud de una potencialidad recibida como don, *él mismo* pueda dar nuevo sentido, actualizar posibilidades y transmitir potencialidad. Esto se refiere en primer lugar a la libertad que se le ha dado para disponer de sí mismo. Al hombre se le ha donado la potestad y capacidad de desarrollar personalmente el *misterio* de su ser creado por Dios. El ha recibido de Dios la facultad libre de actualizar con responsabilidad personal aquello para lo que está capacitado en *potentia.* De aquí habría que partir para esclarecer el sentido último del gozo de crear, otorgado al hombre, de las múltiples capacidades y dotes con las que él descubre, desarrolla, configura y expresa la vida y la existencia que se abren ante él como caudal de posibilidades. Aquí tenemos que contentarnos con esta indicación. Para nuestro tema hay que tener en cuenta que, desde el punto de vista de la definición esencial, el hombre es, evidentemente, «hombre»; pero lo que *será* como *realidad concreta* está en sus manos por cuanto Dios le ha otorgado la facultad de disponer de sí mismo. Por consiguiente, la pregunta de qué es el hombre no puede ser contestada sin considerar la historia que él vive desde Dios, ante él y con él a medida que va actualizando en la historia la capacidad de existencia y de vida que se le ha otorgado.

Aquí hay que recordar por fin un aspecto ulterior. También forma parte de la potencialidad de la criatura a que aquí nos referimos, en especial de la del hombre, la posibilidad y capacidad de expresarse con eficacia *en otro*. Aquí habría que considerar otra vez desde este punto de vista lo que ya hemos expuesto con más detalle [66]. Cuando se establece de forma personal, el contacto entre personas —actualizado mediante los múltiples medios de comunicación: diálogo, gestos, otras formas de expresión, cosas «materiales» convertidas en regalo— no significa, desde este punto de vista, otra cosa que existencia comunicada recíprocamente, existencia nueva (puesto que se actualiza por primera vez) y, por tanto, enriquecimiento multiforme del ser; este contacto implica, en resumen, todo lo que se ha de aplicar en esencia a los sacramentos en cuanto medios y signos de comunicación personal. En este contexto hay que reflexionar también sobre el hecho de que la potencialidad personal del hombre implica asimismo expresarse personalmente en «cosas» que no sólo son distintas de él, sino incluso no humanas «de suyo». En otros términos: el hombre en cuanto persona ha recibido el poder de actualizar la potencialidad pasiva de las cosas creadas, en tal medida que éstas pueden comunicar lo específicamente humano. En el signo que el mismo hombre habilita de este modo se hace presente éste mismo ante aquel a quien dirige tal medio de expresión. Puede comunicar a lo que de suyo es cosa un mensaje y una eficacia que ésta no tiene por sí misma; y gracias a tal capacitación, lo que de suyo es cosa manifiesta dicho mensaje y despliega semejante eficacia con todo vigor. De entre los muchos ejemplos posibles recordemos aquí la música y las artes figurativas, mas también la palabra hablada, etc. Lo que aquí importa es ver que el «grado» de riqueza óntica de comunicación y eficacia que se infunde a un medio personal semejante y, por tanto, puede descubrirse en él no se deriva de lo que el medio empleado es «de suyo», sino de aquel que tiene la potestad (porque se le ha otorgado) de introducirse él mismo en el medio según la intensidad de su decisión voluntaria para hacerse presente a otro a través de esta mediación. Así, pues, comunicarse personalmente a otro por este camino depende de la actualización consciente y voluntaria de la potencialidad propia. Y, como es natural, también depende de la actualización de la correspondiente potencialidad del otro el *permitir* o no (y en qué medida) que quien se comunica llegue a él de forma efectiva y eficaz. Sin abrirse conscientemente a la autocomunicación del otro (es decir, sin posibilitar consciente y voluntariamente su autodonación) es imposible una verdadera participación en su ser. Es evidente la referencia al problema teológico de las condiciones necesarias para recibir los correspondientes efectos de los sacramentos.

[66] Cf. *supra*, pp. 63-69.

c) Dimensión trinitaria de la creación.

Las afirmaciones de la carta a los Efesios sobre el *misterio* y otras muchas perícopas del NT obligan a considerar el aspecto trinitario de la realidad creada. El acontecimiento de la redención no constituye la primera justificación intrínseca de este análisis de la dimensión trinitaria de la creación, aun cuando sólo dicho acontecimiento nos haya descubierto plenamente tal dimensión y aporte aspectos insospechadamente nuevos, sobre los que se habrá de hablar después. Para nuestro tema son importantes las breves reflexiones protológicas que se hacen a continuación.

El conocido axioma de que las «operationes divinae ad extra communes sunt tribus personis» no puede ser expresión completa y exhaustiva de la materia a que nos referimos aquí. Si quiere ser fiel a la Escritura, la protología debe otorgar la importancia que le corresponde a la distinción vigente entre las personas divinas [67]. Así podemos decir lo siguiente en forma de tesis: todo lo creado procede de *Dios Padre* en un sentido peculiar, que está manifestado adecuadamente en el misterio de la creación, realizado y revelado. El Padre es la ἀρχή, el ἐξ οὗ τὰ πάντα (1 Cor 8,6) por antonomasia. En este sentido, las afirmaciones que ya hemos formulado sobre la relación Creador-criatura se han de aplicar especialmente a Dios Padre, del mismo modo que, como es sabido, el NT emplea de manera específica el término θεός para designar a Dios Padre. Ateniéndose a la Escritura, es necesario interpretar también la realidad de la creación con todas sus implicaciones partiendo de la ἀγάπη o εὐδοκία de Dios Padre. El carácter *de misterio* de estos datos encierra, según Ef 1 y 3 (y otros pasajes), aquel doble aspecto inseparablemente unido que aquí podríamos formular de la forma siguiente: lo creado es una realización peculiar (que se incoa en la creación y ha de desarrollarse en la historia) de la ἀγάπη y εὐδοκία de Dios Padre, *eco* real y, consiguientemente, *manifestación* (primera y fundamental) de este amor divino benevolente. Esto significa en nuestro lenguaje que la misma criatura «en cuanto tal», la «naturaleza» pura, es ya realidad no necesaria en absoluto, es decir, «indebida», concedida gratis y, por tanto, *don* de Dios. En su realidad existente a partir de Dios el ser creado es verdadero regalo que manifiesta su condición de ser don proveniente del amor divino y, de este modo, constituye una mediación incipiente en la que actúa y se manifiesta la ἀγάπη de Dios (sólo desde esta perspectiva es lógica y concluyente la argumentación de Rom 1,16-23). Parece evidente que estos principios son muy importantes para la protología, sobre todo para el estudio protológico del hombre; pero no es posible desarrollarlos aquí. En todo caso, este enfoque ofrece una posibilidad no desdeñable para comprender con mayor profundidad la fórmula que se aplica al ser creado como tal, el *ens ab alio*. Tal posibilidad es mayor si lo que acaba-

[67] Aquí podemos remitir a la exposición correspondiente del vol. II. Cf., además, R. Schulte, MS III/1, 69-75.

mos de indicar se considera conjuntamente con lo que se dirá sobre el Logos y sobre el Espíritu.

Podemos completar estas afirmaciones examinando el sentido profundo de la fórmula *creatio ex nihilo*. Por inadecuada que sea, esta fórmula puede expresar algo de suyo eminentemente positivo. Su contenido auténtico no es la ausencia de materia, sino la obra creadora de Dios, incomprensible e inefable. Lo que se ha de acentuar no es que antes no existía «nada», sino que *todo* procede de *Dios* y que, por consiguiente, junto a él no había nada ni nadie de lo que pudiera proceder algo. Este punto de vista supera y excluye de suyo todo dualismo y todo aspecto mágico incluso con respecto al acontecimiento sacramental, aun cuando tales aspectos siempre puedan infiltrarse en la interpretación del mismo. Pero es más importante descubrir en la fórmula la ausencia de causalidad en Dios. Si puede indicarse algún origen de lo creado, no puede ser otro que Dios y su comportamiento más originario, la ἀγάπη de Dios Padre (Ef 1,5). Al decir esto estamos mencionando ya el *misterio* del designio original de Dios Padre, que halla aquí su primer eco y su primera revelación. En efecto, el dogma de la *creatio ex nihilo* incluye (también) esto: la criatura no es un ser que proviene de la nada. El origen de lo creado no es la nada, sino el amor de Dios Padre. Así, pues, como «habla» de Dios, lo creado no remite a la nada, no sugiere la nada, sino la ἀγάπη y la εὐδοκία de Dios Padre. Y todo esto se efectúa en el sentido del *misterio*. El *ex nihilo* alude a lo regalado «de balde» —es decir, gratis y sin mérito ni motivo alguno— por el origen mismo, que *es* el Dios Padre en cuanto tal.

Luego es necesario desarrollar temáticamente, con especial referencia a la sacramentología, que lo creado ha sido hecho *mediante el Logos*. Para nuestro objetivo basta destacar los aspectos que pasamos a enumerar. Todo lo creado es expresión de Dios (del Padre y de su ἀγάπη) *a través de su Palabra*. Por eso todo lo creado es «habla» de Dios en la *única* Palabra divina, participación en la condición de Logos de esta Palabra única de Dios. Todo lo creado lleva, pues, en sí mismo «logicidad» recibida del Logos y, en este sentido, es «lógico». Esto confiere un valor especial a los rasgos esenciales de la criatura como «habla» de Dios, sobre los que ya hemos reflexionado antes. Las criaturas existen por el Logos, es decir, en virtud de la relación personal de Dios con su Logos, afirmado y pronunciado por amor. Nada de lo que existe existe sin el Logos; y esto significa que todo lo que existe es portador no de un carácter cualquiera, sino del carácter del Logos. Partiendo de aquí, tal vez podría entenderse y desarrollarse ya la *afirmación* fundamental de lo creado. O, empleando los términos de Jn 1,4.5.9ss, lo creado es siempre luz proveniente de Dios porque procede de Dios *mediante* el Logos, que es *la* luz. O, dicho todavía de otra forma, por proceder mediante la Palabra, lo creado está afirmado y aseverado también por el mismo Dios, de tal manera que, quien quiere ser veraz, tiene que afirmar también en el Logos lo creado con su manifestación; más aún, lo creado personal

puede afirmarse a sí mismo en el Logos [68]. En efecto, querer lo verdadero sólo significa tomar a Dios la palabra, recibirla, aceptarla y proclamar lo que realmente es.

Aquí podemos ver además que lo creado también participa, a su modo, del πρὸς τὸν θεόν del Logos. Ser expresión del amor divino, que a través de la Palabra constituye el rasgo esencial de la criatura, no representa un envío que implique alejamiento de Dios o del propio ser; significa más bien estar llamado a corresponder mediante una existencia verdadera y auténtica orientada hacia Dios (Padre), realizada *con* él y en la autonomía recibida como don, expresándose uno mismo en respuesta mediante el mismo Logos, que es el πρὸς τὸν θεόν por excelencia. La οἰκονομία de la ἀγάπη de Dios tiende a que el ser creado (en especial el hombre, como es lógico) realice verdaderamente su propia identidad (recibida en la creación) ante Dios y hacia él y, de este modo, sea asumido mediante la Palabra y con ella en la esfera íntima de la vida divina. Aceptándose y comprendiéndose a sí misma comprende y capta la criatura lo que está dado y expresado por la Palabra divina [69]. Todo esto no significa una autonomía y una naturalidad arbitraria y caprichosa ni una autoafirmación de tal especie. Cuando la criatura se entiende a sí misma a través del Logos y así se expresa y pronuncia personalmente como «concepto», manifiesta (en acción de gracias) en cuanto recibido lo existente a partir de Dios y por su Palabra, lo aceptado como verdad; y lo manifiesta mediante un «habla» veraz, es decir, con una respuesta que quiere contener lo verdadero.

Finalmente, todo lo creado está «en el Espíritu de Dios», esto es, de acuerdo con el sentido y espíritu de Dios. La relación esencial del Padre con el Hijo (Logos), el Espíritu del amor, la unidad y la armonía personal, ha expresado en lo creado la ἀγάπη de Dios Padre mediante el Logos. Lo *concebido* y *expresado* en lo creado, la *afirmación* de la criatura en cuanto tal, está basado en el sentido y en el Espíritu de Dios. Desde este punto de vista, la criatura, además de «lógica», es «pneumática» [70]. Esto puede descubrirse, por ejemplo, en los siguientes aspectos

[68] Aquí se puede seguramente remitir a Jn 8,54s, aunque teniendo presentes las diferencias: «Jesús respondió: 'Si el honor me lo diera yo, mi honor no sería nada. Es mi Padre quien me honra, el que vosotros llamáis vuestro Dios, aunque no lo conocéis. Yo, en cambio, lo conozco bien y, si lo negase, sería un embustero como vosotros. Pero yo lo conozco y mantengo su palabra'». Jesús tiene que afirmarse él mismo en el nombre de Dios para mantener la palabra divina, es decir, para afirmarla. Algo semejante se pretende acentuar aquí con respecto a la realidad en cuanto que Dios la afirma, y la criatura, por veracidad, debe afirmarla como verdad. Esta autoafirmación no es arbitrariedad orgullosa, sino servicio a Dios.

[69] Cf. Ef 1,4 (y el correspondiente comentario de J. Gnilka); Jn 14-17.

[70] Usamos el término «pneumático» porque la palabra «espiritual» lleva una carga que no le permite expresar lo que aquí queremos decir. Cierto que «pneumático» tampoco está exento por completo de tal dificultad. En todo caso aquí nos referimos a lo que es común a todo ser creado, por encima de las ulteriores divisiones en «material» y «espiritual». Lo «pneumático» aludido conviene a toda criatura, incluso a la «material».

del ser creado. El «por amor», que es característico del *misterio* de Dios por antonomasia, especifica también al «en el Espíritu», propio del misterio de la creación, y, por tanto, a la relación fundamental Creador-criatura. La referencia mutua de Dios y la criatura es la «obra» específica del Espíritu de Dios *ad extra*. Así queda expresada la correspondencia consigo mismo, establecida por Dios, la no alienación. Que la creación «salga» de Dios no significa distanciamiento o alejamiento, sino la fundamentación de un contacto divino-creador en el Espíritu. Desde esta perspectiva se podrían contemplar las facultades espirituales y la posibilidad de que el hombre espiritualice las criaturas ejercitando el poder que se le ha otorgado. Se puede citar además la armonía básica de los múltiples seres creados en la totalidad del universo: el sometimiento de las criaturas a las leyes naturales, el contacto de las cosas creadas como universo y no como multitud inconexa o incluso hostil (caos), la posibilidad originaria de comunicación entre las criaturas, en especial entre los seres personales, hasta sirviéndose de objetos «materiales», a los que se les puede infundir una dimensión espiritual; en una palabra: el *consensus universalis* del universo podría ser considerado como manifestación de la realidad a que nos referimos aquí. Constituiría un dato ulterior y quizá más importante la fascinación de la creación que, por ejemplo, tantos poemas y, sobre todo, los salmos cantan ante Dios y en su honor. También puede recordarse lo que podríamos llamar confianza radical en el ser, es decir, la confianza básica en que la existencia y la vida tienen sentido. Esto implica siempre, ni más ni menos, «comprender» algo incomprensible: la referencia mutua de Dios y la criatura en el Espíritu, así como la existencia de un sentido. Esta confianza nacida del único Espíritu lleva también consigo la apertura y el entusiasmo ante un sentido eternamente nuevo y ante el hecho de que el origen da un sentido semejante a la vida captada y comprendida en el Espíritu. Desde este punto de vista, y considerando sintéticamente todo lo expuesto, habría que definir al hombre, en cuanto ser espiritual, no como ser que puede existir en sí mismo, sino como identidad personal creada capaz de existir con Dios en el Espíritu.

El Espíritu se puede considerar todavía como la δύναμις de Dios, de la que procede la criatura y gracias a la cual puede ésta ser también δύναμις en el sentido de Dios. Como Espíritu de Dios, esta δύναμις no acepta nada arbitrario ni sugiere el capricho y la arbitrariedad vacíos. Este Espíritu permite descubrir más bien que el propio ser, otorgado en la creación, es en todas sus dimensiones *carisma* que hay que desarrollar bajo el impulso del mismo Espíritu divino.

Con esto podemos concluir este breve estudio de los datos fundamentales que se han de explicar desde el punto de vista de la protología. Es necesario completarlos con las siguientes reflexiones sobre la historicidad y el curso concreto de la historia del acontecer vital entre Dios y la criatura.

2. *Aspectos histórico-salvíficos*

En las páginas anteriores hemos contemplado el μυστήριον de Dios en su fundamentación, tal como se despliega y expresa en cuanto misterio de la creación; ahora tenemos que analizar el otro aspecto, que en realidad no es algo distinto, sino más bien la explicitación del misterio de la creación en cuanto posibilitación de un acontecer vital. Para ello hay que considerar primero la «historia» en general y analizar después su curso concreto con los acontecimientos vitales e históricos decisivos, en la medida en que todo esto interesa para nuestro tema.

a) Dimensión histórica de la acción personal.

Dios ha vinculado a la «historia» el ser creatural humano y, con él, el de todo el universo; hoy se es más consciente que en otras épocas de este hecho y no es necesario desarrollarlo, por más que constituya un problema pendiente de esclarecimiento bajo múltiples aspectos, sobre todo si la «historia» se ha de distinguir con más profundidad de lo que constituye el objeto de la protología y la escatología. Aquí huelga ya mostrar el simple hecho de la historicidad. Ya hemos visto asimismo su fundamentación en la potencialidad que Dios ha otorgado, sobre todo, a la criatura personal [71]. Sin embargo, es importante para nuestro intento hacer hincapié en que ahora no es posible pasar por alto los datos protológicos examinados en el párrafo anterior, sino que es necesario aplicarlos concretamente. Así, pues, es inadmisible desde el principio considerar primero —quizá por descuido e inadvertencia— el acontecer vital de la existencia humana que llamamos «historia» (lo mismo si se entiende como historia personal que si se interpreta como historia de la humanidad en conjunto) «en sí misma», es decir, como si subsistiera en sí misma y acaeciera por su propio dinamismo y se pudiera captar su sentido último desde este punto de vista. Dentro de lo que constituye el campo de la llamada ciencia histórica («profana») puede estar justificado adoptar este punto de vista restringido (de modo legítimo en el caso de tal ciencia), esto es, «intramundano»; pero la teología tiene que afirmar sin dilación que la existencia humana es radicalmente, desde el principio y siempre, existencia recibida de Dios y realizada ante él, en el sentido explicado, e incluso existencia *con* Dios, es decir, una existencia que jamás se ha dado sin que, desde el comienzo y siempre, Dios estuviera presente e interviniera, aunque, como es lógico, siempre lo haya hecho *en cuanto* Dios. Por consiguiente, desde el principio, y a lo largo de toda la exposición, hay que tomar con toda seriedad lo que significa aquel *misterio* de Dios que abarca unitariamente el designio original, la elección, la creación, la redención y la consumación escatológica.

Una vez que se ha caído en la cuenta de esto, y teniéndolo siempre

[71] Cf. *supra*, pp. 125-127.

presente, se puede exponer con brevedad lo que sigue. La historia y la conciencia histórica —es decir, saber que la historia es constitutivo esencial del hombre— implican que es necesario contemplar al hombre no sólo como individuo, sino también como ser comunitario. Este principio es válido lo mismo con respecto a la humanidad total concebida como una magnitud (que no es sólo la suma adicional de todos los hombres —de todos los lugares y tiempos—, sino algo esencialmente superior) que en relación con las comunidades humanas particulares que se constituyen de múltiples formas. Se ha de concebir a Dios como el interlocutor (divino) del individuo *en* la comunidad y como el interlocutor de la comunidad (en términos bíblicos, del pueblo) integrada por personas. Desde esta perspectiva puede hablarse de una historia individual o personal, si se centra la atención en la vida común de Dios con el individuo, y de una historia de Dios con su pueblo; pero ambas forman una unidad originaria y, por eso, indisoluble.

Se trata ahora de descubrir, en orden a explicar la sacramentalidad partiendo del *misterio* neotestamentario, que las actuaciones particulares realizadas de forma humana y personal (los *actus humani)* no se efectúan sin más para ser luego pasado y caer en un pretérito absoluto. La historia resulta más bien de que los actos personales, en cuanto efectuados, constituyen la realidad realizada. Tales actos sellan y configuran el «ahora». En consecuencia, jamás es historia algo que fue, sino lo efectuado, lo realizado, que es constitutivo de lo que llamamos presente y seguirá siéndolo del futuro. Empleando el lenguaje propuesto en las páginas anteriores podemos formular lo mismo de la forma siguiente: los actos ejecutados de forma personal *(actus humani),* al actuar las potencialidades previas a ellos, constituyen el potencial del presente en orden al futuro. Así, pues, aun cuando lo acontecido en la historia no es presente sin más, sin embargo tampoco constituye un puro pasado, sino que, como potencialidad humano-personal (individual-comunitaria) *actualizada,* forma la realidad presente de cada instante; y estas realidades presentes representan a su vez para los «contemporáneos» potencialidad en orden a *sus* decisiones y actuaciones históricamente eficaces. En efecto, el hombre de hoy jamás se enfrenta a un mundo sin determinación alguna y abierto por completo a todas las posibilidades; se halla siempre ante un mundo configurado históricamente bajo múltiples aspectos. Los individuos y las comunidades actualizan de tal modo la potencialidad creadora específica del hombre en cuanto tal, que se verifica esta peculiar continuidad entre el acontecer posible y el realizado que llamamos historia, la cual no es la mera suma o sucesión de actos pasados comprobables, sino la configuración humano-personal de la existencia del hombre y del mundo como realidad actual en cada instante, que a su vez es la posibilidad y la capacidad del futuro. La configuración humana es asumida siempre en la existencia histórica de la humanidad en el mundo. Lo que la existencia humana es *hoy* de hecho lleva como impronta esencial lo que «ayer» se configuró, disponiendo con libertad de lo existente, como realidad y

posibilidad: tradición en el mejor sentido de la palabra es la capacidad del presente, configurada «ayer», para el futuro. De esto se deriva, entre otras cosas, lo siguiente: por su misma naturaleza, el ser del hombre (y, por tanto, el del «mundo») no puede captarse adoptando sólo un punto de vista óntico-*abstracto*. El ser humano existe en su concreción real con arreglo a las actualizaciones históricas del potencial de la criatura humana. Como es lógico, a pesar de que todo acto humano configura a su modo la historia, se debe advertir que hay actos de muy diversa *trascendencia* histórica. Sin embargo, jamás se da un acto verdaderamente humano no histórico o ahistórico.

Por eso la existencia humana y la actividad humano-personal están siempre vinculadas y enlazadas con el curso de la historia y, consideradas así, siempre están también predeterminadas en la forma dicha. Sólo surge de la pura potencialidad el momento absolutamente inicial de la historia a que nos referimos aquí: el acto creador de Dios como principio absoluto del ser creado en la historia. El primer acto verdaderamente humano (cualquiera que haya sido) no es ya posible ni comprensible sin esta decisión previa de Dios. Y desde entonces el «hoy» correspondiente es configurado siempre en todas sus dimensiones por las decisiones precedentes y por la libertad histórica (que persiste porque está fundada en el misterio de la creación) de las personas que en cada momento viven y son capaces de hacer la historia.

Como es lógico, debemos aludir aquí a lo que es decisivo y específico para una teología sobre los sacramentos: el curso concreto del acontecer vital común de Dios y el hombre (curso que sólo podemos conocer a la luz de la revelación) nos descubre que el mismo Dios se atiene a esta ley esencial de la historia, establecida en última instancia por él; o, mejor dicho, que se ha sometido a ella. Lo que el Antiguo Testamento llama alianza de Dios con los hombres significa exactamente, en su aspecto formal, lo siguiente: la actuación de Dios en la historia en colaboración con el hombre, salvas la divinidad de Dios y la condición creatural del hombre. De este modo, todos los posteriores actos históricos de Dios están de hecho predeterminados en cada caso por los actos previos que el mismo Dios e incluso los hombres han realizado entre tanto. Una ojeada a la historia de salvación en su realidad concreta —encarnación en carne de pecado, muerte de cruz, etc.— evidencia esto inmediatamente. Por tanto, forma parte intrínseca del *misterio* de que se habla en Ef 1 y 3 el hecho de que Dios, en su alianza con los hombres, se haya vinculado mediante su Palabra a esta ley histórica sin renunciar por eso a la capacidad para una intervención creadora, libre, impulsada por el mismo amor y efectuada mediante la *misma* Palabra. Signo revelador y, a la vez, realización experimental de lo que acabamos de decir es la relación de la antigua alianza con la nueva en cuanto que ésta, no obstante la continuidad, comporta una novedad inaudita. En el lenguaje que ya hemos empleado podemos decir: el diálogo que Dios inicia con su criatura en la mañana de la creación lleva consigo un *contexto dialogal*, esta-

blecido por Dios, en el que las frases y manifestaciones posteriores de los interlocutores jamás silencian o declaran no dicho lo pronunciado con anterioridad. Se oye incluso la contradicción (el pecado); y Dios ha revelado el poder de su amor soportando mediante su Palabra esta contradicción y sufriendo la muerte de aquel que es la vida para realizar *en* la *única* historia (y no eludiendo lo creado, aunque se haya deformado), como cumplimiento escatológico del *primer* pensamiento de su amor, la recapitulación definitiva de todo lo pronunciado en su «última» Palabra, que todo lo abarca porque encierra en sí misma el πλήρωμα de Dios y la condición humana (asumida) [72]. La trascendencia de estos datos para interpretar la vida sacramental parece evidente.

b) Pecado y redención como concreciones históricas de la acción de la criatura y de Dios.

Los puntos de vista recién expuestos son más bien formales, aunque se han deducido del acontecer concreto; ahora hay que especificarlos analizando el curso histórico del acontecer vital común de Dios y el hombre en orden a nuestro tema específico. A este propósito hemos de considerar varias cosas. Ya se ha expuesto con suficiente amplitud que la acción creadora de Dios es el origen y el comienzo de la historia a que nos referimos aquí. Ahora es importante ver que tal acción inauguró la historia real y concreta sin someterla desde el principio a un curso fijado de forma determinista. Es necesario valorar con plenitud la libertad y la capacidad de hacer historia, tanto la de Dios creador como la de la creatura humana. Esto significa lo siguiente: en la palabra de la creación, Dios no se ha agotado, no ha «dado todas las explicaciones» ni ha expresado definitivamente su autocomunicación, de tal forma que ya no actúe verdaderamente ni pueda realizar algo nuevo, según el designio de su voluntad, en la historia a que nos referimos aquí. Esto lo muestra con claridad suficiente el curso real de la actuación de Dios en la historia. Así, es evidente desde el principio que la criatura no constituye un pretexto para Dios y que el hombre no le ofrece por ser imagen suya una coartada para no intervenir en la historia, ni siquiera por un tiempo determinado; en la práctica, todo esto sería deísmo. Estos principios obligan, pues, a descubrir desde la mañana de la creación la real presencia de Dios en la historia, con todas sus implicaciones. Ya hemos visto también que tal presencia divina es trinitariamente «diferenciada». En este aspecto hay que dar todo el valor que les corresponde a las afirmaciones de Ef 1,10 y 3,9 (sobre Dios Padre), de Jn 1 (sobre el Logos) y de otros pasajes, incluso del AT (sobre el Espíritu). Como también hemos explicado ya, el hombre mismo está creado desde su origen a imagen y semejanza de Dios, y llamado a un acontecer vital común con éste. Mediante esta creación del hombre, la libertad de Dios se ha introducido

[72] Cf. Ef 1,3-14, espec. 1,10; además, J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, 80s.

en la *alianza* y su historia, de manera que desde entonces toda decisión humano-personal tiene también, en virtud de la capacitación recibida, su repercusión histórica sobre esta alianza y su manifestación configurada históricamente. En efecto, Dios no ha formado al hombre como réplica *acabada* de su palabra de creación, sino que lo ha llamado e invitado a una semejanza libre y personal, es decir, lo ha capacitado para responder (en acción de gracias) de forma activa, libre y personal.

Esta perspectiva permite descubrir el sentido de la historia de pecado y salvación en su curso concreto. No es necesario trazar aquí el curso de tal historia. El suceso del pecado (original) y el acontecimiento de la cruz constituyen sus «fases» decisivas. Para nuestro propósito es importante considerar aquí las implicaciones de este pecado original y del pecado en general para el acontecer vital de Dios y el hombre, dado que ello es decisivo para interpretar el misterio de la redención y, por consiguiente, los sacramentos. Lo que el pecado significa bajo este aspecto puede deducirse con claridad insuperable de lo que el hombre *es* por su origen y, por tanto, de la tarea vital que se le había encomendado, así como de las consecuencias del pecado asumidas por el Logos para convertirlas en el misterio de la salvación.

La naturaleza del ser que Dios otorgó al hombre como don y tarea puede verse en su condición de imagen de Dios; a su vez, la esencia íntima de tal imagen puede describirse con especial claridad mediante otra formulación de este mismo dato, que aparece, por ejemplo, en Sal 8,6: el hombre está entronizado en la gloria y majestad de Dios *(kabod* y *hadar); y* lo *está* porque se lo ha otorgado Dios. Así, pues, sin perjuicio de que la dignidad divina siga siendo incomparable, el acto creador de Dios ha situado al hombre en el *misterio* divino y se lo ha encomendado: aun siendo creatura, el hombre está frente al «mundo» en la *kabod* y *hadar.* En esta perspectiva, el mundo es el ámbito histórico del acontecer vital de Dios y el hombre. Es mundo de Dios *y* del hombre porque constituye el medio en el que Dios *y* el hombre se «expresan» y comunican de forma personal y recíproca. Esta dignidad otorgada a la condición humana implica *la* tarea del hombre: configurar la historia aceptando con gratitud y confianza el don de Dios para gloria del Padre (cf. Ef 3,14 y *passim)* y ejerciendo el poder que Dios le ha dado de dominar el mundo. No se trata aquí de una reivindicación de poder, sino de una adjudicación de dominio; tal dominio ha de llegar a la criatura humana desde Dios y reflejarse desde ésta sobre el mundo en dirección a Dios.

Ahora bien, el fracaso histórico del hombre que significa el pecado implica lo siguiente en orden a nuestro tema: contradecir la palabra creadora de Dios en cuanto expresión de su amor; no querer tener por verdadera la dignidad otorgada al hombre y, por consiguiente, no permitir que se realice; y con esto, la deformación de la gloria y majestad *(kabod* y *hadar)* que Dios había otorgado originariamente al hombre para que se desarrollara de forma libre y personal y en consonancia con la dignidad divina y la humana. Esto incluye rechazar y no aceptar el regalo divino

que es el hombre. La ruptura de la amistad y la comunión de vida ofrecidas por Dios convirtió en realidad histórica, decidida por el hombre, el dolor y la muerte con todas sus implicaciones. Desde entonces, la existencia humana, diferente, sin duda, en su estado originario y así confirmado por efecto de la historia, puede caracterizarse por su alejamiento de Dios por el pecado y, por el sufrimiento y la muerte, como la negación de la salud y la vida.

Según el testimonio unánime de la Escritura, en especial del NT, el *misterio* de la redención no consiste en disimular, olvidar y pasar por alto lo efectuado por el hombre en el acontecimiento que llamamos pecado. A pesar de que tal acontecimiento implicaba e implica alejamiento y deformación, Dios logró llevar adelante su designio fontal ἐν τῷ μυστηρίῳ, asumiendo en su Palabra la carne de pecado y observando y continuando, por tanto, el camino o diálogo configurado por esta respuesta humana. Aquí no es necesario desarrollar esto en sus aspectos particulares. Sólo expondremos lo más importante para nuestro tema.

Con respecto a Dios Padre habría que mencionar ante todo el hecho incomprensible de que haya aceptado lo efectuado por el hombre, a pesar de que es fruto de un comportamiento pecaminoso, entregando su Hijo a la carne de pecado (cf. Rom 8,3, etc.) y a la muerte, y que haya hecho esto como revelación y eficiencia de su amor salvífico. La *economía* del *misterio* oculto de Dios antes de los *eones* no se ve, pues, en la necesidad de establecer un principio enteramente nuevo. Gracias a la omnipotencia inefable del amor del Padre (cf. Ef 1,5ss), el misterio de la redención se lleva a cabo en la misma Palabra de Dios, asumiendo lo que el hombre ha establecido de forma histórica. Dios no fundamenta la salvación en su Logos divino en cuanto tal y sólo en él, sino en el Logos encarnado en la carne de pecado. De este modo se instaura, al menos con respecto a este Logos, una forma absolutamente nueva de su presencia histórica. En las páginas anteriores hemos subrayado que el Logos ya estaba antes en el mundo y, por tanto, en la historia vital de Dios y el hombre a que nos referimos aquí. Sin perjuicio de este hecho, el Logos encarnado entra en la historia de manera nueva y, por decirlo así, «suplementaria» e inaugura una presencia que no había existido hasta entonces y que debía durar lo que la vida de un hombre. Esto implica varias cosas, que se han de tener en cuenta, sobre todo porque este Hijo de Dios que entra concretamente en la historia y actúa en ella, Cristo Jesús, a partir de este acontecimiento es en persona y por antonomasia el *misterio* de la salvación, el sacramento salvífico.

En orden a la sacramentología podemos presentar las cosas del modo siguiente: mediante el decreto de la redención asigna Dios Padre al hombre una vida y una salvación que constituyen la condición humana bajo la «gracia de redención» y que han de consistir en ser configurado según la imagen de este Jesucristo. Este ser configurado no ha de efectuarse en conformidad con el Logos divino en cuanto (sólo) divino, sino mediante la participación en el *misterio* de Dios que en Cristo Jesús se reveló

de los análisis precedentes, sin que el espacio de que disponemos permita una exposición exhaustiva [75]. Seguiremos ateniéndonos al tema de este capítulo. Se plantea primero el problema de la *institución* de los sacramentos, así como el de su *número.* De las reflexiones anteriores se desprende con toda claridad que el problema de la institución de los sacramentos se ha de plantear sobre bases nuevas y más amplias. Si fuera necesario limitarse a repetir con el Tridentino (cosa que con seguridad no intentó este Concilio ni los documentos de la Iglesia en general) que todos los sacramentos han sido «a Jesu Christo Domino nostro instituta» (DS 1601; cf. DS 1864 y 2536), quedaría por precisar qué significan exactamente «sacramentos» e «institución» y a quién se refiere en concreto la expresión «Jesucristo nuestro Señor» (ya que él no fue en sentido prevalente un «fundador de una religión», sino que más bien se declaró enviado por otro *y* legado de él), y todo dependería de semejantes precisiones. Si son correctos el principio de que hemos partido hasta ahora y las ideas que hemos deducido de él, podemos aportar lo siguiente a esta problemática: si los sacramentos particulares han de seguir entendiéndose a partir de la concepción neotestamentaria del único *misterio* y como actualizaciones eclesiales particulares del mismo, está ya trazado el camino que la reflexión debe seguir ahora. Tal vez esté ya claro cuánto hay que ampliar las perspectivas para evitar afirmaciones precipitadamente restrictivas y llegar a fórmulas ajustadas a la realidad. Puesto que las declaraciones del magisterio, emanadas en épocas relativamente tardías, se han de interpretar en su contexto histórico específico, sin contradecirlas, podemos subrayar lo que sigue.

Es menester considerar (de nuevo) los sacramentos dentro de la única *economía* divina, del único *misterio* de Dios. Esta perspectiva amplía el punto de vista que con demasiada frecuencia se fijó sólo en la institución del respectivo *signo* sacramental. Entre tanto hemos descubierto que, por más que estén justificadas determinadas abstracciones o puntos de vista parciales, no es lícito olvidar el todo si no se quiere llegar a fórmulas unilaterales incapaces de expresar por completo la vida que Dios nos comunica. Tal aserto exige considerar en este momento los sacramentos como realizaciones concretas del *misterio único,* que a su vez abarca todo el complejo histórico-salvífico que constituye el acontecer vital de Dios y el hombre en sus múltiples expresiones. El hecho de que el *misterio* signifique a la vez revelación y realidad prohíbe distinguir precipitadamente entre el signo y su contenido, si se pretende resolver el problema atribuyendo éste a la institución de Cristo y la estructura del signo a la Iglesia. Del mismo modo que es imposible contemplar la vida separada de aquello en lo que se configura y expresa, así la gracia salvífica es también inseparable de aquello en lo que se manifiesta y despliega.

[75] El problema del carácter sacramental se estudia en el tomo V al hablar del bautismo.

Pero este tema se ha tratado ya en las páginas anteriores [76]. Lo importante será ahora valorar con la seriedad debida que el *misterio* y, por tanto, los sacramentos —en los que aquél se despliega revelándose— son un *acontecimiento* en el que *esencialmente* intervienen Dios *y* el hombre, expresándose cada uno con formas de acontecimiento en la realización común. No es lícito formular la pregunta sobre el autor de los sacramentos centrándola de modo inmediato y exclusivo en precisar quién estableció un determinado elemento integrante del signo o quién fue el autor inmediato de la estructura formal o del *esquema* ritual de una acción simbólica semejante. Tal vez sea conveniente llamar la atención sobre la importante distinción existente entre *vida, expresión* de la vida y *formas* de expresar la vida. La vida se expresa en acontecimientos concretos; puede servirse para ello de formas «preexistentes». Ahora bien, los sacramentos, evidentemente, son ante todo *acontecimiento* concreto, *vida* en expresión mediadora (que comunica revelando e influye impresionando). Desde esta perspectiva, las formas de expresión representan algo secundario y pueden estar desarrolladas a partir de lo preexistente sin que ello redunde en detrimento de la originalidad y peculiaridad del *acontecimiento* vital que se ha de transmitir. Así, pues, tenemos que distinguir con claridad entre lo que es lo específico del sacramento (es decir, el *misterio único* realizado y por realizar aquí y ahora [77] como acontecimiento vital real efectuado aquí y ahora entre Dios y este hombre concreto en esta situación salvífica) y el «sacramento» en tanto que «existe» y está a mano como posible forma de acción. Lo segundo se expresa, por ejemplo, en la fórmula (problemática) de que la Iglesia «posee» sacramentos (en orden a una posible realización); lo primero se refiere a la vida de la Iglesia en *acontecimientos* expresivos *concretos.*

Por consiguiente, por lo que se refiere al *acontecimiento* sacramental en la realización concreta, la pregunta sobre el autor de los sacramentos coincide con la pregunta sobre el autor del *misterio mismo,* ya que ambas realidades son una misma cosa. Desde este punto de vista no cabe duda de que hay que considerar ante todo a *Dios Padre,* dado que es *el* origen por antonomasia, lo mismo en el orden intratrinitario que con respecto a lo creado, como el único autor concreto del *misterio;* él concede luego a otros que intervengan, cooperando activamente de forma peculiar determinada por él, en el acontecimiento vital que se desarrolla de modo histórico. Todo esto se ha mostrado ya; ahora basta aplicarlo como es debido. En otros términos: ya no es posible intentar resolver el problema del autor e institución de los sacramentos en una perspectiva puramente estática y desvinculada por completo de la historia de salvación. Lo que el nuevo (o mejor, recuperado) enfoque permite descubrir, lejos de contradecir la doctrina del Tridentino, asume mejor las auténticas intencio-

[76] Cf. *supra,* espec. pp. 64-69 y 98-110.

[77] Para esta fórmula, cf. las conclusiones a que hemos llegado al estudiar los datos del NT, *supra,* pp. 84ss y 102-107.

nes del Concilio, sobre todo teniendo en cuenta los condicionamientos históricos (¡que *también* forman parte del *misterio* de Dios!)[78].

Por tanto, en este problema tenemos que valorar con seriedad el origen divino de todo lo creado y de la historia, así como la capacidad real y efectiva que Dios ha otorgado a las criaturas para decidir sobre su respectivo ser y al hombre para tomar decisiones históricamente reales y efectivas *dentro* del *misterio único* de Dios; de hecho, por el pacto que ha establecido con toda libertad, Dios se atiene a semejantes decisiones de la criatura, sin renunciar por eso en lo más mínimo a su libertad divina. En consecuencia, no se debe excluir, sino más bien esperar una «coparticipación» esencial de la criatura en la fijación de *formas* determinadas de *expresar* la vida común, creada por Dios, que se desarrolla en la historia. Para comprobarlo basta una mirada al *misterio* concreto del acontecimiento de la cruz, del que provienen los sacramentos en cuanto tales: no fue divina y originaria, sino humana e histórica (y pecaminosa) la decisión que concretó la determinación esencial de este misterio, la cruz[79]. Mas lo que ocurre en el caso del *misterio* mismo (realizado históricamente) no puede resultar extraño cuando se trata de las *formas* de expresión empleadas en las actualizaciones eclesiales. Es evidente que en este punto no se puede concretar más con respecto a los sacramentos particulares partiendo de principios *a priori;* para ello es necesario analizar las realidades históricas de la historia de salvación, y esto ha de efectuarse al estudiar los sacramentos en particular.

Lo que hemos expuesto sobre la intervención de Dios Padre con respecto a la «institución» de los sacramentos puede aplicarse en la forma correspondiente a Jesucristo, al Espíritu Santo y a la Iglesia, constituida por Dios como misterio representativo y vicario; pero no es necesario desarrollar aquí este tema. Advirtamos sólo lo siguiente: de acuerdo con lo que ya hemos expuesto sobre la actuación histórica de Dios, aquí no se puede admitir que, sin ulteriores precisiones, se atribuya sencillamente a Jesucristo la institución de los «sacramentos» y quizá hasta la determinación de todos sus elementos. Las reflexiones precedentes nos han llevado más bien a reconocer y valorar en su dimensión más profunda el sentido subyacente al hecho (caso de que esté comprobado) de que los llamados elementos «extrabíblicos» hayan influido en la configuración (externa, formal) de las *formas* de realizar el acontecimiento sacramental. El examen de la acción salvífica de Dios en la historia no permite deducir *a priori* alguno según el cual Dios y los cristianos, para estructurar

[78] Cuando enseña que todos los sacramentos han sido instituidos por Jesucristo, Trento no quiere excluir la intervención de Dios *Padre* en tal institución. La correspondiente afirmación del Concilio no puede interpretarse en este sentido. Por lo demás, algo semejante ocurre con los textos sobre el influjo de los sacramentos en la concesión de la gracia. El hecho de que se les llame medios de gracia no quiere decir, ni siquiera implícitamente, que sean los *únicos* medios de que Dios se sirve para comunicar su gracia o la de Cristo y, por tanto, para comunicarse él mismo.

[79] A este propósito, cf. de nuevo *supra,* pp. 135-139.

lo que constituye el «esquema» de la celebración del acontecimiento sacramental, no habrían podido adoptar algo previamente configurado de forma histórica. También habría que revisar y superar desde esta perspectiva otra manera teológica de hablar, bastante frecuente, según la cual Jesús o la Iglesia habrían «recogido» o «tomado» de otra parte este o aquel elemento, como si se tratara del algo radicalmente extraño y, por tanto, deformante. Para salvar al mundo asume el Logos divino la carne de pecado en un ámbito de existencia humana absolutamente limitado; y el *misterio* realizado en él de este modo determina también la vinculación del acontecimiento sacramental —sobre todo en lo que se refiere a sus *formas* de expresión— a las limitaciones de lo que se establece y configura en un determinado espacio geográfico y en una época histórica.

Las reflexiones anteriores permiten además plantear en sus verdaderos términos el problema del *número de los sacramentos*. De nuevo se ha de partir del *misterio único* de Dios que se despliega aquí y ahora, de la manera indicada, en las acciones salvíficas que llamamos sacramentos. Teniendo en cuenta este misterio salvífico único, está justificado llamar a Jesucristo personalmente único «sacramento». Como hemos visto, los datos neotestamentarios permiten descubrir la legitimidad y el sentido del proceso que condujo a llamar «sacramento» tanto a la Iglesia, en cuanto σῶμα y πλήρωμα de Cristo, como a determinadas acciones salvíficas (no en número arbitrario) dentro de la vida de la Iglesia. De este hecho hay que partir aquí. Es menester descubrir y salvaguardar la conexión existente entre el *misterio* único de Dios, realizado en el acontecimiento de la cruz, y los «sacramentos» en cuanto realizaciones eclesiales del mismo.

De manera genérica debería decirse que el *misterio* único de Dios (y la expresión significa aquí la vida de la Iglesia) *no sólo* se despliega y revela en lo que específicamente puede llamarse «vida sacramental». Esta vida constituye una manifestación especial del misterio de Cristo, pero no es la única eficaz. Estos asertos y los datos históricos ponen de manifiesto que ha correspondido a un poder humano-cristiano-eclesial de decisión (establecido por el mismo Dios) determinar qué realizaciones vitales especiales de la Iglesia deben recibir y han recibido el nombre de «sacramento» por derivación del *misterio* único. Pero la concesión y conservación de dicho título, en principio, nada dice todavía sobre tales realizaciones de la Iglesia ni sobre otras que no lo han recibido. En efecto, hubo tiempos de la Iglesia en que eran ya realidad la vida a que aquí nos referimos y sus actualizaciones, sin que se hubiera efectuado una fijación conceptual de las mismas. Así, pues, se han de estudiar tanto las realizaciones particulares que se llamaron «sacramento» como, sobre todo, lo que el NT llama *misterio* único de Dios para descubrir la conexión interna y objetiva vigente entre *el* sacramento y *los* «sacramentos». Desde esta perspectiva, la comprobación del número *como tal* es secundaria.

Una vez que se ha visto esto se descubre con claridad que se trata siempre del mismo y único *misterio,* que experimenta diversas formas de actualización sin «distribuirse» fragmentariamente entre ellas. No se revela y realiza «una parte» del misterio en lo que bautismo significa y «otra parte» en lo que la eucaristía designa, etc. Cierto que quienes intervienen en el acontecimiento sacramental particular buscan una realidad «distinta» en cada una de las realizaciones vitales concretas: la incorporación a la Iglesia en cuanto *misterio* de Dios; la realización del misterio Cristo-Iglesia en el sacramento del matrimonio; celebrar con participación activa el misterio de la cruz (eucaristía), etc.; sin embargo, todas estas celebraciones se refieren al *misterio* en su totalidad, y es el misterio total el que está presente y no sus «partes». También se debería tener en cuenta lo siguiente: hay muchas *celebraciones* eclesiales del *bautismo:* se administra a cada individuo que ha de incorporarse a la Iglesia; pero se trata siempre del bautismo *único,* es decir, de aquel *misterio* en cuanto bautismo. Las múltiples celebraciones del bautismo en la comunidad no multiplican ni repiten el sacramento del bautismo ni aquel *misterio* único. Las múltiples celebraciones particulares del bautismo *son* el misterio *único.* Lo mismo puede aplicarse a la eucaristía: las múltiples misas *son* el acontecimiento único de la cruz en la forma de celebración de la cena. Y no es distinto el caso de las otras actualizaciones del misterio único que se llaman también sacramentos. Por consiguiente, desde este punto de vista tampoco se dan muchos matrimonios (en cuanto sacramento), sino el *único* misterio Cristo-Iglesia en actualizaciones particulares y presente todo él en cada una de ellas.

Si se continúan con coherencia estas consideraciones y se aplican a la interpretación de los sacramentos particulares, es posible que, incluso desde el punto de vista ecuménico, no constituya ya una dificultad insuperable otorgar al «número» de los sacramentos la importancia teológica que le corresponde, sin exagerarla ni reducirla; y esto sin menoscabo de otras realizaciones vitales de la Iglesia que no han recibido tal denominación, sin que ello presuponga una valoración inequívoca y, sobre todo, juiciosa. Ya hemos tratado sobre los fundamentos del uso de la expresión «sacramento»; al hacerlo hemos puesto de relieve qué difícil es hacer «cálculos», *a priori* y *a posteriori,* sobre las determinaciones histórico-eclesiales. El resto lo aportará el estudio de los sacramentos en particular.

4. *Intervención personal de Dios y del hombre en los sacramentos en cuanto acciones eclesiales*

Los conocimientos adquiridos en la parte bíblico-patrística y en los párrafos anteriores, más bien sistemáticos, nos proporcionan ahora elementos decisivos para analizar la intervención personal de aquellos «entre» quienes se desarrolla el acontecimiento sacramental. En efecto, lo expuesto hasta ahora evidencia que aquí no basta tratar sólo el problema

del «ministro» y del «sujeto» del sacramento en el sentido usual. Queremos destacar con brevedad los aspectos siguientes.

Puesto que sigue tratándose de tener presentes las ideas sobre el único misterio salvífico de Dios, es menester subrayar ante todo que sería muy poca cosa exponer sólo el aspecto *humano*-ministerial del acontecimiento sacramental y, dentro de este tema, limitarse a estudiar (como se hace la mayoría de las veces) el problema de las «condiciones mínimas» requeridas para celebrar el sacramento. Por eso será conveniente desarrollar hasta sus últimas consecuencias los asertos neotestamentarios.

En los sacramentos no se efectúa otra cosa que la realización del misterio *único* realizado; por eso, en este punto puede decirse de ellos lo siguiente: el anuncio y la realización del misterio salvífico están vinculados a la iniciativa e intervención de Dios (Padre) incluso cuando se efectúan bajo la forma sacramental actual. Según la carta a los Efesios, esto es válido incluso cuando (y donde) el misterio fue y es revelado y realizado en y mediante Cristo y, por tanto, mediante la Iglesia. La misión del Hijo no significa precisamente el descanso del Padre. Así lo pone de relieve la fórmula, empleada con mucha frecuencia por Pablo, de que Dios Padre actúa «en Cristo». El «en Cristo» designa, entre otras cosas, la actividad de Dios para salvar a los hombres; destaca la acción salvífica del Padre mediante Cristo en la comunidad [80]. Esto está reflejado incluso lingüísticamente si el ἠγαπημένος de Ef 1,5 expresa el movimiento que llega a Cristo desde el Padre y a nosotros a través de aquél [81]. Lo que esto descubre con respecto al *misterio* en cuanto tal es lógicamente válido para aquellos acontecimientos de la vida de la Iglesia en los que ésta se actualiza desde Dios como *misterio* divino (cf. Ef 3,6-11) y, por tanto, para los (que más tarde se llamaron) sacramentos (cf. Ef 1, 3-14, que habla ya en esta perspectiva). Ef 1,3; 2,4-7; Col 2,13ss y otras perícopas reflejan ya esta actividad de Dios en el mismo acontecimiento sacramental. Una sacramentología basada en el NT y elaborada a partir de él debe subrayar como es debido esta realidad salvífica de que Dios Padre actúa constantemente en los sacramentos y a través de ellos. El simple recurso a la trascendencia de Dios y a su presencia operativa general no constituye una explicación suficiente. Así, pues, Dios Padre actúa y revela de forma concreta en el acontecimiento de la cruz; y debe afirmarse que tal intervención se da también análogamente en la vida sacramental.

Lo mismo puede decirse luego —con los matices correspondientes, que no es necesario exponer aquí— respecto de Cristo y la Iglesia. Cristo

[80] J. Gnilka subraya esto repetidas veces en su comentario a la carta a los Efesios: «Esto puede decirse con idéntica razón del (Logos) preexistente, del encarnado y del glorificado. En efecto, en él concibe Dios el designio de la salvación (1,9; 3,11), en él nos eligió antes de la creación (1,4). En él tenemos la redención (1,7), del mismo modo que en él fuimos sellados con el Espíritu (1,13)... Todo el ser personal de Cristo está ordenado por Dios para nosotros» (68).

[81] Cf. J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, comentario a esta perícopa.

sigue siendo cabeza de la Iglesia y, como tal, la llena siempre activamente, de modo que la Iglesia siempre es desde Cristo *cuerpo* de éste. Cristo está *dado* a la Iglesia como cabeza (Ef 1,22), como gracia permanente; y ejerce de forma activa su condición de cabeza, sobre todo en los sacramentos. Se llama a Cristo *cabeza* y a la Iglesia *cuerpo,* entre otras cosas para salvaguardar la individualidad de Cristo frente a la Iglesia (Ef 2,16; 5,2.25). Cristo no renuncia a su actividad confiándola sin más a la Iglesia. Ef 5, por ejemplo, expresa con bastante claridad la actividad de Cristo en el acontecimiento del bautismo. Lo mismo ocurre en los otros sacramentos. La participación e intervención de la Iglesia en el *misterio* es siempre *don;* cierto que se trata de un don peculiar: *otorga* a esta Iglesia, en cuanto cuerpo de Cristo, un puesto propio y una eficiencia propia (sin perjuicio de que Dios y Cristo sigan actuando, como acabamos de explicar) fundados en la misión y capacitación para correalizar el misterio único de Dios. Esto constituye la «herencia», la participación en la suerte de Cristo y en su cruz, de forma «pasivo»-receptora y activo-cooperadora. Cristo otorga a la Iglesia la facultad de colaborar en las acciones sacramentales, y lo hace actualizando su condición de cabeza; por eso, si los sacramentos han de entenderse como «autorrealizaciones» de la Iglesia, como actualización de su propia esencia, es condición esencial tener presente que la Iglesia es σῶμα y πλήρωμα de Cristo y, por tanto, que está unida a él.

Algo semejante puede decirse también sobre la relación de la Iglesia con sus miembros y viceversa, aunque con matices distintos otra vez. Por ejemplo, con respecto a quienes todavía han de ser hechos cristianos, la «Iglesia» siempre es ya «antes» el *misterio* de Dios realizado, que ahora ha de realizarse también en ellos. Es para ellos sacramento de salvación. Según la carta a los Efesios (y otras perícopas del NT), es σῶμα y πλήρωμα de Cristo y, desde él, lo dinámico, lo vivo y vivificante que asume un puesto de mediador entre Cristo y τὰ πάντα, en orden a quienes no son aún cristianos y al mundo todavía no salvado (cf. Ef 1,3-14 y 3,5-13). Pero ya hemos subrayado [82] que la Iglesia que desempeña esta tarea no ha de concebirse como una personificación subsistente de alguna manera: es la comunidad de Cristo, o de Dios, integrada por hombres concretos que participan del *misterio* e intervienen en él por ser *ya* creyentes y, gracias al bautismo, miembros de la Iglesia (cf. de nuevo Ef 1,3-14). El Señor glorificado instituye múltiples ministerios carismáticos en la Iglesia, cuerpo suyo (Ef 4,11ss) [83]. Estos actúan bajo él y dentro de ella para la

[82] Cf. *supra,* pp. 102-107.

[83] Aquí no determinamos la naturaleza de lo que conscientemente hemos llamado ministerios carismáticos ni si hay entre ellos diferencias esenciales. Ahora nos interesa sólo establecer que todo miembro de la Iglesia y de Cristo tiene su «puesto» de gracia, insustituible e inintercambiable, en el cuerpo de Cristo, en el templo de Dios. La misión concreta y su cumplimiento en un *kairós,* siempre determinado, de la Iglesia y del miembro particular es un problema ulterior cuya discusión no corresponde a este lugar.

edificación del cuerpo en orden a que llegue a la plenitud (4,13-16). Esto significa lo siguiente: la Iglesia es el *misterio* de Dios y tiene que realizarse como tal, es decir, el misterio tiene que seguir actualizándose mediante ella; pero este misterio no puede manifestarse y desplegarse si miembros particulares (o grupos de miembros) de la Iglesia no ejercen la actividad que les corresponde y que está basada en la facultad —que les otorga la cabeza dentro de la Iglesia— de colaborar en el *misterio* de Dios Padre. Así, las personas que aquí y «ahora», de *esta* forma y con *esta* intención, actúan de modo sacramental-eclesial *y* personal de acuerdo con su misión y su potestad forman parte esencial de la realización del *misterio* y, por tanto, de los sacramentos en cuanto «actualizaciones» del mismo efectuadas aquí y ahora. Por consiguiente, la «esencia» del sacramento, que ha de entenderse teológicamente a partir de la concepción neotestamentaria del *misterio* único, no puede captarse prescindiendo de los hombres que, de forma personal y concreta, intervienen como miembros de la Iglesia o de Cristo. En consecuencia, ellos o su participación (cuya naturaleza ha de acomodarse al sacramento de que se trate y ser «pasivo-receptora» o «activo-cooperadora») entran también en una definición válida de sacramento. Baste indicar que, partiendo de estos principios, es posible ampliar el sentido, el alcance e incluso los límites de las tesis habituales sobre el «ministro» y el «sujeto» del sacramento. Las aplicaciones concretas corresponden al estudio de los sacramentos en particular.

5. *Estructura del signo sacramental*

Varias veces hemos subrayado ya que, desde el concepto neotestamentario de *misterio,* debemos entender los sacramentos como acontecimiento de salvación, de tal manera que, en cuanto tales, son en cada caso el *misterio* único en forma de realización siempre actual, el misterio que se realizó y manifestó en el suceso de la cruz. En varias ocasiones se ha indicado también que, desde esta perspectiva, el concepto mismo de sacramento debería experimentar necesariamente una ampliación o, mejor, una profundización esencial. Esto mismo hay que tenerlo en cuenta al tratar ahora de la estructura de los sacramentos, considerándolos otra vez como actualizaciones del misterio salvífico único. A este propósito es necesario decidir si uno se contenta con el estrecho concepto de sacramento vigente hasta ahora (que más bien tiene en cuenta el mero signo sacramental o la acción simbólica) o prefiere recoger la riqueza que, como hemos puesto de relieve, implica el acontecimiento de comunicación personal entre Dios y el hombre, en el sentido explicado. Parece evidente que es esto último lo que se debe hacer. Así, Dios y el hombre (para expresarlo con pocas palabras) forman parte de la estructura interna de la acción sacramental en cuanto acontecimiento de comunicación entre personas: en primer lugar, las personas mismas de Dios y del hombre

con su decisión de participar y con su participación puesta de manifiesto; después, la forma concreta de su participación personal activa (son distintas entre sí la participación de Dios Padre, de Cristo, de la Iglesia, del ministro y del sujeto; y sin esta concreción real y efectiva no tiene lugar acontecimiento alguno); además, hay que tener en cuenta la forma del acontecimiento respectivo (que es «distinta» en cada sacramento) y, por fin, el signo o acción simbólica eventualmente empleados y su estructura peculiar. Todas estas indicaciones ponen de manifiesto que quien habla ahora de «sacramento» ha de precisar con claridad si se refiere al acontecimiento salvífico concreto o sólo a la *forma* sacramental de expresión, que con su estructura ritual prescrita «existe de antemano», está previamente formada y puede actualizarse y realizarse [84]. En cualquier caso está claro que los datos a que nos referimos aquí difícilmente se podrán expresar en su estructura total con el esquema materia-forma, que a su nivel es razonable y, en cierto aspecto, teoréticamente fecundo. Tampoco bastará estudiar los sacramentos sólo en cuanto signos o acciones simbólicas, prescindiendo de las personas participantes —Dios y el hombre— y de los actos radicados en ellas mismas, sin los cuales los signos carecen de contenido.

Aquí habría que subrayar la circunstancia de que el sacramento en cuanto tal —es decir, en cuanto actualización del *misterio* realizado— ni siquiera puede «llevarse a efecto» si no es mediante la respectiva decisión consciente de los participantes tomada en un acto personal. Con tal de que se entienda como es debido, lo que se indica cuando se habla de la «intención» del «ministro» y del «sujeto» es constitutivo de la realidad concreta del acontecimiento: el acontecimiento sacramental no puede realizarse como comunicación personal y, mucho menos, ser fructuoso si los respectivos participantes esenciales no quieren hacer aquello de lo que se trata en este *misterio,* si el ministro no quiere prestar lo que se pide de él en cuanto ministro y si el sujeto no quiere permitir que Dios efectúe en él (a través de una mediación) este acontecimiento. Con esto se ha aludido a lo que significa creer, con tal de que este creer no se entienda de modo elemental. No es necesario explicar aquí qué son la fe y el creer en cuanto entrega personal y en cuanto opción existencial personal; esto se ha hecho en otro lugar. En todo caso es evidente que esta fe (este creer) es uno de los elementos constitutivos del acontecimiento sacramental concreto. Sin fe, ni siquiera se efectuaría el acontecimiento sacramental, ya que en tal caso nadie escucharía la llamada que posibilita intervenir (activamente) o participar (recibiendo) en el *misterio* único,

[84] No se debería pasar por alto (ya lo hemos advertido una vez expresamente) que en la mayoría de los casos se describe el «sacramento» de forma abstracta, como posible rito salvífico «preexistente», como un bien que la Iglesia «administra» y ha de distribuir en un momento dado. Cuando se habla así, la mayoría de las veces no se capta ni se recoge como es debido el carácter de acontecimiento, con todos sus aspectos concretos indispensables, que es una dimensión esencial del sacramento. Si se supera esta visión estrecha del sacramento, tal vez resulte que muchos problemas de la sacramentología lo son en apariencia.

que Dios conserva dispuesto para una realización ulterior, aun cuando está realizado desde hace tiempo.

Lo que queremos decir aquí puede comprobarse en un aspecto esencial del acontecimiento sacramental, en la *anámnesis* (sacramental específica). Parece evidente que, para que se efectúe el acontecimiento sacramental, es indispensable que los participantes —Dios, Iglesia, persona individual— se «presenten» conscientemente a él, que se re-presenten ellos mismos con la historia de su vida ante Dios y que, de este modo, entrên con *todo* su ser (realizado y configurado de forma histórica) en el *misterio* o participen de él. Y esto es exactamente lo que significa la anámnesis. Por parte de Dios (y de Cristo), esta anámnesis implica ofrecer de gracia, *en cuanto* presente efectivo y configurado para participar de él *ahora* con vistas al futuro y al *ésjaton,* el *misterio* (ya) realizado y revelado. Ello invita al interpelado a entrar en el *kairós* del acontecimiento salvífico que *ahora* se ha posibilitado de este modo. Y el interpelado tiene que introducirse en él como quien realmente es. Esto se efectúa recordando lo que uno *es* de hecho (lo que uno se ha ido haciendo en el curso de la propia vida). Todo esto tiene «ahora» su lugar en el *misterio* único, que es a la vez algo realizado, anámnesis, realidad y arra escatológica. Después de todo lo que ahora sabemos sobre el (enfáticamente llamado) *misterio* único de Dios, que *es* luego la Iglesia y que tiene que realizarse ulteriormente en ella y por ella *en cuanto* realizado, parece clara la gran importancia de este aspecto parcial del acontecimiento sacramental que hemos llamado anámnesis. A este propósito habría que observar todavía lo siguiente: la dimensión rememorativa o evocativa del acontecimiento sacramental no consiste en mirar hacia atrás. En efecto, por más que no se niegue ni pueda negarse el carácter histórico del suceso mismo de la cruz, ocurrido «bajo Poncio Pilato», la conmemoración de los sacramentos no consiste en mirar hacia atrás, en recordar retrospectivamente, como puede acontecer en los jubileos o en celebraciones semejantes, aun cuando ello se efectúe en un sentido elevado. El *misterio* de Dios realizado (sin duda alguna, de forma histórica) de que aquí en los sacramentos se trata no es precisamente un *pretérito.* La anámnesis peculiar de los sacramentos es tan incomparable como el *misterio* mismo. Vive del *ahora* del *misterio* que está realizado y que ha de realizarse en orden al *ésjaton* de Dios. Esto se basa, entre otras cosas, en que la Iglesia *es* desde Dios este *misterio* suyo en una forma real y presente que tiene su fundamento en aquel decreto con que Dios determinó la *manera* peculiar de realizar el *misterio* oculto en él (ya) antes de los *eones,* es decir, en el designio con que decretó anunciar y realizar *como tal* este misterio suyo [85]. De este modo, el misterio participa a la vez del «carácter de eternidad» y del de la historia presente, que discurre de tal forma que aparece posible el aoristo, pero jamás un enunciado que exprese un pretérito. Esto se manifiesta asimismo en lo que afirma Pablo de este *mis-*

[85] Cf. la explicación del concepto neotestamentario de misterio, *supra,* pp. 82ss.

terio único cuando habla de la ἀναχεφαλαίωσις. También ésta es realidad efectuada en espera de consumación [86]. Mas el sacramento significa dar y tomar parte también en esta *anakephalaiosis,* en esta «recapitulación» de todo lo que existe (de todo lo que se ha realizado hasta «ahora») tanto en el individuo que entra en el acontecimiento sacramental como en la Iglesia en cuanto comunidad de creyentes; esto equivale a proclamar y celebrar las maravillas de Dios para gloria del Padre [87].

También forma parte de la estructura intrínseca esencial de los sacramentos (caso de que, desde la perspectiva del *misterio* único, esté justificado darles tal nombre) el hecho de que éstos participan «ahora», en su realización, del carácter de revelación y eficacia propio del misterio. En cuanto actualización del *misterio* salvífico único realizado y por realizar, el sacramento tiene en todo momento carácter de *revelación,* es decir, de predicación o —lo que bien interpretado es equivalente— carácter de palabra. El acontecimiento sacramental participa a la vez de la eficacia del misterio llevado a cabo: del mismo modo que éste exige el aoristo para expresar lo ya realizado, así también vuelve a exigirlo la acción sacramental, como ya hemos expuesto: la acción eclesial suscita aquí y ahora una realidad, de tal manera que debe hablarse de ésta como de algo realizado «ahora» en el *misterio* [88]. Esto ha de tenerse también en cuenta cuando se explica la estructura interna de este acontecimiento. Algo semejante ocurre con los elementos que, como el agua (y su uso: inmersión o aspersión), el pan y vino, etc., se toman del mundo material y se integran en el acontecimiento. Lo que sobre este tema debe exponerse en particular encaja mejor en la explicación de cada uno de los sacramentos; en efecto, el estudio más esquemático, propio del tratado *De sacramentis in genere,* desvía de lo específico en mayor medida que proporciona una visión más profunda.

6. *Peculiaridad de los sacramentos como revelación y acción. «Opus operatum». «Palabra y sacramento»*

La explicación del concepto neotestamentario de *misterio* (en cuanto dicho concepto se aplica de manera legítima y global a los «sacramentos») aporta algunas ideas que pueden desarrollarse ulteriormente en los problemas sobre el *opus operatum* y sobre «palabra y sacramento». Después de cuanto hemos expuesto parece evidente que todo dependerá de que (y de cómo) el sacramento se entienda (otra vez) como acontecimiento de comunicación entre Dios y el hombre en el sentido explicado. De las reflexiones precedentes pueden extraerse algunos principios para trazar el camino que ha de seguir la solución del problema citado. Aquí

[86] Cf. la detallada exposición que en este sentido ofrece J. Gnilka, *Der Epheserbrief,* 81s.
[87] Cf. Ef 1,3-14; 2,18-22; 3,20s; 1 Pe 2,4-10 y *passim.*
[88] Cf. Ef 1 y 3; además, J. Gnilka, *ibid.,* 166s.

no se puede intentar una exposición exhaustiva del problema y de su solución, ya que ello exigiría las investigaciones y análisis histórico-dogmáticos y sistemáticos pertinentes. Por eso nos limitamos a enumerar algunos aspectos del tema de este apartado.

Estudiamos primero el modo de actuar de los sacramentos. En las páginas anteriores se han formulado repetidas veces afirmaciones que son importantes para este tema; no es necesario repetirlas aquí. Es evidente que preguntar por el modo de actuar de los sacramentos implica ya adoptar un punto de vista estrecho, puesto que supone destacar sólo *un* aspecto del acontecimiento sacramental, que, en su plenitud, es realización eficaz y reveladora del *misterio* realizado (ya en el suceso de la cruz). Ha de advertirse que la fórmula *ex opere operato* representa un planteamiento estrecho que origina también ciertas dificultades. El problema tiene además su dimensión histórico-teológica. En efecto, la historia de los dogmas pone de manifiesto que el problema y la fórmula provienen del campo de la soteriología. Se plantearon y acuñaron respectivamente con vistas a la muerte de Jesucristo en la cruz y a su eficacia salvífica. Esto revela ya (en relación con la interpretación neotestamentaria del suceso de la cruz como *misterio* de Dios) en qué medida se atiende sólo a la obra de Cristo. El enfoque y los correspondientes conceptos se trasladaron luego a los sacramentos. No queremos olvidar que, de todos modos, con esto se expresó (aunque ya no de manera satisfactoria) la conexión intrínseca de los sacramentos con Cristo y su obra. Lo que la fórmula *ex opere operato* intenta expresar, sobre todo en contraposición a *ex opere operantis,* cuando se aplica a los sacramentos puede resumirse en los siguientes términos (aquí nos vemos obligados a movernos de momento dentro de las perspectivas estrechas que hemos señalado): negativamente, se quiere decir que la gracia sacramental no se otorga en virtud de una obra (autónoma) del ministro o del sujeto; positivamente, la fórmula debe expresar que, cuando se administra válidamente el signo sacramental o la acción sacramental con carácter de signo, Dios garantiza el efecto correspondiente. Ya hemos indicado la raíz de las dificultades de esta fórmula en su interpretación corriente. El principio general que hemos recuperado permite destacar y tener en cuenta los siguientes aspectos: ya se ha subrayado suficientemente que el acontecimiento sacramental no excluye la actividad y la acción concreta de Dios Padre y de Cristo en el acontecimiento sacramental concreto. Desde este punto de vista es desafortunado aducir que en el sacramento el ministro es «sólo representante de Cristo» para esclarecer el *opus operatum.* Esto *puede* entenderse correctamente, pero también puede implicar un error básico en caso de que exprese una ausencia de Cristo (cualquiera que sea el modo de concebirla) y de Dios Padre. Si se afirma que el ministro actúa *nomine Christi et ecclesiae* no es porque éstos se hagan representar por estar *ausentes.* Esto se ha explicado ya [89]. Así, pues, también aquí se ha

[89] Cf. *supra,* espec. pp. 101-107 y 144-147.

de valorar en todo su alcance el dato de que es Dios el iniciador del *misterio, incluso* en la realización sacramental del mismo. Ahora bien, como ya se ha expuesto, Dios ha *ofrecido* su salvación al hombre mediante un acontecimiento de comunicación y no se la ha impuesto por la fuerza. Visto así, el sacramento es un posible y posibilitante acontecimiento con carácter de signo, al que Dios, en virtud del *misterio* realizado ya en el suceso de la cruz, ha garantizado la eficacia aquí y ahora, antes de que el hombre lo haga suyo, es decir, antes de que se deje introducir en este acontecimiento. Si hace esto, ocupando en cada caso el puesto que se le ha ofrecido y asignado en este acontecimiento de comunicación, no ha realizado algo por sí mismo y de forma autónoma, sino que ha aceptado *creyentemente* la llamada previa de Dios. Si no mostrara y atestiguara esta convicción de fe, el hombre no pondría acto alguno para abrirse al acontecimiento sacramental. Esta aceptación de la llamada de Dios es condición para realizar el *misterio* realizado en el hombre concreto que aquí y ahora se presenta para ello. Este presentarse consiste en apropiarse el acontecimiento de expresión que Dios tenía preparado desde hace tiempo como posibilidad y virtualidad divinas. Por consiguiente, la fórmula *ex opere operato,* si se le ha de dar una interpretación válida, destaca en último término lo que el NT introdujo en el concepto de *misterio* (sin que, como hemos visto, tal concepto tuviera ya de suyo un contenido correspondiente). Así, pues, la confianza en el *opus operatum* no se dirige a la acción con carácter de signo (aunque se toma parte en ella con fidelidad y confianza), sino al mismo Dios Padre, que es quien quiere que, *en* este acontecimiento con estructura de signo y *mediante* él, se manifieste y efectúe la correspondiente comunicación entre él y el hombre.

Nuestro punto de partida, subrayado ya varias veces, permite asimismo decir algo sobre el problema, todavía pendiente de solución, en torno a «palabra y sacramento», sin que sea posible resolver este problema en su totalidad. Es patente que también esta cuestión tiene sus implicaciones en el campo de la historia de la teología y en el de la teología de controversia. En la mayoría de los casos se afronta la solución de este problema presuponiendo, sin demostrarlo, que al comienzo de la discusión está ya claro, por ejemplo, qué significa en este contexto «palabra» o, en el otro campo, qué ha de entenderse en esta discusión por «sacramento». Con demasiada rapidez se busca asimismo un concepto común superior, que se ve en «medio salvífico» o en «forma de predicación». Sin embargo, todo sigue siendo problemático. La causa de esto se halla, en parte, en una terminología insuficientemente precisada. Por eso es necesario preguntar ya qué significan con exactitud cada uno de los términos en la fórmula «palabra y sacramento». Por ejemplo, si «palabra» se entiende de modo muy concreto como «predicación», como palabra predicada pronunciada concretamente ante la comunidad en virtud de una misión, entonces, como es lógico, ya no se puede hablar sin más de «sacramento» (que en tal caso es un abstracto), sino que debería

hablarse con el mismo grado de concreción, por ejemplo, de este acontecimiento bautismal realizado aquí y ahora, de esta celebración eucarística, etc. Si se admite esto y ya no se contraponen simplemente palabra y sacramento, sino, por ejemplo, predicación y bautismo, entendidos ambos como acontecimientos concretos, tal vez aparezcan ciertos puntos de vista que permitan discutir el problema en sus justos términos. Ello deberá mostrar si la pregunta misma, por lo específico de palabra y sacramento, está formulada de manera correcta. Ante todo, ¿se da entre ambos una distinción adecuada, como parece en la mayoría de los casos? Y si es así, ¿cuál es el fundamento de tal distinción y de su legitimidad? ¿No podría ocurrir más bien que palabra y sacramento coincidan en algunos aspectos y se diferencien en otros? Y en este caso, ¿no es preferible buscar una hipótesis que tenga en cuenta como es debido la unidad *y* diversidad (que se han de mostrar) de ambas realidades? También es fuente de algunos equívocos distinguir al modo usual en la estructura del sacramento la «palabra» y el «elemento». En efecto, la distinción estructural empleada allí oportunamente se da también en la palabra (predicada), aunque de otra forma.

Las reflexiones que hemos desarrollado partiendo del concepto neotestamentario de *misterio* permiten decir lo siguiente, presuponiendo que estén fundadas las ideas que hemos expuesto, sobre todo, en el apartado sobre los presupuestos protológicos de la vida eclesial sacramental: ya hemos interpretado lo creado y su realidad (que se desarrolla históricamente) como «habla» de Dios. Lo creado personal puede, además, en virtud de una capacidad que se le ha comunicado, expresarse a sí mismo en lo «otro» y, por tanto, hablar mediante otro. La vida personal se efectúa precisamente en acontecimientos de múltiple naturaleza que «hablan» y se manifiestan de diversa forma. Vista así, la vida personal es siempre expresiva y, por consiguiente, «palabra». Como es lógico, este concepto de «palabra» engloba *todos* los acontecimientos de expresión. Uno especial entre ellos es, sin duda, lo que llamamos lenguaje, aunque no constituya el único acontecimiento de expresión personal. Si la expresión «palabra» se aplica de modo peculiar al hecho del lenguaje (y tal es su acepción originaria), ello no significa negar el carácter de «palabra» a los restantes actos de expresión y comunicación; pero *en tal caso* ya no se debería llamar a éstos «palabra», sobre todo cuando se trata de distinguir lo uno de lo otro. Ahora bien, hay acontecimientos de expresión que son «compuestos», por ejemplo, de gestos («que hablan») *y* habla articulada que los acompaña. Los sacramentos han de incluirse evidentemente en este grupo. Una contraposición de «palabra» y «sacramento» debe, pues, valorar esto como es debido.

Mas si es preciso indicar con mayor precisión una diferencia entre palabra y sacramento habrá que determinar con el mismo grado de concreción la realidad a que uno se refiere: por ejemplo, la predicación comunitaria de una parte y el acontecimiento bautismal de otra, y lo mismo con respecto a otras formas de palabra (de significado especial) y a otros

acontecimientos sacramentales. Planteado de esta manera, el problema es más claro y su solución será más fácil de lo que podría parecer en la discusión actual. Además, partiendo del concepto neotestamentario de *misterio,* habría que poner de relieve que la vida eclesial es *una,* aunque se manifiesta y desarrolla bajo múltiples formas. Toda distinción tiene que ser aquí «inadecuada». Por consiguiente, todo lo que se realiza de modo eclesial es el *misterio* efectuándose por ser Iglesia-en-realización. Desde este punto de vista no hay (aún), por tanto, diferencia alguna entre estas y aquellas acciones. Un elemento esencial de la (posible) distinción podría verse en lo siguiente: en el sacramento (o, ahora mejor, en este acontecimiento sacramental determinado, en este bautismo, por ejemplo) es interpelado el individuo en cuanto tal (aun cuando se halle en un grupo o en la comunidad), en su individualidad (sin menoscabo de su «puesto» en la comunidad e incluyendo tal circunstancia en la interpelación), que él conserva como creyente (¡y moribundo!), en esta situación concreta y en esta existencia determinada. En consecuencia, es interpelado *su* actual ser existencial, que, en virtud de la palabra que ya se le ha dirigido, él introduce conscientemente en *este* acontecimiento. En la predicación, que se dirige a la comunidad y *en* ella al individuo, este último aspecto personal no está explícito, sino que queda *in obliquo.* Un ejemplo concreto: la palabra predicada dice: «Haced penitencia y bautizaos» (cf. Hch 2,38 con el contexto material que allí tiene); en el bautismo se dice, en cambio: «Yo te bautizo...», pronunciando el nombre propio y efectuando el rito sacramental correspondiente. Otro ejemplo: como exhortación parenética se dice: haced penitencia y reconoceos pecadores. En el acontecimiento sacramental sucede lo siguiente: el individuo refiere sus pecados concretos, los expresa, pues, manifestándolos y se somete al juicio misericordioso de Dios como este pecador con *estos* pecados presentados expresamente ante él mediante la confesión. Y lo mismo ocurre en los otros sacramentos. La palabra predicada se dirige, sin duda alguna, al oyente individual en la comunidad. Sólo que desde ella queda aún sin determinar si el interpelado se deja preparar para el (posible) acontecimiento salvífico. En cambio, en el acontecimiento sacramental tal decisión se ha tomado ya y se expresa por el hecho de que el interesado —interpelado ya por la palabra (predicada)— se actualiza en orden a este acontecimiento concreto, que ahora se va a realizar en él y con él, e introduce *en dicho acontecimiento esta actualización expresa de sí mismo. Sin esta* decisión y esta explicitación ni siquiera se realizaría el sacramento.

Estas consideraciones no abarcan en modo alguno todo lo que forma parte de la problemática sobre «palabra y sacramento» [90]. Pero aquí tenemos que contentarnos con haber aludido a los vínculos intrínsecos

[90] Para la problemática en torno a «palabra y sacramento», de entre la abundante bibliografía, cf. W. Kasper, *Wort und Sakrament,* en *Glaube und Geschichte* (Maguncia 1970; trad. española: *Fe e historia* [Salamanca 1974]) 285-310, y A. Skowronek, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Munich 1971), con bibliografía.

vigentes entre el acontecimiento *único* de la vida de la Iglesia (mejor, de la vida entre Dios y el hombre) y los múltiples acontecimientos en los que se manifiesta esta única vida. Considerar aisladamente este o aquel acontecimiento no sólo contradiría la unidad de vida, sino que también olvidaría la multiforme trabazón, ordenación recíproca y armonía, intrínsecas y esenciales, reinantes entre las realizaciones vitales (perfectamente distinguibles) de la Iglesia en detrimento del análisis teológico válido.

7. *Los sacramentales*

Todavía es preciso decir una palabra sobre los *sacramentales,* y ello debe hacerse en la perspectiva que señala el tema de esta sección. En los análisis precedentes nos hemos esforzado, partiendo del NT, por captar con mayor validez lo que allí se expresa con el término misterio y lo que debe realizarse y revelarse luego como vida de la Iglesia en el tiempo de esta Iglesia. Constituía el objetivo de esta sección exponer esta vida única de la Iglesia en tanto que se realiza (prevalentemente) en los sacramentos. Con tal ocasión hemos descubierto de múltiples formas la riqueza que representa la vida de la Iglesia, que lógicamente conoce también realizaciones ricas y pluriformes. Debíamos centrar conscientemente nuestra atención en aquellas acciones salvíficas peculiares que, en cuanto actualizaciones de la vida única de la Iglesia, se llaman especialmente «sacramentos». Hemos intentado exponer el sentido y alcance de esta denominación. A pesar de la pluralidad de las consideraciones hubimos de subrayar varias veces que los llamados sacramentos son ciertamente manifestaciones esenciales y hasta insustituibles de la vida de la Iglesia; pero no por eso han de ser valorados como las *únicas* formas válidas de expresar la vida eclesial, como si junto a ellas nada pudiera ser ya considerado vida verdadera, real y esencial de la Iglesia. Esto se puede formular también así: el *misterio* que la Iglesia *es* y tiene que realizar se actualiza de forma especial en los sacramentos, pero no exclusivamente en ellos. Así, pues, estudiar y exponer los sacramentos no significa conocer ya *la* vida de la Iglesia con su riqueza y con todas sus manifestaciones. Baste recordar en este contexto lo que Mt 25 presenta a los cristianos en cuanto tales (si no ya en cuanto hombres) como obligación fundamental de su vida. Del mismo modo podrían recordarse otros muchos aspectos como, por ejemplo (y no en último término), la multiforme vida de la comunidad en la predicación, la catequesis, la diaconía y cosas parecidas.

En relación con los sacramentos en cuanto realizaciones vitales de la Iglesia en un sentido especial hay que citar aquí aquellas formas de expresión, de carácter eclesial-personal, que en virtud de ciertas consideraciones y determinaciones han recibido el nombre de *sacramentales.* Aquí no podemos abordar los numerosos problemas que, sin duda, se plantean hoy sobre esta materia en el campo de la historia general, de la historia

de los dogmas, del derecho canónico y en otros semejantes. La referencia a los sacramentales puede servir en esta sección para hacer observar la plétora de posibilidades eclesiales de expresión que se ha ido desarrollando a lo largo de los siglos. Esto tiene especial interés porque en el curso del tiempo la expresión «sacramento» se convirtió en término fijo sólo para determinados ritos salvíficos (en número no arbitrario), a la vez que tal denominación dejó de aplicarse a otros que también la habían recibido ocasionalmente. Por consiguiente, la delimitación recíproca entre sacramentos y sacramentales no ha sido una cosa fijada de antemano.

Como ya hemos destacado en las reflexiones precedentes, sobre todo en la introducción a la categoría de sacramento [91] y en los presupuestos protológicos, es parte esencial de la vida humano-personal y humano-comunitaria que el individuo y la comunidad se expresen en múltiples formas y configuren así su vida. No es necesario repetir esto aquí, pero constituye la clave para interpretar las formas de expresar la vida que luego se llamarían sacramentales y que han sido instituidas y han de ser empleadas razonablemente. Creemos que en las reflexiones citadas se halla ya suficientemente expuesto lo que se debe decir —lo mismo con respecto al hecho que en relación con los límites— sobre la legitimidad de crear formas de expresión y de fijar su «significado» y su eficacia.

Es la Iglesia, sin duda, quien determina qué formas de expresión eclesiales, de entre las múltiples existentes, se llaman sacramentales específicamente [92]. Al menos aquí se trata, pues, de decisiones y determinaciones positivas humano-eclesiásticas, que siempre son susceptibles de cambios de todo tipo y de nuevas configuraciones. Así, la Constitución del Vaticano II sobre la liturgia ha definido recientemente de algún modo qué debe entenderse en la Iglesia por «sacramental»: «Los sacramentales son signos sagrados mediante los cuales, en cierta imitación de los sacramentos, se expresan y, mediante la intercesión de la Iglesia, se obtienen efectos, sobre todo de carácter espiritual» (n. 60). En general, se suelen incluir entre los sacramentales los siguientes signos o acciones: consagraciones y bendiciones, exorcismos, objetos bendecidos, como el agua bendita. Consideradas todas las circunstancias, la fórmula «en cierta imitación de los sacramentos» parece poco afortunada, y convendría superarla dándole mayor profundidad. Dicha fórmula da este nombre a los ritos, usos, bendiciones y objetos eclesiásticos que ahora se llaman específicamente sacramentales, partiendo más bien del concepto ya estrecho de sacramento, interpretado sólo en función del signo en cuanto tal (y en *este* aspecto los sacramentales constituyen «una cierta imitación»), y luego los interpreta teológicamente, ante todo distinguiéndolos de los «verdaderos» sacramentos. Creemos que nuestras reflexiones han puesto de manifiesto que la vida única de la Iglesia, que ya en la época reflejada

[91] Cf. *supra,* espec. pp. 61-69.

[92] Para los «sacramentales», cf. espec. M. Löhrer, *Sakramentalien:* LThK 9 (Friburgo ²1964) 233-236; ídem, SM IV (Friburgo 1969) 341-347.

en el NT se desarrollaba y manifestaba en múltiples realizaciones, ofrece un punto de partida mejor para interpretar el sentido, la posibilidad y los criterios con respecto a una «administración» eclesial verdaderamente responsable de semejantes formas de expresión, así como para comprender el hecho de que sus posibilidades de desarrollo y configuración estén sometidas a los condicionamientos históricos y geográficos. Como es lógico, esta empresa exige, además del análisis de los sacramentos intentado aquí, el estudio teológico de la liturgia y de la vida cristiana en general; partiendo de una síntesis, es decir, de la vida analizada y de sus posibilidades, se debe llegar luego a afirmaciones válidas sobre las formas de manifestar, testimoniar y expresar la vida cristiana.

RAPHAEL SCHULTE

[Traducción: J. LARRIBA]

BIBLIOGRAFIA

I. DICCIONARIOS

CFT II, 288-346: *Iglesia* (J. Schmid, Y. Congar, H. Fries y H. Küng) (con bibliografía).
IV, 156-174: *Sacramento* (P. Neuenzeit y H. R. Schlette).
271-279: *Símbolo* (H. R. Schlette).
LThK IX, 218-232: *Sakrament* (K. Prümm, R. Schnackenburg, J. Finkenzeller, K. Rahner y E. Kinder) (con bibliografía).
232s: *Sakramentale Gnade* (P. Lakner).
233-236: *Sakramentalien* (M. Löhrer) (con bibliografía).
240-243: *Sakramententheologie* (K. Rahner).
1205-1208: *Symbol* (F. Herrmann y F. Mayr).
RGG V, 1321-1329: *Sakramente* (E. Kinder, E. Sommerlath y W. Kreck).
ThW IV, 809-834: *Mysterion* (J. Bornkamm).
SM: *Sacramento* (R. Schulte) (con bibliografía).
Sacramentales (M. Löhrer) (con bibliografía).

II. MANUALES

Auer, J., *Allgemeine Sakramentenlehre...: Kleine Katholische Dogmatik* (Ratisbona 1971) (con bibliografía).
HPTh, tomo I (Friburgo 1964).
Sacrae Theologiae Summa IV (ed. Patres Soc. Jesu Fac. Theol. in Hispania Prof.) (Madrid ²1962) (con bibliografía).
Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* IV/1 (Munich ⁶1964; trad. española: *Teología dogmática* VI [Madrid 1963]).
— *Der Glaube der Kirche* I y II (Munich 1969-70).

III. MONOGRAFIAS

Alfaro, J., *Cristo, sacramento de Dios Padre: la Iglesia, sacramento de Cristo glorificado:* Greg 48 (1967) 1-27.
Asmussen, M., *Das Sakrament* (Stuttgart 1954).
Atzel, G., *L'umanità di Cristo come fondamento della struttura sacramentaria* (Roma 1969).
Baciocchi, J. de, *La vie sacramentaire de l'Église* (París 1959).
Baraúna, G. (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona ³1967) (diversos trabajos).
Biser, E., *Das Christusgeheimnis der Sakramente* (Heidelberg 1950).
Brunner, P., *Zur katholischen Sakramenten- und Eucharistielehre:* ThLZ 88 (1963) 169-186.
Casel, O., *Das christliche Kultmysterium* (Ratisbona 1960).
Cooke, B. J., *Christian Sacraments and Christian Personality* (Nueva York 1965).
Ebeling, G., *Worthafte und sakramentale Existenz,* en *Wort Gottes und Tradition* (Gotinga 1964) 197-216.
— *Erwägungen zum evangelischen Sakramentverständnis,* en *Wort Gottes und Tradition,* 217-226.
Jorissen, J., *Materie und Form der Sakramente im Verständnis Alberts des Grossen* (Münster 1961).
Jüngel, E., y Rahner, K., *Was ist ein Sakrament? Vorstösse zur Verständigung* (Friburgo 1971).

Kasper, W., *Wort und Sakrament,* en *Glaube und Geschichte* (Maguncia 1970) 285-310 (trad. española: *Fe e historia* [Salamanca 1974]).
Kinder, E., *Zur Sakramentenlehre:* «Neue Zschr. F. System. Theol.» 3 (1961) 141-174.
Kolping, A., *Sacramentum Tertullianeum* (Münster 1948).
Kruse, L., *Der Sakramentsbegriff der Konzils von Trient und die heutige Sakramententheologie:* ThGl 45 (1955) 401-412.
Kühle, H., *Sakramentale Christusgleichgestaltung. Studie zur allgemeinen Sakramententheologie* (Münster ²1964).
Küng, H., *Die Kirche* (Friburgo 1967; trad. española: *La Iglesia* [Barcelona 1970]).
Landgraf, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/1 (Ratisbona 1954).
Leeming, B., *Principles of Sacramental Theology* (Londres ²1961).
McNamara, K., *The Church, Sacrament of Christ. Sacraments, the gestures of Christ* (Nueva York 1964).
Monden, L., *Symbooloorzakelijkeid als eigen Causaliteit van het Sacrament:* «Bijdragen» 13 (1952) 277-285.
Mühlen, H., *Entsakralisierung* (Paderborn 1971).
Neunheuser, B., *Sakramentenlehre* (HbDg IV/4b; Friburgo 1963).
O'Callaghan, D. (ed.), *Sacraments. The gestures of Christ* (Nueva York 1965).
O'Connel, M., *The Sacraments in Theology today,* en *The Encounter with God. Aspects of modern Theology* (Nueva York 1962).
Piault, B., *Was ist ein Sakrament?* (Aschaffenburg-Zurich 1964).
Pieper, J., *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (Munich 1963; traducción española: *Una teoría de la fiesta* [Madrid 1974]).
Pinsk, J., *Die sakramentale Welt* (Friburgo ²1941).
Piolanti, A., *I sacramenti* (Florencia 1956).
Rahner, K., *Kirche und Sakramente* (Friburgo 1961; trad. española: *La Iglesia y los sacramentos* [Barcelona 1967]).
— *Schriften zur Theologie* II-X (Einsiedeln ⁶1962-1972) *(passim)* (trad. española: *Escritos de teología* I-VII [Madrid 1961ss]).
Schillebeeckx, H., *Sakramente als Organe der Gottbegegnung,* en *Fragen der Theologie heute* (Einsiedeln 1957) 379-401 (trad. española: *Los sacramentos como órganos del encuentro con Dios,* en *Panorama de la teología actual,* Ed. Cristiandad [Madrid 1961] 469-498).
— *Cristo, sacramento del encuento con Dios* (San Sebastián 1971).
Schlette, H. R., *Kommunikation und Sakrament* (Friburgo 1959).
Schulte, R., *Kirche und Kult,* en *Mysterium Kirche* II (Salzburgo 1962) 713-813 (trad. española: *El misterio de la Iglesia* II [Barcelona 1966]).
Seemann, M., *Heilsgeschehen und Gottesdienst. Die Lehre Peters Brunners in katholischer Sicht* (Paderborn 1966).
Semmelroth, O., *Die Kirche als Ursakrament* (Francfort 1960; trad. española: *La Iglesia como sacramento original* [San Sebastián 1963]).
— *Vom Sinn der Sakramente* (Francfort 1960).
Skowronek, A., *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössichen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie* (Munich 1970).
Tillard, J. M. R., *Le sacrement, événement de salut* (Bruselas 1964).
Tyciak, J., *Gegenwart des Heils in den östlichen Liturgien* (Friburgo 1968).
Van der Leeuw, G., *Sakramentales Denken* (Kassel 1959).
Van Roo, A., *De Sacramentis in genere* (Roma ³1966).
— *Reflexions on Karl Rahner's «Kirche und Sakramente»:* Greg 44 (1963) 465-500.
Villette, L., *Foi et sacrement* I y II (París 1964).
Weber, M. J., *Wort und Sakrament. Diskussionsstand und Anregung zu einer Neuinterpretation:* MThZ 23 (1972) 241-274.

SECCION TERCERA

EL ORDENAMIENTO ECLESIASTICO

1. *Estructura social*

a) Comunidad sacramental de fe.

La peculiaridad del ordenamiento eclesiástico católico responde a la peculiaridad de la comunidad eclesial católica. Ya la Escritura sugiere que quienes aceptan la comunión con el Señor muerto y resucitado —la cual es redención y salvación— forman entre sí una comunidad. Forman comunidades orgánicas que se hallan en comunión mutua. La comunión sacramental con el Señor, experimentada por el creyente en el bautismo y la eucaristía, es a la vez el terreno del que brota la comunión mutua. Pero sólo son admitidos al bautismo y a la eucaristía quienes profesan una fe, ajustan su vida a un evangelio y están dispuestos a permanecer en paz y unidad con todos los hermanos. Quienes no observan todo esto deben ser excluidos de la comunidad. Y no pueden ser readmitidos si no se muestran claramente dispuestos a aceptar de nuevo el ordenamiento de la profesión de fe, la vida de acuerdo con el evangelio y la paz mutua. Este cambio de actitud debe ser comprobado y demostrado por la penitencia.

La comunidad sacramental de fe es, en primer lugar, una comunión de todos los hermanos en el Señor, una comunión de «todos los santos». Inmediatamente después de la época apostólica, en todas las Iglesias aparece el obispo como signo y guardián de la comunión en el seno de las mismas Iglesias. La comunión de las Iglesias se expresa especialmente en la comunión de los obispos. Esta unidad se apoya, cada vez más claramente, en la comunión con el obispo de Roma. El obispo es ante todo el presidente de la celebración litúrgica. De ahí que también tenga un papel principal en la proclamación del misterio de fe celebrado en la liturgia. A él corresponde discernir quién puede ser admitido en la comunidad litúrgica, quién debe ser excluido de ella y quién será readmitido después de la correspondiente penitencia. Su papel principal no excluye la participación de toda la comunidad en el cumplimiento de esas tareas, sino que la presupone. Tales funciones fueron consideradas más tarde como «potestades»: de «orden», de «magisterio» y de «jurisdicción». Pero su unidad y su carácter específico responden igualmente a la peculiaridad de la comunidad sacramental de los fieles.

El ordenamiento de la comunidad sacramental de fe es y será siempre el núcleo de todo el ordenamiento eclesiástico. En el curso de los siglos, conforme la pequeña Iglesia se transformaba en Iglesia universal, se fueron multiplicando y diferenciando los cargos y servicios. Poco a poco

se fue ampliando el ordenamiento eclesiástico: la organización de la curia pontificia con sus congregaciones de cardenales, sus oficinas y secretariados, sus órganos judiciales y sus representaciones en todo el mundo; además, la organización del gobierno de las diócesis, de los arciprestazgos y las parroquias; la organización de estructuras colegiales de gobierno, como los concilios ecuménicos, los sínodos episcopales, los concilios provinciales y regionales, las conferencias episcopales, los consejos presbiterales y pastorales; la organización de la vida religiosa y de las asociaciones eclesiásticas; las normas sobre el culto, sobre la administración de los sacramentos, sobre las facultades de las iglesias, monasterios, seminarios y otras entidades eclesiásticas, sobre el mantenimiento de la disciplina en la Iglesia, sobre el funcionamiento de los órganos judiciales y otras muchas cosas. Pero todo este ordenamiento tiene como único sentido y única finalidad mantener la vida y el desarrollo de la comunidad sacramental de fe. El criterio decisivo del ordenamiento eclesiástico en su conjunto y de sus diversos capítulos es siempre que las instituciones y las normas sobre enseñanza religiosa sirvan realmente a la vida sacramental y de fe y a la misión de la comunidad sacramental en el mundo.

La concepción del ordenamiento eclesiástico como regulación de la *communio,* es decir, de la comunión que dimana y vive de la eucaristía, repercute en todos los aspectos del mismo ordenamiento. Esta concepción ilustra además la peculiaridad del ordenamiento eclesiástico frente a las normas y regulaciones puramente profanas. La diferencia fundamental consiste en que las relaciones entre los fieles de la comunidad eclesial —responsabilidades, derechos, deberes, autoridad, obediencia— nunca puden ser separadas, como tampoco en la celebración eucarística, de la vinculación de todos en el Señor y por el Señor.

b) Iglesia del derecho e Iglesia del amor.

Lo primero que se deduce de tal concepción es que, en el ordenamiento de la Iglesia, quedan superados de raíz los antagonismos entre Iglesia del derecho e Iglesia del amor, ley y espíritu, obligación y libertad, comunidad y persona, interés común e interés personal, institución e inspiración y otros muchos binomios análogos. Si, a pesar de todo, llegan a surgir tales antagonismos, el ordenamiento eclesiástico tiene precisamente la misión de eliminarlos.

Quien, en nombre del amor, del espíritu, de la libre inspiración, etc., exigiera la supresión del ordenamiento eclesiástico estaría exigiendo en realidad la supresión de la comunidad eclesial. Una comunidad que pretendiera vivir sin ningún ordenamiento vinculante terminaría eliminándose. Hemos visto que el mismo núcleo de todo el ordenamiento eclesiástico (la comunidad sacramental de fe) presupone una regulación si quiere afirmarse en su existencia con su propia peculiaridad. Por otra parte, en el terreno religioso no es posible una colaboración estable sin una distribución y especificación de responsabilidades, competencias, de-

rechos y deberes. Así, por ejemplo, no tendría sentido proclamar unas tesis dogmáticas sobre la colegialidad episcopal o la responsabilidad de los laicos en la Iglesia y, al mismo tiempo, negarse a organizar esa responsabilidad de manera que resulten practicables. Para lograr esto se necesitan instituciones y normas que todos los interesados deben respetar y cumplir.

Por otra parte, en el ordenamiento eclesiástico es ilícito por principio establecer la institución y la norma de manera tan absoluta que anulen o coarten la libertad de la obediencia al Señor y a la dirección del Espíritu. La finalidad exclusiva de la institución y de la norma es precisamente proteger y fomentar la libertad. Por tanto, el ordenamiento no es nunca regla última y absoluta de conducta. También en las instituciones de la Iglesia y en el marco de las normas canónicas vigentes, tanto la conducta del individuo como la de la comunidad proceden siempre de la vinculación personal y colectiva al Señor. Esto es lo primero. La referida vinculación no puede sacrificarse jamás (ni siquiera en el caso de una sola persona) a un «interés general». El mismo ordenamiento debe estar abierto a la posibilidad de que tal vinculación exija que la persona, en determinadas circunstancias, se sitúe fuera de la institución y de la norma del ordenamiento positivo. El Espíritu del Señor no interviene de cuando en cuando y a título excepcional, sino que es siempre la última instancia crítica del ordenamiento eclesiástico. La norma última no es la ley, sino el discernimiento de espíritus.

c) Flexibilidad del ordenamiento eclesiástico.

Este principio es fundamental y debe presidir todo el ordenamiento de la Iglesia. Se ha dicho muchas veces —y con razón— que la característica esencial del derecho eclesiástico, la que lo diferencia del derecho estatal, es su flexibilidad, su adaptabilidad, a las distintas circunstancias. A lo largo de los siglos se han desarrollado diversas «técnicas» que legitiman en caso de necesidad una manipulación de las disposiciones positivas de la Iglesia, tanto en lo que se refiere a la autoridad como a cada uno de los fieles. La «técnica» más antigua es, sin duda, la *oikonomía* (en latín, *dispensatio*), expresión genérica que designa la libertad para derogar total o parcialmente la ley por motivos superiores basados en circunstancias concretas. Este amplio concepto fue especificado en la canonística escolástica de la Edad Media: *dispensatio* es la decisión en virtud de la cual el superior suprime la obligación de un precepto en un caso determinado; *dissimulatio* es la no intervención en una situación contraria a la ley ignorando la existencia de tal situación; *tolerantia* es la permisión de algo que no se considera legítimo; *licentia* es la autorización para apartarse de una norma de vigencia general; *excusatio* es la actitud de quien, en determinadas circunstancias, no se considera obligado por un precepto. La distinción, tan característica en el ordenamiento eclesiástico, entre ámbito jurídico y ámbito de la conciencia hace posible

la acomodación de las normas eclesiásticas a la situación íntima del individuo. En este contexto hemos de mencionar también la *consuetudo contra legem:* la costumbre opuesta a la ley, que significa una supresión o modificación de la misma ley. De este modo se pone por encima de la norma legal una regla de conducta elegida de hecho por una comunidad. Estas y otras «técnicas» típicas del ordenamiento eclesiástico reflejan el principio de que la salvación de los fieles, e incluso la de uno de ellos, pesa más que las instituciones y normas, sin que esto signifique renunciar a la necesaria función de las mismas.

d) Colegialidad.

La concepción del ordenamiento eclesiástico como regulación de la *communio* aclara también la peculiaridad de la estructura social de la Iglesia en el sentido de colegialidad típicamente eclesial. Lo típico de esta colegialidad no consiste en que formen una comunión los fieles de la Iglesia local, las Iglesias locales entre sí, el obispo con sus sacerdotes y todos los obispos mutuamente —en cuanto personas con un mismo sentir o una tarea común—, sino en que el origen y el lazo permanente de la misma es la vinculación sacramental de todos y cada uno con el Señor. Un ordenamiento puede establecer normas para la admisión en la comunidad de los fieles, fijar las condiciones a ese respecto y determinar quién es competente para decidir tal admisión. Sin embargo, la incorporación a la comunidad no es un acto arbitrario de los fieles ni de la autoridad, sino el acto sacramental del bautismo, que se realiza en el nombre del Señor y con su autoridad. Ni la comunidad ni la autoridad de la Iglesia pueden decidir arbitrariamente quién es miembro de ésta. Quien ingresa en este colegio lo hace en virtud de una misión y autorización personal e inmediata de Cristo. Precisamente por eso se halla en comunión con todos los que han sido bautizados de la misma manera en Cristo.

Esto mismo se aplica a la colegialidad en el ministerio. El ordenamiento eclesiástico puede establecer condiciones y competencias en la habilitación para el ministerio. Pero la habilitación propiamente tal es el acto sacramental de la ordenación. El ordenado es enviado directamente por Cristo y es directamente responsable ante él, lo mismo que todos sus hermanos en el ministerio. Tampoco la habilitación para el ministerio es un acto arbitrario del obispo, del colegio episcopal o del papa. Así queda expresado de forma más concreta y absoluta qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que los obispos rigen sus Iglesias «por derecho divino». Se quiere decir que los obispos, en virtud de su misión canónica dentro del ordenamiento de la Iglesia, tienen un lugar determinado en el colegio episcopal y que así quedan fijados sus deberes, su responsabilidad y sus derechos en relación con los fieles, con los sacerdotes y los religiosos, con los demás obispos y con el papa; no obstante, en el ejercicio de su ministerio sigue prevaleciendo la misión personal

que han recibido del Señor y la responsabilidad personal y directa ante él. La misión recibida del Señor no queda absorbida por completo en la misión recibida del papa ni tampoco coincide con ella de forma que esta misión pontificia sea la medida de aquélla. Por el contrario, la misión recibida del papa está subordinada a la recibida del Señor; la primera está al servicio de la segunda. El obispo recibe su misión del papa para verificar su misión por Cristo. Y esto no vale sólo para los obispos. Podemos decir también, y con la misma razón, que los sacerdotes y los diáconos ejercen su ministerio «por derecho divino», que los laicos dan en el mundo testimonio de su fe «por derecho divino» y que los cristianos casados dan a sus hijos una educación cristiana también «por derecho divino».

En esta perspectiva, el sacramento no es sólo un encuentro personal con el Señor, sino el momento decisivo en las relaciones de los fieles entre sí. A partir del sacramento se esclarece la existencia, peculiaridad y validez del ordenamiento eclesiástico; pero también su relatividad en virtud de la libre inspiración del Espíritu del Señor, la cual no se deja encerrar en normas eclesiásticas. Si el ordenamiento llegara a perder ese sustento, quedaría reducido a un formalismo muerto.

e) ¿Sociedad perfecta?

La estructura social de la Iglesia en cuanto comunidad sacramental de fe, que es asimismo la base teológica del ordenamiento eclesiástico, se diferencia bastante de la idea de una «sociedad perfecta» que, hasta hace poco, aparecía corrientemente en la teología fundamental y en los tratados de derecho público eclesiástico. De acuerdo con esa idea, Cristo fundó una sociedad perfecta sobrenatural, independiente de la sociedad del Estado —perfecta, pero natural— y superior a ésta. En esa sociedad concedió a Pedro la plena y suprema potestad legislativa, judicial y coactiva, de la que hizo partícipes a los demás apóstoles, si bien sometidos a Pedro. Tal potestad ha pasado al papa y a los obispos, los cuales gobiernan así la Iglesia y establecen leyes con una autoridad que se remonta últimamente a Cristo.

No es éste el lugar para ofrecer una crítica de tal idea recurriendo a la exégesis bíblica y a la historia de la Iglesia. La figura de una «sociedad perfecta» es insuficiente para justificar el ordenamiento eclesiástico, en primer lugar porque pone la validez de éste en una potestad abstracta, desconectada de la misión prioritaria de los apóstoles como testigos y pregoneros del Señor y mediadores de su fuerza salvífica, con lo cual el ordenamiento queda desligado del suelo que le da fecundidad: la comunidad sacramental de fe. Esto tiene sus consecuencias para el modo de concebir la fuerza vinculante del ordenamiento, tanto por lo que se refiere a las personas sujetas al mismo como por lo que se refiere a las prescripciones intramundanas.

f) ¿Quién está sujeto al ordenamiento eclesiástico?

Según el Código de derecho canónico y la enseñanza (común hasta hace poco) de teólogos y canonistas, el ordenamiento católico obliga en principio a todos los bautizados. El mismo ordenamiento eclesiástico puede dispensar eventualmente de ciertas normas a los cristianos no católicos. Así lo prevé el Código para los cristianos que nunca pertenecieron a la Iglesia católica con respecto a la forma del matrimonio y al impedimento dirimente de disparidad de cultos. Las demás prescripciones —por ejemplo, los impedimentos matrimoniales de edad, consaguinidad, afinidad, etc.— se consideran obligatorios para todos los cristianos.

Prescindiendo de cómo es posible que los preceptos del ordenamiento eclesiástico sean obligatorios para unas personas que no conocen tal ordenamiento ni pueden entenderlo, esta obligatoriedad resulta inadmisible por principio. Si la fuerza vinculante del ordenamiento se funda tan sólo en una potestad concedida por Cristo a la jerarquía, la cual presenta unas exigencias a todos los bautizados en Cristo, entonces se impone efectivamente esa fuerza vinculante general del ordenamiento. Pero este punto de vista parece depender de una teología del bautismo bastante juridicista: el bautismo es considerado como un medio que imprime en el alma un sello indeleble. De este modo, el alma pasa a ser propiedad definitiva de Cristo y cae naturalmente bajo una potestad que es considerada como representativa de la potestad de Cristo.

En cambio, si el ordenamiento eclesiástico no es mirado como un dato independiente, sino como regulación de una previa *communio* católica, entonces la fe en esta *communio* debe constituir un presupuesto de la obligatoriedad del ordenamiento. Si en la Iglesia católica hay una autoridad y una competencia es en virtud de la comunión sacramental en la fe: el Señor las concedió con vistas a esta comunión. Si una persona no cree en ella o no participa de ella, hace que la autoridad y la competencia sean literalmente impotentes e incompetentes en su caso. Pretender que un ordenamiento eclesiástico sea obligatorio para unas personas que se sitúan al margen del mismo es algo que carece de sentido, sobre todo de un sentido realmente eclesial.

g) Iglesia y Estado.

La teoría de la sociedad sobrenatural perfecta, que pretendía conferirle validez frente al ordenamiento jurídico de la sociedad perfecta natural e incluso por encima de él, no es aplicable a la realidad. Curiosamente, esta teoría data de mediados del siglo XIX, cuando ya era absolutamente irreal. En la sociedad religiosamente unitaria de la Edad Media, en la que apenas se podía hablar todavía de una distinción entre Iglesia y Estado, sino que existía una sola sociedad con distinción de autoridades eclesiásticas y civiles, el ordenamiento eclesiástico era universalmente

aceptado. Hoy, en cambio, dado el pluralismo de la sociedad y la existencia de Estados predominantemente no católicos y no cristianos, no tiene sentido pretender un reconocimiento y una vigencia del ordenamiento católico. Incluso en un país predominantemente católico, la vigencia del ordenamiento eclesiástico en el ordenamiento jurídico general no podría fundarse en la autoridad de la jerarquía eclesiástica, sino en la voluntad política del pueblo. Sin embargo, la comunidad católica, como cualquier otra comunidad, podrá exigir siempre, en virtud del derecho universal a la libertad religiosa, el derecho absoluto a una libre organización interna. El Concilio Vaticano II, apoyándose en los principios de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* y de la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* ha explicado en el *Decreto sobre el apostolado seglar* que la concreción de los principios cristianos en el gobierno, en la política y en otros campos seculares está confiada a la actividad de los católicos como ciudadanos. Esto excluye para tales campos la vinculación a un ordenamiento intraeclesial.

h) Potestad propia y potestad vicaria.

En este contexto podemos también indicar que, de acuerdo con la concepción aquí expuesta, no se puede aplicar al ordenamiento católico y a su justificación teológica la conocida distinción entre «potestad propia» y «potestad vicaria». La potestad propia correspondería a las autoridades eclesiásticas lo mismo que corresponde una potestad a todas las autoridades de una sociedad. En virtud de esa potestad, las autoridades eclesiásticas podrían hacer lo que las autoridades de cualquier otra sociedad: legislar, dar normas administrativas, dictar sentencias, dispensar de preceptos generales, etc. La potestad vicaria les correspondería en virtud de una autoridad de Cristo que las autoriza a actuar como representantes suyos. En virtud de esta potestad podrían perdonar los pecados, administrar las órdenes sagradas, dispensar votos, disolver matrimonios, etc.

Pero nuestra concepción de la comunidad eclesial y del ordenamiento inherente a ella permite ver con bastante claridad que es imposible distinguir realmente entre una potestad propia y una potestad recibida de Cristo. En esa comunidad no existe ninguna función, competencia o potestad ni ningún derecho que sea «propio» y «no recibido de Cristo». El superior, el predicador, el presidente de la celebración eucarística, el ministro del sacramento, todos los que aceptan esta gestión o reciben la palabra y el sacramento no actúan nunca «solos» ni «en nombre propio» frente al prójimo, ni siquiera en el llamado plano jurídico del ordenamiento de la Iglesia. Las responsabilidades, las competencias, los derechos y deberes, es decir, todas las relaciones jurídicas dentro del ordenamiento eclesiástico, son a la vez relaciones con los demás cristianos *y* con Cristo y reciben su validez exclusivamente de la vinculación sacramental a él. Esto no significa que todo el ordenamiento y las relaciones

que implica sean sacramentales en sentido estricto, pero sí que proceden últimamente de la vinculación sacramental a Cristo y se orientan a esta misma vinculación. En ningún momento y bajo ningún aspecto son separables de ella, como si se tratara de un ordenamiento independiente, propio, humano o secular, a menos que se quiera perder su contenido peculiar, su finalidad y su validez.

2. *Derecho divino y humano*

a) Planteamiento del problema.

En la teología clásica y en la canonística el «derecho divino» consiste en una serie de normas impuestas por autoridad divina. Estas normas constituyen el núcleo fijo e inmutable del ordenamiento eclesiástico. De este derecho divino se diferencia el «derecho humano»: un conjunto de normas promulgadas por la autoridad eclesiástica (o al menos con aprobación de la misma). Tales normas pueden ser modificadas por la misma autoridad o bien suprimidas durante algún tiempo, cuando no para siempre. Dentro del derecho divino se suele distinguir entre derecho natural y derecho divino positivo. El primero es el conjunto de normas que se derivan de la naturaleza humana, creada por Dios, y pueden entenderse mediante la consideración natural de esta naturaleza, sin necesidad de revelación. El Código de derecho canónico califica muy raras veces una determinada norma como natural. Así, el canon 1968, § 1, explica que la impotencia sexual antecedente y permanente anula el matrimonio por derecho natural. El canon 1405, § 1, determina que el permiso para leer libros prohibidos no exime de la prohibición del derecho natural sobre la lectura de libros que significan un peligro para la fe y las costumbres. El canon 1935, § 2, afirma que, en virtud del derecho natural, se está obligado a denunciar ante los superiores ordinarios las transgresiones de las leyes eclesiásticas penales si tales transgresiones significan un peligro para la fe y la religión o pueden dañar de otra manera a la comunidad eclesial.

El derecho divino positivo es el conjunto de normas vinculantes que se contienen en la revelación. El Código ve este derecho divino positivo ante todo como la ley fundamental e inmutable de la constitución jerárquica de la Iglesia. Canon 1322, § 2: Por ley divina, todos los hombres están obligados a aceptar fielmente el evangelio y entrar en la Iglesia de Dios. Canon 107: Por disposición divina, en la Iglesia se distinguen entre sí los clérigos y los laicos, si bien no todos los clérigos son de institución divina. Canon 948: La diferencia entre clérigos y laicos es un efecto de la ordenación y se funda, como la ordenación misma, en una disposición divina dada por Cristo. Los clérigos se diferencian de los laicos para dirigir a los fieles y realizar el culto divino. Canon 196: La potestad de jurisdicción o de gobierno, que existe en la Iglesia por

institución divina, se refiere al ámbito del derecho o al de la conciencia, y en este último aspecto es sacramental o extrasacramental. Canon 108, § 3: Por institución divina, la jerarquía, en virtud del orden, consta de obispos, presbíteros y ministros; en virtud de la jurisdicción, del sumo pontificado y del episcopado subordinado. Canon 109: En el sumo pontificado se entra por derecho divino, siempre que se cumplen las condiciones de elección legítima y de la correspondiente aceptación. Canon 219: El papa, legítimamente elegido, recibe por derecho divino, desde el momento en que acepta la elección, la plenitud de la jurisdicción suprema. Canon 329, § 1: Por institución divina, los obispos están colocados al frente de las Iglesias particulares. Canon 100, § 1: La Iglesia católica y la Sede apostólica tienen la condición de personas morales por la misma disposición divina; otras personas morales de rango inferior en la Iglesia obtienen su personalidad moral por una decisión eclesiástica, ya por una disposición general del derecho, ya por un decreto formal del superior eclesiástico competente.

En el ordenamiento eclesiástico surgen varios problemas con respecto al derecho divino. En primer lugar, el derecho natural plantea el problema de hasta qué punto puede la autoridad eclesiástica presentar aclaraciones obligatorias de este derecho. Y en cuanto al derecho divino positivo surge el problema de en qué medida las mencionadas disposiciones del Código incluyen de hecho una organización eclesial inmutable impuesta por autoridad divina.

b) Autoridad eclesiástica y derecho natural.

No partimos aquí de la noción estática y escolástica de una naturaleza humana siempre igual a sí misma, de la que se podría deducir una serie de normas inmutables, sino de la exigencia fundamental, enraizada en el mismo ser humano, de que el hombre debe afirmarse y desarrollarse en su existencia consciente en el mundo. El *cómo* de esta afirmación y de este desarrollo o evolución depende de las posibilidades concretas de que el hombre dispone *y* de su libre elección. Y estas posibilidades están determinadas sobre todo por el grado de desarrollo que el hombre ha alcanzado. La elección será tanto más libre cuanto mayor sea el desarrollo del hombre. Cuanto más aprenda el hombre a dominar la naturaleza por medio de su naturaleza tanto más gozará de libertad para desarrollarse.

Esto implica que también las exigencias de derecho y justicia planteadas al hombre se hallan en constante desarrollo. Las normas consideradas como derecho natural —por ejemplo, «no robarás» o «no matarás»— tienen en nuestro mundo actual un contenido mucho más amplio que en el antiguo Israel. La justicia social, la igualdad racial, el fomento del desarrollo, los deseos de desarme, la libertad de religión e ideología, la libertad de expresión y otras muchas cosas se presentan hoy como exigencias necesarias para la existencia y la evolución de la humanidad. Se

podría decir que son postulados «de derecho natural» planteados hoy al hombre. En épocas pasadas *no* se formularon tales postulados, ni siquiera pudieron formularse. E incluso hoy tienen todavía en las diversas partes del mundo un contenido concreto muy diverso.

Un ordenamiento jurídico tiene la misión de organizar de forma obligatoria la colaboración necesaria para la existencia y el desarrollo de la humanidad. Los postulados «de derecho natural» no pueden ser realizados más que en un sistema de derecho positivo obligatorio. Estos postulados no son derecho más que *en* el derecho positivo. Y el derecho positivo no es derecho efectivo más que cuando responde a tales postulados. No existe diferencia entre normas de derecho puramente positivas y puras normas de derecho natural.

A la hora de determinar la competencia de la autoridad eclesiástica para proponer aclaraciones obligatorias del «derecho natural» hay que distinguir entre la misión de esa autoridad dentro y fuera de la comunidad eclesial.

El desarrollo de la humanidad, incluso con respecto a las exigencias de justicia, se realiza también dentro de la Iglesia. El paso de una sociedad marcadamente jerárquica y socialmente estable a la igualdad fundamental de todos los hombres, a los derechos humanos, a la responsabilidad personal, a la autonomía y la subsidiaridad, a unas formas democráticas de colaboración, etc., no puede dejar de afectar a la Iglesia. Un ordenamiento eclesiástico debe ser ejemplar precisamente con vistas a este desarrollo. Y es tarea de la misma Iglesia decidir en qué medida esos nuevos postulados exigen normas obligatorias en un ordenamiento. En varios aspectos, el ordenamiento eclesiástico ha evolucionado de manera realmente ejemplar: así, frente al postulado de una igualdad racial en la organización del clero y de la jerarquía indígena y frente al postulado de ayuda al desarrollo en la organización de las misiones y obras misionales. En otros ámbitos, especialmente en el de la organización administrativa, se advierte sin duda cierta evolución, pero es evidentemente menor que la registrada fuera de la Iglesia.

El postulado de la igualdad absoluta de todos se convierte en derecho cuando cualquiera que se siente ofendido en sus derechos puede acudir al juez, incluso en el caso de que los superiores tengan la culpa de esa ofensa. Los canonistas piden cada vez con más insistencia una jurisdicción eclesiástica sobre la administración. Hasta el presente, cuando uno considera lesionados sus derechos, no puede recurrir contra las medidas administrativas de los superiores más que ante una superior instancia administrativa: alguna de las congregaciones romanas. Hasta hace poco, contra la sentencia de una congregación cardenalicia no había otro recurso que la solicitud de un nuevo debate en la misma congregación. Recientemente, la reforma de la curia ha dado un modesto paso con una jurisdicción eclesiástica con competencia sobre la administración, abriendo así la posibilidad de apelar ante la Signatura Apostólica contra la sentencia de una congregación cardenalicia cuando uno se siente lesio-

nado por esa sentencia en sus derechos. Pero cabe formular el reproche de que este colegio está formado por cardenales que son miembros de varias congregaciones. Los órganos judiciales deben ser independientes de los órganos administrativos. Con esto no queremos decir que la cumbre administrativa deba estar controlada por unos jueces; se trata sencillamente de asegurar que se garanticen los derechos del individuo incluso frente al superior.

El desarrollo de los ordenamientos jurídicos seculares cae fuera de las competencias de la Iglesia, pero no fuera de todo influjo eclesial. Un campo de apostolado para los laicos católicos es la aportación de una visión cristiana de la humanidad y también del desarrollo del derecho. Esto no quita que la comunión eclesial en su conjunto pueda tomar «oficialmente» postura ante cuestiones de derecho y política, como es el caso de las encíclicas sociales de los papas. Tales encíclicas tienen también algo que decir fuera de la Iglesia a muchos millones de personas, pero no por la autoridad del magisterio eclesiástico, cuya tarea peculiar se define como fiel transmisión e interpretación de la doctrina revelada (canon 1322). Las fuentes de la revelación no tratan problemas de legislación y jurisprudencia nacional o internacional. La autoridad de las encíclicas sociales y de otras comunicaciones oficiales reside en el prestigio general de que goza el jefe de una comunidad eclesial extendida por todo el mundo y que se sitúa por principio *por encima* de intereses nacionales y de grupo. En este caso se podría hablar de una autoridad moral personal, pues no se funda en el reconocimiento fiel de una misión recibida de Cristo, sino que debe su repercusión a unas formas de comportamiento humanas y sociales.

c) Derecho divino positivo.

Lo que hemos dicho sobre las relaciones de los postulados «de derecho natural» con el derecho positivo vale análogamente para los postulados de la revelación en sus relaciones con el derecho eclesiástico positivo. Un postulado fundamental es que la misión canónica en el ministerio es también una misión sacramental recibida de Cristo. Por lo demás, la exégesis y la historia de la Iglesia demuestran que instituciones como el papado, el episcopado, el sacerdocio y el diaconado no fueron instituidas por Cristo exactamente en la forma que presentan hoy, lograda al cabo de los siglos. El actual contenido concreto de estos ministerios y su mutua relación son la concreción de unos datos presentes ya en la Escritura a la vez que el resultado de una evolución histórica. Además, los datos de la Escritura sobre la misión y la autoridad —aun cuando se remonten inmediatamente a Cristo— no son simplemente de derecho «divino». Deberíamos definirlos más bien como derecho divino-humano: un contacto de Dios con los hombres en formas inteligibles para los hombres y, por tanto, condicionadas por la historia y la sociedad. Sin ayuda de la exégesis —una ciencia a fin de cuentas—, hoy no podemos

entender qué significa, por ejemplo, entregar a uno «las llaves del reino de los cielos»; en cambio, para Pedro habría sido ininteligible que Jesús le hubiera entregado «la suprema potestad sobre todos los obispos y todas las Iglesias».

Para una teología del ordenamiento eclesiástico y para entender correctamente lo que éste significa es importante exponer con claridad las consecuencias que se derivan de esa historicidad (tal importancia afecta asimismo al diálogo con otras Iglesias cristianas). Se puede aceptar que el actual colegio de los obispos bajo la presidencia del obispo de Roma constituye, según la profesión de fe de la Iglesia católica, la «sucesión» del colegio apostólico, en el que Pedro tuvo una posición preeminente; en otras palabras: el colegio episcopal es la concreción actual de la realidad bíblica de los apóstoles y de Pedro, y en este sentido podemos decir que es «de derecho divino» o «de institución divina». Pero no es posible declarar que todo el contenido del actual ordenamiento eclesiástico es un «derecho divino» inmutable. La fe católica puede ver en la misión del papa y de los obispos una misión procedente de Cristo, vinculada en una continuidad histórica a la misión originaria de Pedro y de los demás apóstoles. Pero esta fe no puede asegurar que en el futuro esa misma misión, con su misma continuidad histórica, no se realizará en otras formas concretas.

Cuando el primer Sínodo de obispos (en octubre de 1967) discutió el esquema sobre los principios para la revisión del Código de derecho canónico, se indicó que conviene tener suma precaución en aplicar la expresión «derecho divino» a normas concretas del ordenamiento eclesiástico. De hecho, es imposible, tanto en la acción de Cristo como en la de la Iglesia y, por tanto, también en el ordenamiento eclesiástico, separar lo «puramente divino» de lo «puramente humano». Lo peculiar de Cristo y de la comunidad que vive de su Espíritu es que lo divino está unido a lo humano. Se ha discutido si el Sínodo de obispos debe ser un colegio consultivo del papa o un órgano decisorio *junto con él*. A este propósito se ha hablado sin razón del «derecho divino»: *en favor de* la colegialidad de los obispos y *contra* el primado del papa. Pero en el derecho divino no se puede buscar ninguna respuesta a esta alternativa. El único criterio útil es la mayor o menor conveniencia para un gobierno eficaz de la Iglesia.

En los problemas concretos del ordenamiento eclesiástico debe quedar muy claro que todo el ordenamiento tiene un valor relativo y una función relativa en la comunidad eclesial. La tarea de Pedro y de los demás apóstoles no fue primordialmente el encargo de estructurar un sistema de normas estrictas. Debieron de considerar ante todo como derecho suyo lo que el mismo Señor había vivido como su propio derecho: la perfecta libertad para dar testimonio de la verdad y la exigencia de que fuera reconocida la credibilidad de ese testimonio. Pudo suceder en ocasiones que fuera preciso actuar con autoridad y dar preceptos, cuando parecía necesario para asegurar la credibilidad del evangelio: en la profesión de

la fe, en el comportamiento, en la unidad mutua. Esta autoridad para llevar a cabo un ordenamiento y el reconocimiento de la misma se fundaban en la credibilidad del anuncio cristiano y estaban a su servicio. Pedro tuvo que sentirse llamado ante todo a una especial responsabilidad en el servicio de sus hermanos. Fue él quien tuvo que decidir si para ello debía dar disposiciones estrictas. La misión de los Doce por Cristo no es primordial y directamente una especie de norma jurídica constitutiva. El derecho ministerial, como el derecho canónico en general, no es un conjunto cerrado en sí con una validez absoluta, sino un instrumento posible al servicio del anuncio de la salvación en el Señor.

Con esto no se niega la dimensión divina que se da en el derecho de la Iglesia. Aunque las formas concretas del ministerio pueden cambiar a lo largo de los siglos, aunque cambian de hecho e incluso deben cambiar, siempre será verdad que el ministerio no es un simple cargo asignado por el pueblo de Dios, sino una prolongación de la misión dada por Cristo. La comunidad eclesial no puede disponer del ministerio a su antojo. En la comunidad católica sería inconcebible un movimiento que pretendiera intervenir revolucionariamente en las estructuras ministeriales existentes. La evolución del ordenamiento eclesiástico recibe su legitimidad de su coherencia con las estructuras anteriormente vigentes. Puede suceder —y de hecho, por desgracia, ha sucedido no raras veces— que ciertos grupos de cristianos que no quieren romper con el Señor se separen efectivamente de la unidad organizativa de la Iglesia católica. A menudo esta separación fue debida a que la organización ya no estaba —o no lo estaba con suficiente claridad— al servicio del anuncio cristiano. La separación no tiene nunca una base jurídica en el evangelio. Ante la conciencia cristiana es culpable e ilegítima.

En el esfuerzo ecuménico, lo importante para las Iglesias cristianas no es —ni siquiera en un primer momento— llegar a una colaboración práctica en paz y respeto mutuo, pero que no obligue a nada, dejando intacta la separación. Lo que buscan es una unidad que las vincule y tenga existencia de derecho. También la tarea de restablecer esa unidad es un postulado «de derecho divino». Hoy no sabemos cómo se logrará ni cómo se podrá lograr tal unidad. Pero es significativo que el aspecto más profundo y decisivo del esfuerzo ecuménico se centre en la celebración no sólo efectiva, sino realmente común, de la eucaristía. El ordenamiento eclesiástico aparece aquí una vez más como regulación de la comunión eclesial con el Señor y entre unos y otros.

3. *La obediencia en la Iglesia*

La peculiaridad de la Iglesia —comunidad sacramental de fe— determina el singular carácter del ordenamiento eclesiástico y la peculiar vigencia del mismo. Los preceptos de la Iglesia obligan, por una parte, más que las leyes del derecho profano, pero tienen, por otra, una vigencia menor o, mejor dicho, menos absoluta.

a) Obediencia a los preceptos eclesiásticos.

Las leyes del derecho profano no reclaman «obediencia». En este ordenamiento jurídico no se exige obediencia, sino simplemente que se cumplan o no se quebranten las leyes. La aceptación interna —aunque sea conveniente por otras razones— no pertenece al contenido de este ordenamiento. El principio «finis legis non cadit sub lege» (el fin de la ley no cae bajo la ley) se refiere a ese hecho.

Pero en el ordenamiento eclesiástico no vale tal principio. Aquí la regulación de la comunión y de la colaboración exige una total aceptación interna y un asentimiento consciente. Todo el ordenamiento eclesiástico, al menos tal como ahora lo concebimos, tiene esta orientación. El «imponer» y «obtener por la fuerza» un comportamiento externo o un no quebrantamiento de un precepto sin tener en cuenta la actitud interna correspondiente es algo que en la Iglesia carece de sentido. El derecho eclesiástico debe ser considerado por todos los fieles como derecho, pero no como derecho coercitivo. Su vigencia se basa en la libre aceptación por la comunidad de fe.

Esto influye en la manera de introducir disposiciones y preceptos en el ordenamiento eclesiástico. Un procedimiento puramente formal que se limite a imponer el precepto sin recurrir a todos los medios para obtener el asentimiento de los interesados no sirve en el ordenamiento eclesiástico. Esto se refiere no sólo a formas dictatoriales de gobierno o a estructuras administrativas y ejecutivas de tipo oligárquico, sino también a los llamados sistemas democráticos. En la Iglesia no es aceptable un método de adoptar decisiones en el que la mitad más uno venza simplemente a la mitad menos uno sin preocuparse por el asentimiento de esta «minoría». Una vieja norma canónica, recogida también en el Código de derecho canónico, dice que los preceptos que afectan personalmente a todos deben ser aceptados personalmente por todos. La comunidad eclesial sabe que sólo actúa correctamente cuando cuenta con el *consensus* o consentimiento moral de todos.

Un ordenamiento eclesiástico debe garantizar que, en la medida de lo posible, no se tomen decisiones sin consultar previamente a todos los interesados; que todos reciban la información necesaria al respecto; que las medidas propuestas estén claramente motivadas; que no se introduzcan innovaciones sin tener en cuenta a todos, incluso a quienes les resulten difíciles; que las disposiciones y normas sean diferenciadas y se acomoden a las necesidades, razones y costumbres de las diversas Iglesias locales.

b) Vigencia relativa del ordenamiento eclesiástico.

La comunidad sacramental de fe no es en primer lugar una pirámide jerárquica en la que todos los dones del Espíritu descienden de la cúspide y pasan por la potestad de orden y de jurisdicción para llegar a la masa. Es principalmente una comunión de todos en el Señor, una comu-

nidad en la que todos, por ser hermanos, son radicalmente iguales. El Espíritu concede a todos sus dones como quiere. Interviene en la actividad sacramental y directiva de la jerarquía. Pero también actúa en aquellos a quienes otorga el don de la palabra o el don de profecía, de ciencia, de consejo, de organización o cualquier otro de los muchos talentos. Todos deben reconocer la acción del Espíritu en los dones de orden y gobierno y deben por ello escuchar a las personas que los han recibido. Pero todos, incluso la jerarquía, deben igualmente estar atentos a la acción del Espíritu en aquellas personas a quienes él ha concedido alguno de sus otros muchos dones. La idea unilateral del papa, obispo o sacerdote como «otro Cristo en la tierra» puede desenfocar la realidad hasta en el ordenamiento y en la organización de la Iglesia. Todo cristiano está llamado a ser «otro Cristo» en el sentido de que debe dejarse guiar por el Espíritu de Cristo. En la obediencia de todos al Espíritu, tanto si éste actúa en la potestad de orden y jurisdicción como si actúa en uno de sus otros muchos dones, es donde cada uno vive la única obediencia al definitivamente único papa, obispo, sacerdote y carismático: nuestro Señor Jesús.

Pero no es ihfrecuente que esa única obediencia entre en conflicto con determinados preceptos o decisiones de la Iglesia. Por eso ya hemos dicho que, para la conciencia personal, la obediencia al Espíritu está siempre *por encima* de la obediencia a la ley y que el ordenamiento eclesiástico debe estar abierto a esa obediencia superior. También puede suceder que esa conciencia entre en contradicción con determinadas disposiciones eclesiásticas o determinadas formas de ejercicio ministerial. La historia guarda muchos ejemplos de hombres sinceros, realmente inspirados con una inspiración evangélica, que llegaron a tal enfrentamiento. La vieja doctrina de la corrección fraterna es ya una legitimación de estas oposiciones, que la autoridad no puede ignorar por el simple hecho de que vayan contra la misma autoridad o contra «el derecho». Cabe incluso que los impulsos de renovación y ulterior desarrollo en la Iglesia no procedan de los encargados de gobernar y administrar, los cuales deben ser más bien guardianes del orden establecido, condición que les hará ver las nuevas inspiraciones con cierta reserva y desconfianza. La obediencia a la Iglesia no excluye situaciones de conflicto. Estas son incluso necesarias para una evolución sana. Los nuevos puntos de vista y las nuevas formas de vivir la fe se suelen presentar con una intensidad y una fuerza que fácilmente pueden conducir a exclusivismos y a una repulsa radical del pasado y del presente. Muchas veces es inevitable una etapa conflictiva para que lo nuevo llegue a una equilibrada madurez junto con lo que había de bueno en lo antiguo. También en este punto podríamos aludir a la tradición canónica de la costumbre que va contra la ley, tradición que supone una situación de conflicto entre un orden vigente y un orden nuevo. No se rechaza el conflicto de antemano, antes bien la costumbre adquiere con el tiempo fuerza de ley y desplaza a la ley anteriormente en vigor. Según esa misma tradición, la vigencia legal

de la costumbre se funda en la aceptación del superior eclesiástico legítimo. La nueva ley debe, pues, en definitiva ser aceptada por todos y no puede conducir fuera de la unidad de la Iglesia, cuyo garante es la jerarquía. Una característica de la auténtica y legítima oposición en la Iglesia es precisamente que no se trate de intereses de grupo o posturas partidistas, sino que se busque servir al conjunto de la comunidad eclesial en *intereses esenciales y comunes.*

No obstante, la rápida evolución de las formas de pensamiento y de vida, que se da también en las Iglesias, exige una mayor apertura a la evolución y una mayor flexibilidad. El medio más apropiado en esta situación es informar, comunicar y consultar en la medida más amplia posible.

c) Obediencia común.

En el ordenamiento eclesiástico se advierte hoy una clara tendencia a una información y comunicación más amplia y a un mayor asesoramiento. En el plano del gobierno central de la Iglesia está el sínodo de los obispos; en los planos nacional e internacional funcionan muchas conferencias episcopales; en el plano de las diócesis, arciprestazgos y parroquias funcionan consejos presbiterales, pastorales y parroquiales (consejos diocesanos). En varios países se han iniciado ya importantes ensayos. Hasta ahora, estos nuevos órganos —con excepción de las conferencias episcopales— son corporaciones consultivas. La cuestión de si deben tener también capacidad decisoria pertenece al orden pastoral práctico. Lo importante es que tales instituciones sean realmente representativas de las diversas tendencias existentes en las Iglesias y que cada uno pueda intervenir con plena libertad en el diálogo y en la adopción de decisiones. Es claro que tiene que haber unas personas encargadas de determinar la fecha y el lugar de las reuniones, de redactar el orden del día, de moderar las discusiones. Es también claro que no se pueden tomar decisiones definitivas en contra de los superiores legítimos. Pero estas condiciones, razonables en sí, pueden dar lugar a abusos que reduzcan el libre influjo de estos órganos y de sus miembros, que impidan el necesario diálogo sobre cuestiones candentes o pretendan continuar un gobierno absolutista bajo apariencias de colegialidad. Cuando *esto* sucede, tales disposiciones no llevan a la concordia, sino a más fuertes conflictos.

La comunicación y el asesoramiento no funcionarán en las Iglesias si no se sustituye la vieja concepción de obediencia vertical (de la masa a la cumbre jerárquica) por la convicción de que es necesaria y legítima la obediencia horizontal, es decir, la obediencia común de todos al Señor. No es misión de la jerarquía imponer o recomendar a todos el propio criterio, la propia inspiración y piedad. El Espíritu del Señor puede conceder criterio, inspiración, piedad y muchas cosas más a quien quiera y cuando quiera. Y a este Espíritu, se revele donde y en quien se revele, deben prestarle oídos todos los miembros de la Iglesia, pertenezcan o

no a la jerarquía. Al gobierno de la Iglesia, tarea propia de la jerarquía, corresponde ante todo el cuidado de desarrollar y fomentar lo más posible (en todos y en todas partes) los dones del Espíritu, así como oponerse a lo que es insincero, egoísta, violento, falso y mentiroso. En eso consiste el servicio de la jerarquía a todos, para que todos sean uno y los dones contribuyan a la unidad. El servicio de todos a la jerarquía consiste en reconocerla y honrarla como signo puesto por el Señor y como garante de la común unidad. Así, la obediencia unilateral e infantil se desarrolla hasta convertirse en una obediencia común, en la única obediencia decisiva al Espíritu del Señor.

d) Ordenamiento eclesiástico y vida religiosa personal.

El desarrollo intraeclesial hacia una obediencia común responde a los postulados del evangelio y de la teología. Pero también responde a las tendencias democráticas de la sociedad actual. Supone una personalidad social sin la que no podría darse tampoco en la Iglesia ese desarrollo. El Concilio Vaticano II no sólo señaló la necesidad de un cristianismo adulto y responsable, sino también la de una formación religiosa mucho más profunda. En una comunidad de menores de edad, las formas patriarcales de gobierno son inevitables e incluso necesarias. Conviene tener presente que, por lo que se refiere al proceso de madurez de la Iglesia hacia una mayoría de edad, nos hallamos totalmente en los comienzos. No hay por qué extrañarse de que la Iglesia haya entrado en una crisis de madurez, y menos aún de que esta crisis afecte en especial a sacerdotes y religiosos. Por una parte, se experimenta la necesidad de liberarse de una autoridad patriarcal y de un derecho coercitivo; por otra, no se ha llegado todavía a una mayoría de edad para justificar personalmente y vivir la fe y la vocación.

En semejante situación, el ordenamiento eclesiástico no debe centrarse ya en el ámbito de la vida religiosa personal con disposiciones estrictas, sino que debe más bien procurar instrucción y formación. Algunas recientes modificaciones del ordenamiento apuntan ya en esa dirección. Las disposiciones sobre el ayuno antes de la comunión han sido muy simplificadas; los preceptos de ayuno y abstinencia han quedado reducidos a un mínimo; la prohibición de libros ya no es una disposición canónica estricta, sino una orientación para el comportamiento ético personal; los correspondientes documentos eclesiásticos ponen más el acento en la instrucción que en las prescripciones; las comunidades religiosas buscan una mayor elasticidad en la interpretación de sus reglas sobre la distribución del día, el silencio, los tiempos de oración, etc. Además, se van introduciendo costumbres en las que se advierte la misma tendencia. Así, la obligación de asistir a misa los domingos y días festivos se va considerando cada vez menos como un precepto canónico estricto; también entre los sacerdotes que toman en serio la necesidad de una oración personal sistemática abundan cada vez más los que eligen personalmente

las plegarias, salmos y lecturas para la oración diaria y consideran las normas oficiales más como orientaciones que como leyes canónicas estrictas; la casuística legal sobre tales cuestiones ha pasado definitivamente a la historia. En los obispos y sacerdotes que abogan por la separación entre ministerio y celibato se manifiesta el deseo de que una opción que tanto afecta a la vida personal quede libre de prescripciones canónicas estrictas.

Aunque no entremos a juzgar tales síntomas, hemos de reconocer que un nuevo ordenamiento eclesiástico deberá tener más en cuenta dicha tendencia. El ámbito propio del ordenamiento (y del derecho en general) es la regulación de las relaciones sociales e interpersonales, no de la vida personal del individuo. En este último ámbito, unas normas canónicas estrictas pueden tener valor pedagógico para menores de edad en el aspecto religioso y para quienes todavía no son adultos. Pero cuando se trata de cristianos adultos, los preceptos en este ámbito han perdido su sentido. La tesis de que la comunión eclesial y el derecho se excluyen mutuamente es claramente falsa cuando se trata de regular el comportamiento común; pero no es tan falsa cuando se trata de la conducta religiosa personal. Quien va a la iglesia los domingos simplemente porque está mandado no muestra una actitud religiosa. Obra religiosamente cuando esa acción es además una exteriorización de su respeto personal y de su fidelidad a Dios. No obstante, para una persona menor de edad en el aspecto religioso, la obediencia a una ley cuyo valor interno no percibe, pero acepta por autoridad de la jerarquía —a la que considera como una prolongación de la autoridad divina—, puede ser implícitamente un acto religioso. Son muchos los que han vivido su religiosidad de ese modo, y serán muchos todavía los que obren así y acaso no puedan obrar de otra manera. Para muchos, la obediencia al precepto de la misa dominical era una auténtica manifestación de su religiosidad y seguirá siéndolo, aunque no entiendan gran cosa del valor de la eucaristía para su vida de fe. En cambio, para el cristiano adulto que comprende el valor de lo que prescribe la ley, la misma ley resulta superflua. Quien comprende el valor de la celebración eucarística para la vida católica de fe deduce su propia responsabilidad de participar en ella.

La aplicación consecuente de este principio significaría que el ordenamiento eclesiástico, tanto en sus preceptos como en sus sanciones, se reduce cada vez más a regular la vida pública de la comunidad eclesial y deja todo el ámbito de la conciencia y de la vida religiosa personal para la catequesis, la predicación y la pastoral, actividades que eventualmente son susceptibles de disposiciones. La oración personal, la penitencia, el ayuno y la abstinencia, la frecuencia de la eucaristía y de la confesión, es decir, todo el comportamiento religioso personal, ya no estarían sujetos a una regulación canónica. Ya no se podrían prever medidas disciplinarias para las transgresiones privadas de los preceptos eclesiásticos, sino únicamente para las formas de conducta que amenazaran a la comunidad eclesial en su existencia o actividad.

4. *El derecho como servicio*

El ordenamiento eclesiástico es, pues, una regulación normativa para la comunidad sacramental de fe que forman unos hombres vinculados entre sí por su vinculación al Señor y cuya vinculación mutua quiere ser expresión y signo de la que todos y cada uno tienen con el mismo Señor. Esta concepción impone también una determinada forma de entender el conjunto de derechos y deberes recíprocos presente en tal ordenamiento. La podríamos sintetizar en la expresión *derecho funcional,* es decir, un derecho entendido como servicio.

a) Carácter funcional del ordenamiento eclesiástico.

Ante todo, en el ordenamiento eclesiástico no puede haber derechos que uno posea sólo para sí *frente a* otro; esto podría introducir fisuras y conflictos en los intereses religiosos. Los dones que el Espíritu concede a cada uno están destinados a la edificación del cuerpo que es la Iglesia, y sólo a partir de ahí contribuyen al desarrollo de la propia personalidad. Las disposiciones eclesiásticas son para favorecer lo más posible los dones del Espíritu. No se trata sólo de crear organizaciones que funcionen perfectamente, sino más aún de que esas organizaciones resulten útiles y provechosas para la vida religiosa de los hombres. El ordenamiento eclesiástico debe también incluir previsiones para controlar constantemente el funcionamiento efectivo de sus disposiciones y normas.

Naturalmente, se puede discutir si una disposición canónica deriva su «validez» o vigencia sólo de la autoridad del legislador o si necesita además ser aceptada por la comunidad a la que va dirigida. Pero esta cuestión es bastante teórica y abstracta. Aun cuando se afirme que la validez formal depende sólo de la autoridad, esto no resuelve todavía prácticamente el problema. La disposición no cumple práctica y realmente su finalidad si no es posible ejecutarla de hecho, es decir, si no cuenta con la aceptación de los interesados. De no ser así, y más si se puede suponer lo contrario, la promulgación de una disposición «válida» es puro formalismo. Así no sirve a nadie, sino que más bien se debilita la validez real del ordenamiento eclesiástico en su conjunto. Las disposiciones de validez puramente formal no sólo son inútiles, sino perjudiciales. Un ejemplo a este respecto lo tendríamos en una organización judicial «científicamente» perfecta desde el punto de vista jurídico, pero carente en la mayor parte de las provincias eclesiásticas del personal necesario. Otro ejemplo podría ser una disposición justificada en sí y lógicamente razonable, pero cuyo cumplimiento resultara imposible en las actuales estructuras sociológicas. Incluso algunos decididos partidarios del celibato sacerdotal admiten que insistir en la validez absoluta de esta ley en una región donde la mayoría de los sacerdotes no pueden observarla (de modo que la observancia de la misma les resulte moralmente imposible en su situación concreta), sin intención de modificar nada en tal situación, es lo contrario de un orde-

namiento para servir realmente a los hombres. Así, los superiores ponen fuera de la ley a esos sacerdotes, pero también se ponen fuera ellos mismos.

b) Disciplina eclesiástica.

Un auténtico derecho funcional exige, por tanto, que se den disposiciones dotadas también de una validez práctica; un ordenamiento no tiene por objeto formular una serie de ideales abstractos y dejar la vida real al azar y capricho. Las exigencias de principio, como la participación en la eucaristía y en toda la vida de la Iglesia, deben mantenerse también en la práctica. Para conservar la comunión católica resulta cada vez más necesario que las Iglesias locales, comenzando por las parroquias, donde los fieles viven y representan más inmediatamente su comunión católica, sean realmente comunidades sacramentales de fe y aparezcan como tales. Desde esta perspectiva, el descenso de eclesialidad que se observa por doquier admite una valoración positiva. A las personas que desean pertenecer a esas comunidades y tomar parte activa en su vida por motivos distintos de una convicción personal de fe no se les presta ningún servicio, al menos ningún servicio auténticamente eclesial, si no se les muestra que esa pertenencia y participación carece de sentido y es incluso falsa. Y menos aún se presta de ese modo un servicio a la comunidad. También en este punto habría que adoptar hoy otros criterios que en el pasado.

Una Iglesia formada por sacerdotes y religiosos puestos al frente de los laicos presenta unas exigencias menores que una Iglesia consciente de que todos los fieles tienen la misión de ser testigos del evangelio en el mundo. La Iglesia católica se ha decidido por esto último, como se indica claramente y se subraya con énfasis en diversos documentos del Concilio Vaticano II. Ya hemos aludido a las exigencias que esto plantea al ordenamiento eclesiástico con respecto al funcionamiento de la información y al derecho de recurso. Ahora podemos añadir la exigencia negativa de un mejor ordenamiento de la disciplina eclesiástica. Si la Iglesia quiere que su misión sea válida en el mundo de hoy, tiene que afrontar críticamente la credibilidad de su testimonio cristiano de palabra y de obra. El quinto libro del Código de derecho canónico, «Sobre los delitos y las penas», que aún se funda en la ficción de un juez de lo criminal y una jurisdicción eclesiástica, debería ser sustituido por una regulación disciplinar con otra función distinta. En esta regulación ya no se hablaría de penas encaminadas a reparar una transgresión de la ley y corregir al transgresor, sino de medidas orientadas a mantener y tutelar a las Iglesias en su condición de comunidades sacramentales de fe y a garantizar su testimonio en el mundo. Ya no se trataría de juzgar la conciencia y la responsabilidad moral de quienes quebranten las leyes eclesiásticas, sino de mostrar que las Iglesias se distancian de determinadas convicciones o formas de comportamiento y que algunos de sus miembros no quieren aparecer como representantes de las mismas, por-

que de otro modo la peculiaridad de la Iglesia y su propio testimonio corren el peligro de perder su contenido y su fuerza. También es muy imporante que el ordenamiento eclesiástico organice la manera de tomar decisiones en tales asuntos, de modo que aparezca claramente el carácter comunitario y no se mantenga un proceder en el que parece que unos cuantos pueden imponer a todos sus criterios personales.

c) Prestación de servicio.

El carácter funcional de un ordenamiento eclesiástico exige asimismo que las funciones de gobierno y los demás ministerios se ejerzan realmente como un servicio a los hombres a quienes afectan. Así, las personas que se encuentran en dificultades matrimoniales no ven claro que se les quiera ayudar mediante procesos en regla, con interrogatorios, declaraciones de testigos y peritos, con gruesos expedientes encaminados a dilucidar si es posible una declaración de nulidad o una disolución del matrimonio. Esas personas no ven en el juicio eclesiástico un servicio fraterno, sino una potestad que, en virtud de su fuerza, establece unas exigencias, y a la que ellos están sometidos. El esfuerzo de la Iglesia no les puede parecer un servicio a su vida religiosa personal si no se sienten personalmente comprendidos en sus problemas, si no experimentan que quienes tratan con ellos en nombre de la comunidad eclesial se interesan personalmente por su situación y están dispuestos a ayudarlos a tomar decisiones justificables ante Dios, ante su conciencia y ante la Iglesia.

Podemos decir en general que en un ordenamiento eclesiástico se debe evitar por principio un «tratamiento» impersonal y formalista de las situaciones personales. Pensemos no sólo en las dificultades matrimoniales, sino también en las dificultades relativas al celibato y a los votos religiosos. El primer cuidado de la Iglesia debe consistir en atender a las personas que se encuentran en tales situaciones y ayudarlas a tomar por sí mismas decisiones responsables. Y si se deciden a pedir una dispensa, no tiene sentido dedicar a la petición unos procesos que duran meses y años. Es importante que el gobierno central de la Iglesia establezca unos principios aplicables a tales decisiones tanto en lo que se refiere al asunto en sí como al procedimiento. Es admisible que el gobierno central de la Iglesia desee llevar un control general de estos procedimientos. Pero apenas se comprende cómo hoy se puede todavía desear que el gobierno central de la Iglesia se reserve en esos y en otros asuntos semejantes la última decisión para todo el mundo, lo cual significa por fuerza una pérdida de tiempo, unos gastos innecesarios por el envío —y a veces la traducción— de los expedientes y, sobre todo, un tratamiento impersonal de unos asuntos muy personales. El sistema burocrático seguido en tales casos suele dar lugar a que los pastores, los que tienen que tratar directamente con las personas y sienten una responsabilidad personal para con ellas, ya no se atrevan a indicarles el camino «oficial» y decidan sencillamente por sí mismos: con más o menos buena

conciencia y con el peligro de perder de vista los principios necesarios. Una solución relativamente satisfactoria sería que el obispo o la conferencia episcopal estableciera para su propio territorio una reglamentación en virtud de la cual se garantizara que dichos asuntos serán atendidos por personas competentes y expresamente designadas al efecto. Estas podrían procurar también que el tiempo requerido para las formalidades se redujera al mínimo. Sin embargo, aún sería mejor que el gobierno central de la Iglesia procediera a una descentralización de los procedimientos.

El ordenamiento eclesiástico debería hoy lograr que los pastores locales y los colaboradores pastorales pudieran tratar personalmente con los hombres de que son responsables sin estar coartados por inútiles formalidades y procesos. Para ello se habrá de procurar que estén suficientemente instruidos, cada uno en su campo, a fin de poder asumir la responsabilidad. Al menos una cosa debe quedar absolutamente clara: que al discutir estos problemas del ordenamiento eclesiástico no valen más argumentos que el servicio auténtico y efectivo a la pastoral. Si intervienen además motivos referentes a la conservación de unas posiciones de poder, al mantenimiento de oficinas y cargos o determinados ingresos, estemos seguros de que semejante política eclesiástica no sólo produce un enorme daño espiritual, sino que es también el más rápido camino para la propia ruina.

d) Servicio al hombre.

En las páginas precedentes hemos intentado, de acuerdo con el concepto actual de Iglesia, presentar una fundamentación teológica del ordenamiento eclesiástico y hemos indicado algunas importantes consecuencias que implica ese concepto de Iglesia en orden a una revisión del actual ordenamiento. El ordenamiento eclesiástico es, en último término, la organización del servicio espiritual a los individuos; por tanto, corresponde ante todo a la comunidad local organizar libremente su propio servicio. El ordenamiento comienza por la base, no por la cumbre de la jerarquía. El obispado organizará el servicio dentro de las parroquias *solamente en la medida en que sea necesario y deseable para la unidad* del mismo obispado; por lo demás, organizará libremente su servicio a las parroquias. El mismo principio es aplicable a los obispados con respecto a las provincias eclesiásticas o las conferencias episcopales, y a éstas con respecto al gobierno central de la Iglesia latina. Uno de los criterios para la revisión del Código de la Iglesia latina debería ser que no contuviera más normas estrictas que las necesarias y deseables para la unidad de todas las Iglesias de rito latino. Por otra parte, en el ámbito del ordenamiento eclesiástico, la tarea de los organismos centrales podría consistir en un servicio especializado a las Iglesias locales para su propia organización, en la medida en que éstas lo necesitaran. Dadas las diferencias específicas y evolutivas de las culturas, incluso en el aspecto religioso,

debe considerarse excluido un ordenamiento uniforme y minucioso para todas las Iglesias de rito latino. En este punto interviene también la gran diversidad de contactos con otras Iglesias cristianas y otras religiones: una organización eclesiástica debe estar abierta a tales contactos, y las comunidades católicas que no los tienen o no los conocen por propia experiencia deben al menos no poner trabas innecesarias en este punto.

También en las Iglesias locales el ordenamiento ha de tener presente que es una organización para servicio de los individuos. También aquí debe existir la posibilidad de un pluralismo. Si la vida de fe y la actividad religiosa de un determinado grupo de fieles encuentra ayuda en una forma nueva y peculiar de organización, que se aparta de las formas unitarias establecidas y no cabe en el marco de las normas vigentes, habrá que hacer un sitio a esa nueva forma. Una fórmula canónica, conocida desde antiguo y muy aplicada en nuestro tiempo, que se acomoda a este caso es la de «experimento». Desde el punto de vista del ordenamiento canónico, todo experimento es lícito con tal que no ponga en peligro la unidad fundamental de todos. Una época de rápida evolución como la nuestra requiere un alto grado de apertura para las nuevas formas de organización, pero también una especial precaución para que ciertas personas que ya no son capaces de seguir esa evolución, o no son capaces de seguirla con tanta rapidez, no pierdan el marco de la comunión eclesial a la que están vinculadas y de la que todavía necesitan. También en este aspecto, la base para una solución de los inevitables conflictos ha de buscarse en el espíritu de mutuo servicio. Si las nuevas formas son auténticas, los valores contenidos en ellas serán comunicados a todos por los fieles más avanzados, y si es auténtica la vinculación a formas vigentes, los valores expresados en ellas serán custodiados para todos. Cuando falla esta positiva voluntad de unión y participación, cuando surgen partidos que se enfrentan y excluyen mutuamente, el cisma no está lejos. La fidelidad a un ordenamiento eclesiástico (a pesar de todas las tensiones reales e incluso legítimas) es fidelidad a la unidad que vincula a todos. En la comunidad sacramental de fe esta unidad no es simplemente una libre opción de cada fiel católico, sino también el encargo fundamental del Señor —en el cual se funda la unidad— a cada individuo y a todos en conjunto. El primero y último servicio del ordenamiento eclesiástico es el servicio al testamento del Señor: que todos sean uno. Y esto no sólo de hecho, por la opción libre y personal del hombre, sino también de derecho, por el encargo del Señor a todos y cada uno: ser uno en la unidad del sacramento, en el que todos están unidos a él en la conmemoración.

Un ordenamiento eclesiástico ideal sólo puede existir en una Iglesia ideal. Por tanto, nunca existirá. A las precedentes reflexiones se les puede objetar fácilmente que son demasiado idealistas y no tienen en cuenta la realidad. Ante todo se puede alegar que proponen unas exigencias demasiado altas a la fe personal y a la experiencia de esa fe en cada uno de los católicos, mientras que conceden muy escaso valor a las vinculaciones

sociorreligiosas. Ya hemos dicho que nos hallamos al comienzo de la evolución. La realización de los postulados que se plantean hoy a un ordenamiento eclesiástico exige tiempo y paciencia; de momento hay que superar todavía muchas tensiones y conflictos. Los ideales deben contar con la realidad si no quieren reducirse a quimeras. Pero también es cierto que la regulación de la realidad debe orientarse por principio a un ideal. Esto vale de manera radical y absoluta para una comunidad eclesial. Un ordenamiento eclesiástico no lo será realmente si no tiene por norte servir a los objetivos que la fe en el Señor señala como ideales; de lo contrario, degenera en una u otra modalidad de formalismo farisaico.

PETER HUIZING

[Traducción: A. DE LA FUENTE]

BIBLIOGRAFIA

I. EXPOSICIONES DE CONJUNTO

Barth, K., *Die Ordnung der Gemeinde,* en KD IV/2, 765-824.

Böckenförde, W., *Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolf Sohms* (Münster 1969).

Dombois, H., *Das Recht der Gnade* (Witten 1961).

— *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur* (Friburgo de Brisgovia 1971).

Fedele, P., *Introduzione allo studio del diritto canonico* (Padua 1963).

Heimerl, H., *Das Kirchenrecht im neuen Kirchenbild,* en *Ecclesia et Ius* (Munich 1968) 1-24.

Küng, H., *Strukturen der Kirche* (Friburgo ²1963; trad. española: *Estructuras de la Iglesia* [Barcelona 1969]).

La Hera, A. de, *Introducción a la ciencia del derecho canónico* (Madrid 1967).

Mörsdorf, K., *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche:* MThZ 3 (1952) 329-348.

— *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung:* «Archiv für Katholisches Kirchenrecht» 134 (1965) 72-79.

Müller, A.; Elsener, F., y Huizing, P., *Um eine neue Kirchenordnung. Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?* (Offene Wege 7, Einsiedeln 1968).

Rouco Varela, A. M., *Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechtes. Erwägungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes:* «Archiv für Katholisches Kirchenrecht» 138 (1969) 95-113.

Steinmüller, W., *Evangelische Rechtstheologie, Zweireichelehre - Christokratie - Gnadenrecht* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 8, Colonia 1968).

— *Rechtstheologie und Kirchenrecht als theologische Disziplinen mit juristischer Methode,* en *Ius Sacrum* (Munich 1969) 53-67.

Vitale, A., *Sacramenti e diritto* (Roma 1967).

II. SOBRE EL DERECHO NATURAL Y LA IGLESIA

David, J., *Theologische und naturrechtliche Gesichtspunkte zur Beurteilung ethischer Fragen: Naturwissenschaft vor ethischen Probleme* (Münchener Akademie-Schriften 49, Munich 1969) 55-87.

Delhaye, Ph.; Böckle, F.; Rahner, K., y Hollerbach, A., *Naturrecht:* LThK 7 (1962) 821-829.

Huizing, P., *Göttliches Recht und Kirchenverfassung:* StdZ 183 (1969) 162-173.

Rahner, K., *Sobre el concepto de «ius divinum» en su comprensión católica,* en *Escritos de teología* V (Madrid 1964) 247-273.

III. SOBRE LA OBEDIENCIA

Müller, A., *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche* (Einsiedeln 1964; trad. española: *El problema de la obediencia en la Iglesia* [Madrid 1970]).

CAPITULO VII

LA EUCARISTIA, MISTERIO CENTRAL

El misterio de la Iglesia alcanza su mayor densidad en la eucaristía. En ésta aparece la Iglesia como el pueblo reunido de Dios que en su peregrinación por el tiempo se alimenta del mismo Cristo. En la eucaristía realiza la Iglesia su esencia como cuerpo universal y sacramental de Cristo con la máxima profundidad, y tiene lugar la plena integración del Cristo individual en el Cristo total, en la forma espacio-temporal del Glorificado. Así se hace visible en este sacramento la permanente fundamentación de la Iglesia en Cristo. En él realiza Cristo su presencia más intensa en la Iglesia. Como glorificado, Cristo está personalmente presente de forma invisible en la comunidad reunida. En la rememoración de su palabra y acción se hace presente de manera pneumática también su obra de salvación. En los dones de la eucaristía se hace Cristo presente corporalmente y se ofrece como comida y bebida. La presencia sustancial de su cuerpo y sangre constituye lo específico de la eucaristía y la convierte en corona de los sacramentos. Ella, naturalmente, presenta todavía el carácter provisional del tiempo de salvación en que vivimos, dura «hasta que él venga» (1 Cor 11,26); nos trae al Señor, pero no en el esplendor de su gloria, sino bajo el velo de unos signos. Así pone de manifiesto la coexistencia del «ya» y del «todavía no». En la eucaristía se refleja además la estructura jerárquica de la Iglesia: la relación de Cristo con la Iglesia se representa en la relación del sacerdote con el pueblo. En la eucaristía resplandece asimismo el doble carácter de la Iglesia como medio de salvación y como comunidad de salvación.

De momento pueden bastar estas breves indicaciones; demuestran sobradamente que la eucaristía es misterio central.

SECCION PRIMERA

FUNDAMENTOS BIBLICO-TEOLOGICOS DE LA EUCARISTIA

La esencia y realidad de la eucaristía se funda en la «institución» de Jesús, tal como la anuncia el Nuevo Testamento. La liturgia y la teología de la Iglesia que nacieron después sólo se explican, en el fondo, como desarrollo de las afirmaciones fundamentales del Nuevo Testamento.

1. *La Cena según los relatos de la institución*

a) Los relatos de la institución.

Son cuatro:

1 Cor 11,23-26: «Porque lo mismo que yo recibí, y que venía del Señor, os lo transmití a vosotros: que el Señor Jesús, la noche en que iban a entregarlo, cogió un pan, dio gracias (εὐχαριστήσας), lo partió y dijo: Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía. Después de cenar, hizo igual con la copa, diciendo: Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre; cada vez que bebáis, haced lo mismo en memoria mía. Y de hecho, cada vez que comáis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva».

Lc 22,14-20: «Cuando llegó la hora se puso Jesús a la mesa con los apóstoles y les dijo: ¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua antes de mi Pasión! Porque os digo que nunca más la comeré hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios. Cogiendo una copa, dio gracias y dijo: Tomad, repartidla entre vosotros; porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios. Cogiendo un pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía. Después de cenar, hizo igual con la copa, diciendo: Esta copa es la Nueva Alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros».

Mc 14,22-25: «Mientras comían, Jesús cogió un pan, pronunció la bendición (εὐλογήσας), lo partió y se lo dio a ellos, diciendo: Tomad, esto es mi cuerpo. Y cogiendo una copa, pronunció la acción de gracia (εὐχαριστήσας), se la pasó y todos bebieron. Y les dijo: Esta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos. Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba, pero nuevo, en el reino de Dios».

Mt 26,26-29: «Mientras comían, Jesús cogió un pan, pronunció la bendición y lo partió; luego lo dio a sus discípulos, diciendo: Tomad, comed; esto es mi cuerpo. Y cogiendo una copa, pronunció la acción de gracias y se la pasó, diciendo: Bebed todos, que ésta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos para el perdón de los pecados. Os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid hasta que llegue el día en que lo beba con vosotros, pero nuevo, en el reino de mi Padre».

α) *Visión de conjunto.* Una primera visión de conjunto de los relatos [1] muestra que las cuatro perícopas se refieren a un único y mismo acontecimiento, a la Ultima

[1] Mencionaremos entre las numerosas obras sobre el tema: J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga ⁴1967; trad. española: *La Ultima Cena. Palabras de*

Cena de Jesús antes de su pasión. Aquélla es anunciada por los sinópticos (Mc 14, 16; Mt 26,19; Lc 22,13.15) como celebración de la Pascua; bien es verdad que en la descripción del transcurso de la misma no se dan más detalles en tal sentido. Los relatos sólo destacan dos ritos de mesa típicamente judíos, a saber: las acciones de Jesús con el pan y el vino y la bendición y distribución de los mismos a los discípulos. Mas Jesús no se conforma aquí con las bendiciones usuales entre los judíos, sino que da al pan ofrecido una relación a su cuerpo entregado a la muerte, y al vino una relación a su sangre derramada, y actualiza la nueva y escatológica alianza de Dios con los hombres que a través de ello se opera; finalmente, Jesús tiende un puente desde su Ultima Cena a la futura cena del reino de Dios como reconciliación perfecta de Dios y el hombre. Este es el contenido sustancial en el que coinciden los cuatro relatos [2].

Con todo, hay que considerar también las diferencias que presentan dichos textos. Independientemente de los pequeños detalles de estilo, llaman la atención las siguientes diferencias objetivas: con respecto al rito externo de la comida, según Pablo la acción del pan tiene lugar antes de la comida principal, y la acción del cáliz después de la misma; en Marcos y Mateo, ambas están unidas y, según todas las apariencias, concebidas como final de la celebración de la Pascua (14,17-21). El texto de Lucas, a primera vista, hace recordar el orden seguido por Pablo, pero la posposición de ὡσαύτως podría indicar, tal vez, la colocación del pan después de la Cena (en conformidad con Marcos) y ser una transición hacia el texto de Marcos. Por lo que se refiere a las palabras de Jesús, las frases que acompañan a las fórmulas del pan y del cáliz tienen el mismo sentido en cuanto al contenido, pero ocupan distinto lugar en cada uno de los relatos: Pablo presenta una (abreviada) adición en el caso del pan; Marcos y Mateo, en el caso del cáliz; y Lucas, en ambos. La fórmula del cáliz tiene, por tanto, los mismos términos predicativos en todos los textos, pero una colocación distinta y opuesta en Pablo y Lucas, por un lado, y Marcos y Mateo, por otro. Finalmente, el mandato de repetición que aparece dos veces en Pablo y una en Lucas no aparece en absoluto en Marcos y Mateo. Así, pues, una primera visión de conjunto permite caer en cuenta de lo siguiente: los cuatro relatos de la institución narran el mismo acontecimiento. El relato de Pablo y el de Lucas están íntimamente relacionados entre sí, y lo mismo ocurrre con el de Marcos y el de Mateo. Ambos casos representan variantes de dos corrientes de tradición, detrás de las cuales se refleja una tradición originaria. Pablo y Marcos son los representantes principales, independientes entre sí, de ambas corrientes.

β) *Carácter litúrgico.* Hay diversos indicios en el aspecto literario de las narraciones de la Cena que permiten reconocer éstas como una tradición litúrgica de la comunidad.

1) El relato se destaca de lo anterior por una entrada clara; concretamente, en

Jesús, Ed. Cristiandad 1975); H. Lessig, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der ntl. Forschung seit 1900* (Bonn 1953); H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22 (7-14) 15-18* (Münster 1953); íd., *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (Münster 1955); íd., *Der Abendmahlsbericht Lk 22,7-38* (Leipzig ³1960); íd., *Palabras y acciones de Jesús en la Ultima Cena:* «Concilium» 40 (1968) 629-640; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I/1 (Friburgo 1955) 1-81 y 140-156; II/1 (Friburgo ²1964); E. Schweizer, *Das Abendmahl im NT:* RGG I (³1957) 10-21; P. Benoit, *Die euch. Einsetzungsberichte und ihre Bedeutung,* en *Exegese und Theologie* (Düsseldorf 1965) 86-109; J. Coppens, *Die Eucharistie. Sakrament und Opfer des Neuen Bundes: Fundament der Kirche,* en J. Giblet, *Vom Christus zur Kirche* (Viena 1966) 159-201; F. Hahn, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung:* EvTh 27 (1967) 337-374; B. Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im NT* (Zurich 1970).

[2] Están en conformidad con esto los términos más fundamentales: κλᾶν ἄρτον, εὐχαριστεῖν/εὐλογεῖν, (διδόναι), σῶμα, ποτήριον, αἷμα, διαθήκη, ὑπέρ, οὐκέτι, βασιλεία.

Marcos, por la expresa repetición de καὶ ἐσθιόντων (14,22 comparado con 14,18; cf. Mt 26, 26/21), y en Pablo, por la enfática expresión cultual ὁ κύριος. 2) La falta de colorido en la exposición —solamente se destaca lo válido para todas las celebraciones con carácter de repetición y, en cambio, se pasan por alto en gran parte (si no del todo) los detalles históricos, excepcionalmente valiosos, de la Cena institucional— se explica perfectamente si se entiende el relato como reflejo de una proclamación litúrgica. 3) Asimismo están en plena conformidad con el carácter de una proclamación litúrgica las invitaciones dirigidas a los participantes: «tomad», «comed», «bebed»[3], recogidas en la tradición sinóptica; el giro paulino-lucano «por vosotros»; el mandato de repetición y la presentación del cáliz como realidad conocida (τὸ ποτήριον). 4) La exactitud y la finura de algunas formulaciones, sobre todo de las palabras explicativas, indican también un uso litúrgico; esto se aprecia especialmente en la tendencia a los paralelismos que se observa en todos los relatos: en Pablo aparece en el uso de ἐστίν para ambas fórmulas institucionales y en el doble mandato de repetición; en Lucas, en el doble λέγων y en las frases participiales añadidas a las fórmulas del pan y del cáliz; aparece con especial fuerza en la asimilación que hacen Marcos y Mateo del rito del cáliz al rito del pan, de la fórmula del cáliz a la fórmula del pan. 5) Tanto el estilo (no paulino) de 1 Cor 11,23ss como la narración solemne y hierática de Mc 14,22-25, contraria al estilo sencillo de Marcos, revelan el origen cultual de los textos. Dónde haya de buscarse su patria lo indica el colorido semítico del ropaje lingüístico. No han nacido en suelo helenista, sino en suelo judeocristiano. 6) Pablo caracteriza expresamente su relato como *parádosis* por medio del binomio παραλαμβάνειν - παραδιδόναι, que es un reflejo de la técnica rabínica de transmitir sus creencias o ideas; aquí el καί delante de παρέδωκα indica que la recepción de la tradición se produce de igual manera que la transmisión de la misma, es decir, en el marco de una cadena humana de transmisores. Esta tiene su origen en el hombre histórico Jesús; mas, tal vez, haya en el ἀπὸ τοῦ Κυρίου una alusión al Señor glorificado que ocupa un puesto predominante en toda la tradición. De todo esto resulta lo siguiente: los relatos neotestamentarios sobre la institución de la Cena no han sido formulados originariamente por los que dan testimonio de los mismos, sino que son parte de un evangelio anterior a los actuales evangelios (incluso, el más antiguo), proceden del culto de la comunidad y se remontan, a juzgar por sus matices lingüísticos, a la comunidad palestinense. Los relatos no describen la Ultima Cena de Jesús historiográficamente con todos los detalles dignos de ser conocidos, sino de forma simplificada, a la luz y en la perspectiva de lo válido para la celebración litúrgica comunitaria.

γ) *Antigüedad de los relatos.* Si la formulación lingüística de las narraciones neotestamentarias de la Cena está tomada en gran parte del culto de la comunidad, cabe preguntar ahora si el contenido de las mismas procede también de dicho lugar, si surgió primeramente allí o si tiene su fundamento en la realidad histórica de la Ultima Cena de Jesús. Para aclarar esta cuestión tenemos que estudiar *la antigüedad y el desarrollo* de la tradición. Un primer punto de partida para poder determinar la antigüedad de los textos es la fijación de los mismos en los escritos del Nuevo Testamento. Pablo recomienda su *parádosis* de la Cena en 1 Cor 11 por los años 54-57; se la había transmitido a los corintios por primera vez alrededor del año 51; unos años antes, a su entrada en la comunidad cristiana, la había recibido él como una fórmula fija, si no en todos los detalles, sí en lo esencial. Ella se remota fácilmente al comienzo de los años cuarenta. En cambio, los sinópticos escriben sus evangelios más tarde: Marcos, hacia el 70; Lucas y Mateo, todavía después. Pero ellos toman ya —lo cual no se puede pasar por alto— materiales previamente formulados o, por decirlo así, «elementos prefabricados». La antigüedad de éstos en aquellos momentos no puede deducirse de la fecha de su fijación en los evangelios, sino de criterios objetivos. Algunos investigadores siguen un camino filológico y consideran

[3] Con todo, la invitación a comer y beber puede remontarse también al mismo Jesús.

como el más antiguo aquel relato que presenta más semitismos y, por tanto, mayor proximidad lingüística a la forma primitiva aramea. Desde este punto de vista se considera como el más antiguo el relato de Marcos [4]. Con todo, el grado de colorido arameo del lenguaje dice más sobre el arte de la traducción que sobre la edad y el estado del modelo traducido y no prueba necesariamente una mayor o menor proximidad objetiva al origen de la Cena. Avanza un paso más la consideración histórica de la redacción, que se fija en la composición literaria de los versículos de la institución eucarística y en los antiguos versículos de la comida pascual. Los versículos de Lc 22,15-18 no se refieren (como tampoco los paralelos de Mc 14,25) a la antigua Pascua judía, sino a la nueva Pascua cristiana, la eucaristía [5]. Parece que el cáliz pascual de Lc 22,17s está entendido en sentido escatológico y, por tanto, en definitiva, eucarístico, aunque en la composición lucana esto no está claramente expresado, sino meramente indicado en la adición aclaratoria del relato de la institución; en Mc 14,24-25, por el contrario, la identificación es más clara y está mejor lograda. La composición de Marcos puede considerarse, por tanto, más reciente; lo aconseja así la misma madurez del texto. Todavía son más instructivos los datos rituales de los relatos. En este punto presentan Pablo y Lucas, mediante el dato «después de la Cena», este curioso orden: pan, comida principal, cáliz. Este orden reproduce verosímilmente el curso de la Cena de Jesús y el de una celebración pascual, y es, por tanto, antiguo. Por el contrario, las dos acciones eucarísticas de Mc/Mt están presentadas en una unidad y, al menos idealmente, separadas de la comida propiamente dicha. De hecho, se retrasan cada vez más al final de la celebración (cf. también *Did.* 10, 6). Probablemente guarda relación también con esta costumbre el cambio de lugar del término ὡσαύτως en Lc 22,20. La tendencia a separar la comida propiamente dicha y la comunión sacramental se aprecia ya en el *midrás* de Pablo sobre el antiguo relato de la institución (cf. 1 Cor 11,21.33s). En todo caso, el relato sinóptico de la Cena está más marcado por el desarrollo litúrgico, el cual va obligando a simplificar, asimilar y unificar ambas acciones eucarísticas. De aquí que en el relato sinóptico haya avanzado también más el paralelismo lingüístico. La acción del cáliz adopta un estilo similar a la del pan. Sobre todo la fórmula del cáliz empleada por Marcos, «ésta es mi sangre, la sangre de la alianza», se asimila todo lo que es posible a la fórmula del pan, «éste es mi cuerpo». Esto sólo se puede entender como una paralelización posterior. Si la forma originaria hubiera sido una figura paralela de las palabras de bendición no habría dado lugar a una formulación desigual y habría presentado, probablemente, el binomio σάρξ/αἷμα, en lugar de σῶμα/αἷμα. Por todo ello, la tradición paulino-lucana es en conjunto, si no en todas las particularidades, la más antigua. En favor de esta opinión está también el hecho de que en ella encuentre mayor eco la muy temprana cristología del siervo de Dios.

Partiendo de Pablo y Lucas, se puede reconstruir una antigua forma del relato de la Cena, que presenta, aproximadamente, el siguiente aspecto [6]:

El Señor Jesús, en la noche en que fue entregado, tomó pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: «Este es mi cuerpo, que es entregado por vosotros. Haced esto en memoria mía». Y asimismo el cáliz, después de cenar, diciendo: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros. Haced esto en memoria mía».

Esta forma del relato, que se remonta a los primeros años de la década de los cuarenta, necesita de algunas aclaraciones que la justifiquen. Presenta varios rasgos interesantes. Son importantes en ella, por ejemplo, las adiciones de participios explicativos añadidos a las fórmulas del pan y del cáliz: sin ellas difícilmente se entendería

[4] Son de esta opinión J. Jeremias, *Abendmahlsworte,* 165-183; asimismo, P. Benoit, *Einsetzungsberichte,* 87; J. Dupont, *Ceci est mon corps:* NRTh 80 (1958) 1027; pueden verse otros nombres en J. Betz, *Eucharistie* II/1, 25.

[5] Esto lo ha demostrado H. Schürmann en su obra *Der Paschamahlbericht.*

[6] Pueden verse diversos intentos de reconstrucción, con pequeñas variantes, en H. Schürmann, *Einsetzungsbericht,* 81; J. Betz, *Eucharistie* II/1, 16; J. Coppens, *Eucharistie,* 168.

el sentido de la acción. En la aposición al pan presentada por Pablo falta el διδόμενον que aparece en Lucas, y resulta, por tanto, una fórmula breve, típica del estilo de Pablo, pero inconcebible en arameo; parece, pues, que la fórmula original era con participio. Pablo prescinde después de la aposición empleada por Lucas al hablar del cáliz, «derramado por muchos», que procede en realidad de Is 53,10.12 y que tiene su equivalente también en Mc/Mt. Podría ser igualmente original y no sólo una formación simétrica posterior o un remedo del texto de Marcos [7]. La duplicación paulina del mandato de la institución podría ser de suyo un paralelismo formalmente litúrgico; mas podría ser también completamente originaria y estar condicionada por la separación ritual del cáliz y el pan. En razón de las ideas, este relato primitivo está muy marcado por la cristología del siervo de Dios, que está señalada lingüísticamente por los términos παρεδίδοτο, διδόμενον, ὑπὲρ πολλῶν, διαθήκη, ἐκχυννόμενον. También la forma de Marcos, que parece en conjunto más moderna, muestra cierto influjo de la cristología del siervo de Dios, por ejemplo, en la aposición al cáliz. Además de lo dicho, este relato contiene algunas formulaciones antiquísimas. Merecen ser mencionados aquí el empleo de εὐλογεῖν (en lugar de εὐχαριστεῖν), el orden hebreo de las palabras en la aposición participial del cáliz y, sobre todo, el manifiesto semitismo ὑπὲρ πολλῶν en lugar de ὑπὲρ ὑμῶν. Este semitismo se remonta a Is 53,12, tiene significación (inclusiva) universal (por muchos, es decir, por todos) y puede ser reconocido como antiguo, mientras que el ὑπὲρ ὑμῶν parece más bien una aclamación litúrgica secundaria y una aclaración lingüística. También la invitación λάβετε puede ser antigua y proceder de Jesús si él no comió del pan. Ofrece un problema especial la ausencia en Marcos del mandato de repetición. No se puede explicar este hecho diciendo que Jesús no tenía ninguna intención de instituir la eucaristía y que ésta ha surgido en definitiva de la praxis de la Cena, extendida por toda la comunidad. Contra esta opinión está el hecho de que precisamente el estrato más antiguo de tradición, ofrecido por Pablo y Lucas, contiene expresamente el *logion* de la repitición. Además, el carácter de la Cena como nueva Pascua implica la idea de repetición; la implica igualmente la perspectiva escatológica de Mc 14,25, en la que la bebida eucarística queda caracterizada como anticipación del convite del reino de Dios. Además, en Mc la inclusión del relato cultual en la historia de la pasión podría haber cambiado el acento; por otra parte, podría haber sido tan evidente para el evangelista la celebración, que le pareciera superfluo citar expresamente el mandato.

δ) *Forma primitiva de la tradición de la Cena.* La estrecha afinidad objetiva y lingüística existente entre la tradición de Pablo y la de Marcos justifica admitir una tradición originaria común. Esta contendría la bendición y distribución del pan y del cáliz (durante una comida), la referencia de éstos al cuerpo y sangre de Jesús y a su muerte expiatoria, la constitución de la nueva alianza, la perspectiva del banquete del reino de Dios y el mandato de repetición. La forma lingüística de la tradición primitiva no se puede, naturalmente, reconstruir por completo, pues aunque ha sido transmitida como *parádosis* (1 Cor 11,23), no era un todo fijado literalmente hasta en la última sílaba. Sin duda, la forma originaria común a Pablo y a Lucas, que hemos indicado anteriormente, se aproxima a la tradición primitiva; pero en ésta hay que incluir además los elementos más antiguos del relato de Marcos, como εὐλογεῖν, ὑπὲρ πολλῶν y la invitación a comer y beber.

Conviene además tener presente la forma primitiva y original de la fórmula del cáliz. Su versión paulina τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι nos parece más antigua porque está menos paralelizada; además, el giro ἐν τῷ αἵματι aparece repetidas veces en el Nuevo Testamento como cita de una fórmula (Rom 3,25; 5,9; Ef 2,13; 1 Jn 5,6; Hch 7,14; 22,14), luego es antiguo. Por el contrario, la formulación de Marcos τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης no se recoge hasta más tarde; aparece por primera vez en Heb 9,20; 10,29; 13,20. Se presenta claramente como imitación y relectura del pasaje modelo Ex 24,8, expresa

[7] Así piensa J. Coppens, *op. cit.*, 167s.

abiertamente la identidad del cáliz y la sangre y se puede entender como una aclaración de la versión paulina. En efecto, en ésta las palabras ἐν τῷ αἵματι se pueden referir directamente sólo a la «alianza», o al cáliz, o a la equiparación (acentuada por el ἐστίν) de los mismos, pero en todo caso el contenido del cáliz es determinado en última instancia por la sangre y es presentado como encarnación y realización de la alianza. La vieja fórmula paulina del cáliz podría uno imaginársela como originaria y salida de la boca de Jesús, pero también podría ser —¿quién puede negarlo?— una fórmula breve procedente del uso cultual. Se puede pensar incluso en una forma primitiva de la fórmula del cáliz, que hubiera sido como el seno materno desde el que se desarrollaran ambas versiones. Si el dato de sentido causal ἐν τῷ αἵματι *(bedami)* lo ponemos en nominativo de esta forma: τὸ γαρ αἱμά μου *(ki dami)*, obtenemos un enunciado del que podrían derivarse con relativa facilidad tanto la fórmula del cáliz de Pablo como la de Marcos, e incluso podría explicarse toda la fórmula del cáliz de Lucas con su peculiar divergencia entre la aposición y el término relativo en dativo αἵματι. Esta forma primitiva de la fórmula del cáliz pudiera haber rezado así: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη, τὸ γαρ αἱμά μου τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

La tradición primitiva de la Ultima Cena que acabamos de delinear tiene su asiento todavía en el marco de la Iglesia y no puede identificarse sin más con las palabras de Jesús. De todos modos, la descripción del hecho procede de la comunidad, mas también las palabras de Jesús han pasado por la fe y la liturgia de la comunidad. La pregunta, por tanto, es: ¿han sufrido las palabras de Jesús en este proceso transformaciones esenciales?, o, como algunos críticos suponen, ¿ha ocurrido allí que a una cena de despedida de Jesús, relativamente sencilla, se le ha dado posteriormente y a la luz de los acontecimientos pascuales un contenido cristológico y soteriológico? En este caso, naturalmente, la Cena del Señor que presenta el Nuevo Testamento no sería una institución de Jesús en sentido propio y estricto, sino sólo un efecto de él, la concepción de la comunidad pospascual acerca de la importancia del mismo para su existencia, o la expresión de una autocomprensión, cristológicamente articulada, del cristianismo primitivo[8].

Parece conveniente advertir en este contexto que el teólogo dogmático no tiene que defender necesariamente la institución explícita de la Cena por el Jesús histórico y la transmisión absolutamente fiel de sus palabras, la *institutio in specie inmutabili*. Podría bastarle también una *institutio in genere*, encontrar ésta implícita en la fundación de una comunidad de salvación y atribuir la configuración de la Cena al Espíritu Santo. Sin embargo, las preguntas anteriores tienen su propio peso y su interés específico, tanto para el teólogo como para todo creyente.

Antes de pronunciarnos sobre la relación histórica entre la Cena bíblica más antigua y el Jesús histórico tenemos que examinar el sentido y contenido teológico de aquellas celebraciones. Hay que estudiar, pues, en primer lugar las exigencias teológicas implicadas en los relatos, para tratar después de determinar su credibilidad histórica.

b) Significado de la Cena según los relatos del NT.

α) *La Cena en el marco de la praxis general de Jesús en las comidas.* La Ultima Cena es el último legado de Jesús en forma de una comida y constituye en cuanto tal un fenómeno *sui generis*. Pero este fenómeno no se encuentra completamente aislado en la vida y tiempo de Jesús. Hay diversos hechos que facilitan el camino para un mejor conocimiento del mismo. La Cena no es una ocurrencia del momento, sino algo que

[8] Esta es la explicación de la interpretación puramente existencial, como aparece de forma sintomática en W. Marxsen, *Das Abendmahl als christologisches Problem* (Gütersloh 1963).

está pensado desde hace tiempo (Lc 22,15; cf. Jn 6,51ss); no es un hecho aislado, sino que aparece como coronación de una *praxis de comidas* que se ejercía con especial solicitud. Jesús no sólo procura compartir diariamente la mesa con sus discípulos, sino que come con todos, incluso, de forma expresa y para escándalo de los fariseos, con los pecadores y publicanos (Mc 2,16). Compartir la mesa significa en la concepción judía solidarizarse con los comensales. Como mensajero escatológico de Dios, Jesús da prueba así del interés de Dios por ellos. La participación de Jesús en la comida común es ya realización de la comida del Mesías, «pues está con ellos el esposo» (Mc 2,19); es signo escatológico de que el reino de Dios llega hasta nosotros y de que Dios está ya presente por su acción; es al mismo tiempo preludio y anticipación del escatológico banquete de bodas en el reino de Dios (Mt 22,1-4; 25,1-13; 8,11).

Comida mesiánica es sobre todo aquella que siguió a la multiplicación de los panes, en la que comieron hasta saciarse miles de personas. Este acontecimiento, que como tal no tuvo lugar más que una vez, aparece narrado en Marcos y Mateo en dobles relatos de distinta tradición, y en todo el NT hasta seis veces [9]. Algunos detalles de la descripción, como el hecho de estar toda ella concentrada en la acción de Jesús, la mención del «lugar desierto», la distribución en grupos sobre la hierba, presentan este acontecimiento como la renovación del milagro del maná en la época del desierto y a Jesús como el nuevo Moisés, lo cual aparece especialmente claro en Juan (6,14.32). La acción de Jesús está caracterizada intencionadamente con rasgos eucarísticos. El desempeña —como en la Ultima Cena— el papel del padre de familia judío: bendice, parte el pan y lo da para que lo distribuyan. Esta descripción —y sobre todo el término εὐχαριστεῖν de Mc 8,6, Mt 15,36 y Jn 6,11— lleva el pensamiento a la Ultima Cena de Jesús, en la que ahora el nuevo Moisés celebra su nueva comida de alianza y se la lega a los suyos.

Para aclarar el sentido y contenido de la Ultima Cena se ha recurrido y se recurre con frecuencia a la idea de *Pascua* [10]. En efecto, según los sinópticos, Jesús celebró su Ultima Cena como Pascua (Mc 14,16s y Lc 22,15); aunque según Jn 18,22 la celebró la víspera de esta fiesta. Por eso es muy discutido hasta hoy el carácter pascual de la comida institucional de Jesús [11]. Sea lo que fuere de la coincidencia o no coincidencia cronológica de la Pascua y la Ultima Cena, hay claros indicios de que la proximidad de la Pascua judía influyó en la celebración de Jesús. Ofrecía estructuras rituales y categorías lógicas en las que Jesús podía verter su

[9] Mc 6,31-44; Mt 14,14-21; Lc 9,11-17; Mc 8,1-10; Mt 15,32-39; Jn 6,1-15.

[10] Esto lo ha hecho de forma impresionante J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 35-82.

[11] R. Feneberg, en su obra *Christliche Passafeier und Abendmahl* (Munich 1971), considera superada esa discusión, puesto que el relato de institución es fruto de la fiesta cristiana.

nuevo contenido. Así, para la institución de su «eucaristía» Jesús emplea la fracción del pan antes del momento principal de la comida, y el (tercer) cáliz de «bendición» después de dicho momento [12]. La interpretación judía de los elementos típicos de la Pascua (panes ácimos, hierbas amargas, cordero) ofrecía a este respecto puntos de apoyo para la aclaración de los dones de Jesús. Por razón del contenido, éstos son sin duda algo completamente nuevo que sustituye a la vieja Pascua judía [13] y, sin embargo, se apoya en ella. Precisamente en la noche de Pascua tenía lugar la más solemne conmemoración que hacía Israel de la acción salvífica y liberadora de Yahvé en Egipto (Ex 12,14), se actualizaba en forma de comida su alianza y, al mismo tiempo, se estimulaba la visión esperanzada de la salvación escatológica, la esperanza del Mesías y de su reino [14]. Jesús aprovecha el recuerdo y la esperanza de la acción salvífica de Dios y le da plenitud: convierte el ofrecimiento de sus dones eucarísticos en representación de la nueva realidad salvífica, que en su persona y en su entrega se constituye en muerte expiatoria, representa la nueva alianza y anticipa la plenitud salvífica del reino. Como la antigua Pascua judía, la nueva Pascua instituida por él no sólo es un recuerdo hecho por los participantes en la celebración de la misma, sino objetiva actualización cultual de la realidad escatológica de la salvación. Como nueva Pascua, la Cena de Jesús ha de repetirse, incluso sin mandato expreso.

Finalmente, la Ultima Cena de Jesús recibe también luz de su carácter de *comida de despedida.* El judaísmo tardío atribuye estas comidas a los patriarcas y a los mensajeros de Dios según el modelo de Isaac en Gn 27 [15]. En estos casos no se trata simplemente de una última comida, sino de un acto especial de carácter testamentario. A la vista de la muerte, el hombre de Dios recupera energías vitales en la comida y da una bendición, en la que condensa y deposita toda su vida. La comida de despedida es, por otra parte, única, irrepetible, y la bendición de despedida vale para los que están allí presentes. Jesús rompe con las categorías tradicionales. El no come de los dones eucarísticos del banquete, sino que condensa en ellos su bendición y dedica ésta a todas las generaciones futuras como institución permanente que procura a todos la salvación. La Cena de Jesús tiene el sentido de la comida de despedida, otorga la bendición.

[12] Un desarrollo más concreto de la Pascua judía puede verse en J. Jeremias, *Abendmahlsworte,* 79s.

[13] Donde esto aparece con más claridad es en Marcos, quien anuncia una comida pascual (14,16), y luego narra la institución de la eucaristía (14,22-25). Pero es válido también en el caso de Lc 22,15-20; pues la «Pascua» mencionada en los vv. 15-18 no es la judía, sino la de nueva institución (de nueva función), la cristiana, es decir, la eucaristía, como ha visto claramente J. Schürmann.

Según F. Hahn, *Alttestamentliche Motive:* EvTh 27 (1967) 354s, la base de Lc 22,15-20 es una Pascua judeocristiana, sin cordero y con un vaso o copa únicamente, que alcanza su punto culminante en la eucaristía.

[14] Puede verse amplia documentación en J. Jeremias, *Abendmahlsworte,* 50-56.

[15] Cf. Jub. 22,1-9; 31,22s; Test. Neftalí 1,2.

β) *La Cena y el reino de Dios.* Hasta qué punto la Cena es fruto maduro de la vida entera y de las obras de Jesús y sólo puede entenderse desde ellas, hasta qué punto el mismo Jesús reúne y expresa sus más hondas intenciones en la Cena aparece claro también en el hecho de que él refiere expresamente la misma al reino de Dios, centro de su mensaje. La piedad judía se había representado desde antiguo el reino de Dios en la imagen de un convite escatológico [16]. Jesús se sirvió de esta imagen en su predicación (Mt 8,11; 22,1-14) y vuelve a hacerlo en la Cena: sitúa a ésta, dentro de la llamada visión escatológica, en la perspectiva y la dinámica del reino que ya llega a nosotros. Este es el horizonte en el que el acontecimiento eucarístico es posible y más comprensible para nosotros. Tres *logia* nos transmiten este aspecto escatológico: la doble sentencia de Lc 22,16 y 18, que precede al relato de la institución, y la sentencia suelta que sigue a la fórmula eucarística del cáliz de Mc 14,25, la cual, lingüísticamente, representa, sin duda, el texto más primitivo. En estos versículos asegura solemnemente Jesús que ya no comerá ni beberá. No pronuncia con ello ningún voto de abstención, sino la renuncia a participar en el banquete eucarístico, una profecía de su muerte, sin duda. Pero sus palabras no terminan ahí: con plena confianza de victoria anuncia triunfalmente, limitando el «ya no», un escatológico «beber de nuevo» cuando llegue el reino de Dios. Habrá, pues, una continuación de su Ultima Cena. Su muerte y el reino de Dios no se suceden de un modo simplemente externo; más bien es la aceptación de la muerte, muerte que sufre por el reino de Dios, la que le introduce en éste, donde beberá con los suyos el nuevo vino escatológico. En esta promesa se anuncian la esperanza de resurrección y la convicción de que a través de su muerte, sufrida por el reino, éste avanza un nuevo paso en su proceso de realización. Esto es más claro todavía en las restantes afirmaciones de Jesús, que tenemos que analizar en particular. El «representa» ya en este acontecimiento de la comida su muerte, la anticipa cultualmente. Y ofrece en la comida dones de naturaleza completamente nueva y propia, se ofrece él mismo, como revelan las palabras de bendición sobre el pan y el vino. En efecto, todo el acontecimiento de la comida está centrado en la llamada dinámica del reino, recibe de ella su realidad, es una anticipación del reino consumado de Dios. Vamos a considerar ahora lo nuevo y peculiar que Jesús nos ha legado en la Cena.

γ) *Sentido y naturaleza de la eucaristía propiamente dicha.* Todos los relatos destacan como sustancia eucarística de todo el acontecimiento el doble acto de la bendición y el ofrecimiento del pan y el cáliz. En ellos recoge Jesús dos típicos gestos judíos en la mesa: la fracción del pan y la distribución del cáliz, el rito de entrada y el de conclusión de todo convite judío, no sólo de la Pascua. El complejo concepto de «fracción del pan» implica tomar y levantar el pan de la mesa, pronunciar la

[16] Cf. Is 25,6; 65,13; Henoc (et.) 62,14; 2 Baruc 29,8; Pirqe Ab 3,20.

bendición (la *berakah*), partirlo en trozos y ofrecerlo a los comensales. El sentido principal del rito es otorgar a los participantes la bendición vinculada al pan y reunir a aquéllos en comunión comensal. Lo mismo puede decirse de la distribución del «cáliz de bendición». El acto de dar o de ofrecer aparece así como el momento principal del acontecimiento de la comida. Con él va siempre unida una bendición, la pronunciación de la *berakah*. El objeto de ésta es glorificar a Dios recordando y agradeciendo su actuación salvadora, objetivada en aquellos dones. La acción que tiene lugar en la comida, y en ella especialmente el ofrecimiento, no es un puro momento técnico —indispensable, pero accidental—, sino que tiene hondo sentido teológico y significación sacramental. Jesús elige las palabras de la *berakah* y el gesto que culmina en el ofrecimiento como expresión rememorativa de su obra de salvación. Con ello concede a los dones eucarísticos un sentido y contenido especiales. Así resultan tres aspectos fundamentales: 1) el anuncio de la nueva realidad salvífica en la palabra profética; 2) la representación, en forma de signo, de la obra de salvación de Jesús por medio de la acción de la Cena, y 3) la concretización de la realidad salvífica «Jesús» en los dones de la Cena.

Esta unión de acción y palabra hace que recordemos, sin proponérnoslo, el fenómeno bíblico del signo profético (*ōt*) que anuncia en la palabra un futuro obrar de Dios y lo simboliza en una acción. Pero el *ōt* no sólo informa, sino que hace surgir el futuro acontecimiento con causalidad divina. El profeta lo anticipa anunciándolo e indicándolo, lo realiza ya en cierta manera; esto ha hecho que se haya hablado de un «vínculo sacramental» entre el signo y la realidad significada, por cuanto esta última se presenta inapelablemente tan pronto como se realiza la acción [17]. La categoría del *ōt* puede esclarecer también la plenitud de realidad de la Cena [18]; pero, tal vez, no llega a explicarla totalmente y con plena garantía. En todo caso, el ofrecimiento eucarístico no sólo muestra una realidad escatológica, sino que la ofrece y la hace presente. La Cena de Jesús es la culminación suprema del *ōt*.

1) La palabra de Jesús como proclamación de su muerte y de la realidad de salvación fundada por ésta. La actuación salvífica de Yahvé en el pasado y en el futuro era el contenido principal de la celebración judía de la Pascua. Jesús, en cambio, proclama y actualiza en sus acciones eucarísticas la nueva y escatológica realidad de salvación que él mismo, como definitivo salvador, causa con su muerte. Como hemos visto, él pone su Cena en el horizonte del reino consumado de Dios y la convierte en realización anticipada del mismo. La posibilidad de esto la crea su muerte. Por eso pone su muerte, expresada en palabras claras y firmes, en el centro de su celebración eucarística. Toma como punto de partida

[17] Cf. G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (Zurich ²1968) 93.

[18] Así, J. Dupont, *Ceci est mon corps:* NRTh 80 (1958) 1033s; J. Betz, *Eucharistie* II/1, 42 y 211; muestra cierta reserva crítica H. Schürmann, *Palabras de Jesús en la Ultima Cena:* «Concilium» 40 (1968) 629s.

la *berakah* sobre el pan y el cáliz, que desde su origen tenía carácter rememorativo, y la formula de nuevo; aclara en el caso del pan que su cuerpo «es entregado» por los hombres (Lc 22,19; cf. 1 Cor 11,23; Jn 6,51), y en el caso del cáliz, que su sangre «es derramada por todos» (Mc 14,24; cf. Lc 22,20). Ambas afirmaciones tienen realmente su origen en Is 53,10ss; anuncian su muerte como inminente —los participios tienen significación futura—; caracterizan su suerte como martirio cruento o sacrificio martirial (tomando aquí el término sacrificio en un sentido amplio, no cultual), como muerte de expiación universal. Así se da a conocer veladamente como siervo de Dios o justo doliente. Al derramamiento de sangre alude ya el simple término sangre, pero más propiamente la expresión «sangre de la alianza» (Mc 14,24) que, en conexión con Ex 24,8, presenta la sangre como ofrenda cultual separada del cuerpo y, consiguientemente, la muerte de Jesús como inmolación cultual de la víctima; en relación con esto, el participio «derramada por todos», entendido originariamente en sentido martirial, recibe secundariamente un matiz cultual. La muerte de Jesús ocurre ὑπὲρ πολλῶν (Mc 14,24), es como la del siervo de Dios de Is 53,10ss, una muerte de expiación por toda la humanidad. Para el judaísmo contemporáneo, todos los sacrificios cultuales, incluso el sufrimiento del justo, y especialmente el martirio, tenían fuerza expiatoria para los pecados propios y ajenos [19], si bien es cierto que tenían esa fuerza por la gratuita aceptación de Dios.

La muerte de Jesús produce reconciliación, comunión con Dios, y fundamenta la nueva *diathēkē,* la irrevocable y escatológica relación salvífica de Dios con la humanidad. La *diathēkē* es por definición obra de Dios. Según 2 Cor 5,19, es Dios mismo quien obra la reconciliación y la comunión. Expiación es, pues, expiación creada por Dios. Esto aparece claro en las palabras de Jesús si se tiene en cuenta que su entrega a la muerte es descrita en forma pasiva con los términos διδόμενον, ἐκχυννόμενον. Dichos términos constituyen un semitismo e indican de forma respetuosa la acción de Dios; con ellos se pretende, pues, presentar a Jesús no como instrumento pasivo, sino como órgano de la acción *de Dios.* En obediencia a la encomienda del Padre, Jesús acepta la muerte en nuestro lugar y por nosotros, celebra y justifica la reconciliación de Dios con nosotros y constituye así la nueva *diathēkē.*

2) La acción de la Cena como representación simbólica de la obra salvífica de Jesús. Jesús une a la palabra profética la acción simbólica, que aclara lo que se ha dicho y lo hace presente. Para ello recoge los gestos de la mesa judía relativos al pan y al cáliz. Así, toma el pan, lo levanta, lo bendice, lo parte en trozos y lo distribuye. El sentido primario del partir no es propiamente la destrucción, sino la distribución del pan. Asimismo levanta el cáliz (un palmo sobre la mesa), lo bendice y lo hace circular entre los comensales. La bendición y el ofrecimiento son actos

[19] Cf. a este respecto E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht* (Gotinga ²1963); también F. Hahn, *Alttestamentliche Motive:* EvTh 27 (1967) 360.

cargados de simbolismo. El sentido del ofrecimiento es claro. Pero ¿qué significa la bendición, la *berakah?* [20]. Es una glorificación de Dios en agradecimiento por estos dones y una explicación del ser de éstos, a los que considera como objetivación del favor divino. Reconoce con agradecimiento el don como obra y favor de Dios, lo explica desde él como origen del mismo y, *por principio,* lo devuelve en espíritu a él. Su estructura básica es, pues, memorial y, al mismo tiempo, ofertorial. En los dos gestos de la mesa indicados anteriormente simboliza y actualiza Jesús su inminente muerte expiatoria. La hace transparente en lo que ocurre con los dones. La acción de gracias sobre los dones, de carácter ofertorial, refleja la entrega de sí mismo al Padre para llevar a cabo la obra de la salvación. Lo que esto representa de hecho para él lo expresa el otro gesto: el ofrecimiento de los dones de la Cena a los hombres simboliza la entrega de su vida a la muerte por ellos, indica su donación total a los hombres. La acción simbólica de la Cena de Jesús tiene (en sus dos fases) la estructura de un acto de donación y hace transparente y presente la obra salvífica de Jesús, que es al mismo tiempo entrega al Padre y entrega a los hombres. No sólo el acto de dar, sino también la naturaleza del don como comida y bebida caracterizan a él y a su obra. Lo mismo que la comida está ahí totalmente al servicio del hombre y está determinada para entregar su propio ser y para ser incorporada y «conservada» en el ser del hombre, para construir la existencia de éstos, así también está ahí Jesús para los hombres, así entrega su vida terrena a la muerte, no para perder su propio ser, sino para ganarlo nuevamente en Dios y darlo a los hombres para su salvación. En el ofrecimiento de la comida revela Jesús su ser más profundo: él es ser para Dios y ser para los hombres; en él coinciden ser y obrar. Los dones no sólo son símbolo de su persona, son su misma persona.

3) Identificación de los dones de la Cena con la persona salvífica de Jesús. Jesús expresa la nueva esencia de los dones de su Cena en las llamadas «frases explicativas», a las que les conviene más el nombre de palabras de bendición o de determinación. El llama al pan, sencillamente, su «cuerpo» (Lc: «entregado»), y al contenido del cáliz «la nueva alianza en su sangre» (1 Cor 11,25; Lc 22,20), es decir, su «sangre de la alianza, derramada por todos» (Mc 14,24). Estas determinaciones del predicado [21] son el corazón de las afirmaciones relativas a la eucaristía.

[20] Véase a este respecto J.-P. Audet, *La Didachè* (París 1958) 376-400, y sus artículos en RB 65 (1958) 371-399 y en «Studia Evangelica» = TU 73 (Berlín 1959) 643-662.

[21] Para la recta interpretación de las mismas debe tenerse en cuenta el lugar que ocupan en el transcurso de la Cena. La fórmula del pan y la del cáliz están separada entre sí por el momento principal del banquete en cuanto tal; por eso debería entenderse cada una en sí misma y no sólo en unión con la otra. Por tanto, respecto del nombre del predicado se puede pensar en un paralelismo sinónimo o también climático, pero no sintético, es decir, no se puede pensar en un binomio correlativo (como, por ejemplo, σάρξ-αἷμα); además, en caso contrario, difícilmente se podrían explicar los diferentes términos empleados por Lucas en los lugares

Los conceptos «cuerpo» y «sangre» no deben entenderse dicotómicamente como partes del hombre, sino que han de tomarse en el sentido de la antropología semita, para la que el hombre no tiene un cuerpo, sino que es cuerpo. Σῶμα significa, por tanto, lo mismo que la correspondiente raíz hebreo-aramea (probablemente, *basar-bisra;* según otros, *guph-gupha),* la persona física concreta. También el concepto αἷμα tiene un rico contenido. En el AT hebreo significa con frecuencia la sangre como «acontecimiento»: el derramamiento de sangre, en el que aparece hasta qué extremo la vida está unida a la sangre y cimentada en ella. La sangre es considerada por ello en el AT como el substrato de la vida (Dt 12,23; Lv 17,11.14) y puede significar también la misma persona viva por la sangre, sobre todo en la situación de derramamiento de sangre (Gn 4,10; 2 Mac 8,3; Mt 27,4). Como sustancia de la vida, nadie más que Dios puede disponer de ella, sirve como extraordinario don sacrificial cultual, no depende del dominio del hombre, no puede ser comida.

El cáliz (su contenido) es proclamado como la nueva *diathēkē* en la sangre de Jesús. Ya se refiera el ἐν τῷ αἵματι directamente a la alianza, ya al cáliz, en ambos casos queda afirmada una identificación del cáliz, la sangre y la alianza. La nueva alianza, prometida en Jr 31,31, está basada en la sangre de Jesús y objetivada en el cáliz. La alianza es la concesión soberana y gratuita que Dios hace a su pueblo de su comunión personal (la más personal de todas), de la cual es símbolo adecuado la libación del cáliz. Para la fundación de la alianza se sirve Dios de un mediador. Este fue primeramente Moisés. Mas también el siervo de Dios del Deutero-Isaías, Is 42,6 y 49,8, lleva el noble título de «alianza del pueblo», es decir, mediador de la alianza. En la persona de Jesús se ha unido Dios a la humanidad de forma fundamental e irrevocable. Jesús ratifica esta alianza en su muerte y se da a sí mismo en forma de bebida como signo de la misma.

Jesús no se conforma con indicar expresamente los predicados cuerpo, sangre y alianza, sino que los aclara con adiciones participiales. Así, dice que su cuerpo es «entregado» (Lc 22,19) y su sangre «derramada» (Lc 22,20; Mc 14,24). Estas explicaciones aluden a Is 53,10ss y presentan manifiestamente a Jesús como el siervo doliente de Dios; según los mismos versículos y todavía más claramente según Is 52,13.15, este siervo es triunfalmente rehabilitado por Dios, y según 42,6 y 49,8 personifica la alianza. Jesús alberga también la esperanza de su propio triunfo; de lo contrario no podría disponer así de su cuerpo y sangre; esta confianza está expresada en una visión escatológica (Mc 14,25; Lc 22,16.18). Así, pues, las palabras de bendición, tal como aparecen en el relato más

paralelos. La duplicación de los dones se explica, en primer lugar, por el mismo carácter del banquete, que es señal del reino; es decir, indica la plenitud de la salvación escatológica. Se explica además porque ella, como norma semita, subraya la importancia y la fuerza jurídica de la institución.

antiguo (transmitido por Pablo y Lucas), anuncian que el don de la Cena es Jesús como siervo de Dios que sufre una muerte expiatoria, el *totus Christus passus,* el que se prepara para la victoria escatológica.

Otro motivo teológico de este tema lo presenta el predicado aplicado por Marcos al cáliz, «mi sangre de alianza». Hay aquí claramente una imitación de Ex 24,8, donde Moisés inaugura la alianza del Sinaí derramando la mitad de la sangre de las víctimas inmoladas sobre el altar de Yahvé, asperjando la otra mitad sobre el pueblo y simbolizando así la comunidad de alianza entre ambos. La sangre hace las veces aquí de ofrenda cultual separada del cuerpo; presupone la inmolación de las víctimas, mas no se convierte en ofrenda hasta que no es ofrecida cultualmente [22]. De forma análoga, la sangre de Jesús es considerada parte integrante del sacrificio cultual como separada del cuerpo y, no obstante, como representación de toda la persona (que en la fórmula del pan aparece todavía bajo el término σῶμα). De esta visión se desprende que también la muerte de Jesús como oblación cultual es entendida sencillamente como sacrificio martirial de la vida. El mismo Jesús aparece como el nuevo Moisés y como Sumo Sacerdote. La carta a los Hebreos ha tratado a fondo y desentrañado esta concepción: Jesús es el nuevo Sumo Sacerdote que entró por su propia sangre en el santuario (Heb 9, 12). En comparación con el predicado atribuido por Pablo y Lucas al cáliz, «la nueva alianza en mi sangre», el predicado de Marcos, «mi sangre de la alianza», ha de considerarse como bastante posterior, no sólo por el avanzado paralelismo en la formulación, sino también por el influjo sustancial del proceso litúrgico a que estuvo sometido el acontecimiento que se narra.

Los mencionados predicados de estas oraciones en forma de definición, tomados en sí mismos, anuncian a Jesús como el Salvador que se ofrece en holocausto; pero de hecho se refieren también al sujeto de las oraciones, y caracterizan de forma tan concreta a los dones de la Cena, que resulta una identificación de éstos con la persona de Jesús. En Pablo y Juan vemos que esta identidad se entendió desde un principio como una identidad real-óntica, que implica la presencia de Jesús en los dones de la Cena. A esta interpretación que afirma una presencia real se opone otra de sentido idealista, que no reconoce más que una identificación meramente intencional y simbólica de los dones con el cuerpo y la sangre de Jesús; según esta interpretación, los elementos significan, designan o simbolizan el cuerpo y la sangre de Jesús. Esta concepción ha encontrado su expresión clásica en la moderna «teoría parabólica» de origen protestante [23]. Jesús, el maestro de la parábola, nos habría dejado en la Cena una acción parabólica de su muerte, según unos, y de su vida,

[22] Billerbeck II, 368.

[23] La idea fundamental se debe a C. v. Weizsäcker y fue desarrollada y perfeccionada a partir de A. v. Jülicher.

según otros [24]. En esta concepción, el hacer de Jesús en la Cena pasa por sí mismo a primer plano. Verdad es que también nosotros hemos atribuido alta importancia significativa a los actos de Jesús en la Cena; pero la teoría parabólica fundamenta su concepción en las palabras explicativas, a las que interpreta simbólicamente. En este sentido, se dice que el pan partido o simplemente ofrecido simboliza la muerte de Jesús y el vino vertido y su color rojo, el derramamiento de sangre. Frente a esta concepción surge una dificultad: la fracción del pan no tuvo ningún sentido de destrucción; el vino no se vertió, sino que se bebió; su color rojo no se mencionó. La elección de estos puntos de comparación responde más al sentido moderno que al de aquella época. Pero es sobre todo el mismo texto de las frases en cuestión, como veremos, el que no se puede interpretar en un sentido meramente simbólico.

La interpretación auténtica de las mismas la ofrece el propio NT en la concepción de la presencia real mantenida por Pablo y Juan. Pero esta concepción no tiene precedentes ni en la teología personal de los testigos que acabamos de mencionar, ni en el judaísmo, ni en el helenismo; por tanto, tiene que proceder en última instancia del propio Jesús. Evidentemente, el mero texto de las frases no constituye una garantía absoluta de la misma. Tampoco el ἐστίν, al que se acudía antes con gran frecuencia, constituye una prueba concluyente, pues en la Biblia es empleado a veces metafóricamente, como puede verse en Mt 13,37s, Lc 8,21 y Jn 8, 12. Con todo, nuestros *logia* están totalmente abiertos a la identidad real, incluso tienen una afinidad lingüística en este sentido. 1) El punto de partida es el hecho de que τοῦτο —como τοῦτο τὸ ποτήριον pone de manifiesto— es sujeto y no se refiere a la acción de la Cena, sino a los dones de la misma. También en la Pascua judía se interpretaban los elementos especiales (panes ácimos, hierbas amargas). 2) Hay que tener muy en cuenta que las proposiciones en forma de definición no presentan la misma estructura lingüística que las corrientes afirmaciones metafóricas. No llevan ninguno de los términos de comparación característicos de las parábolas explícitas, como ὡς (Mc 4,31), οὕτως - ὡς (Mc 4,26) o ὅμοιόν ἐστιν (Mc 13,31, etc.). Si la persona y la obra salvadora de Jesús se interpretaran en el sentido de una comparación con el pan y el vino, como pretende la teoría parabólica, tendrían que considerarse también como sujeto de las oraciones, no como su predicado. Es asimismo evidente la diferencia lingüística de las palabras de la Cena frente a las sencillas metáforas de otras expresiones, por ejemplo, de la sentencia de Lc 8,21: «Mi madre y mis hermanos son éstos: los que oyen la palabra de Dios y la ponen por obra», o de Mt 13,38: «El campo es el mundo». En estas metáforas las magnitudes de comparación son designadas por su nombre, pero no son consideradas como realización concreta (como esto de aquí), sino en razón de su significación ideal y en sentido figurado. También en las declaraciones que, según san Juan, Jesús hace sobre sí mismo: «Yo soy el pan de vida» (6,48), «la luz del mundo» (8,12), se toma la magnitud de comparación en su sentido general y figurado, no como cosa concreta. En cambio, en las palabras de la Cena se identifica una cosa concreta con otra concreta. A esto se debe su condición especial. 3) Un tercer punto digno de consideración es el ofrecimiento de los dones. En sí mismo considerado pudiera entenderse como mero símbolo del ofrecimiento de la vida de Jesús; pero, unido a las claras definiciones, subraya la realidad del contenido afirmado así y no de otra manera. El ofrecimiento de lo caracterizado de esta forma y la caracterización de lo ofrecido indican un sentido realista. En esta misma dirección apuntan también el

[24] Sobre los diversos representantes, cf. H. Lessig, *Abendmahlsprobleme,* 310ss y 501ss; J. Betz, *Eucharistie* I/1, 59-64; II/1, 48ss.

carácter alimentario y la comida de los dones [25]. La finalidad principal de los alimentos no está en ser considerados como imagen o ser comprendidos como idea, sino en ser comidos. Si Jesús quería representar lo que él significa para nosotros en la economía de la salvación, la comida era una forma apropiada para ello. 4) La razón exegética decisiva para una interpretación realista de las palabras de bendición de Jesús es la primitiva fe de la Iglesia, tal como nos la presentan Pablo y Juan en el NT. La presencia real no tiene precedentes en la historia de las religiones de los que pueda derivarse, ni en el judaísmo ni en el helenismo. En el judaísmo carecía el hombre de todo poder sobre la sangre, en especial del de gustar de ella. El judeocristianismo radical se opone también al cáliz de la sangre [26], con lo cual confirma la primitiva fe en la presencia real. Dicha fe tampoco puede explicarse como interpretación helenística, pues para el pensamiento helenista la salvación no está en unirse a la corporalidad, sino precisamente en liberarse de ella. ¿Cómo podría, pues, el helenismo —enemigo del cuerpo, según reconocen todos— haber producido precisamente la fe en la presencia real? Esta no puede entenderse como una derivación del judaísmo, ni del helenismo, ni de nigún tipo de magia vulgar. Su origen sólo puede estar en el Jesús histórico. Según el texto de las palabras de bendición, Jesús identifica los dones ofrecidos en la Cena concretamente con su persona, que se ofrece como víctima. Los versículos no deben entenderse, pues, en sentido metafórico, sino literal y realista. El se da a los suyos como comida. Así, pues, la Cena es un autolegado y una autodonación de Jesús en forma de comida.

c) Origen de la presencia real eucarística en el Jesús histórico.

La Cena como autolegado y autodonación de Jesús en forma de comida tiene un sentido singular, un contenido desconocido hasta entonces. Pero aquí surge la pregunta: este sentido y este contenido, ¿están de acuerdo con la imagen del Jesús histórico, tal como nos la presenta la tradición sinóptica?

No hay ninguna dificultad para atribuir a Jesús la acción externa de la Cena, los actos sobre el pan y el vino. La pregunta gira más bien torno al contenido de la Cena. Desde luego, la relación de la comida con la muerte de Jesús y con el reino encaja perfectamente en su mensaje. En la predicación sinóptica hay diversas alusiones veladas a la muerte (Mc 2,20 y Lc 12,50; 13,33); las tres predicciones de la pasión más amplias y conocidas (Mc 8,31; 9,31; 10,32ss) se basan, sin duda, en breves sentencias del estilo de la de Lc 9,44. Jesús alude también a su exaltación futura; así, en la formulación original del signo de Jonás (Lc 11,32) [27], en el *logion* de la reedificación del templo destruido (Mc 14, 59, con Jn 2,19) y en la declaración delante del Sanedrín de que se sentará a la diestra del Poder (Mc 14,61s). En la Cena anuncia Jesús un nuevo beber el vino en el reino y condensa su convicción y seguridad acerca del sentido y condición victoriosa de su muerte, así como del significado salvador de su persona, en un signo que no sólo da a entender esta rea-

[25] Cf. P. Benoit, *Einsetzungsberichte,* 101. Benoit examina exegéticamente la presencia «física» y «real» del Señor (100-105).

[26] Cf., a este respecto, J. Betz, *Eucharistie* I/1, 27-35; II/1, 142 y 219s.

[27] En cambio, la formulación de Mt 12,40, en la que se anuncia la resurrección, podría ser una aclaración pospascual.

lidad, sino que la contiene como don y medio de salvación. La presencia real sólo se explica como acontecimiento escatológico.

En su eucaristía, Jesús pone su persona en el centro de la salvación de forma inaudita, la deja como don de salvación en figura de comida. Este pensamiento no es algo totalmente extraño e incoherente en su mensaje total, es antes bien la sacramentalización, condensación y culminación de su derecho de *exousia,* manifestado ya en otras ocasiones. No cabe duda de que el ropaje eucarístico de dicho derecho es nuevo. Sin embargo, la pretensión de ser el Salvador absoluto está presente en toda su predicación. El sabe que es el último y definitivo mensajero del reino, de la voluntad poderosa de Dios que todo lo abarca y lo domina, que es santa y produce la salvación. Jesús no sólo anuncia el reino; lleno del Espíritu Santo (Lc 4,18), lo hace ya presente con sus milagros (Mt 11, 4s), con la expulsión de los demonios (Mt 12,28), con su persona (Lc 10, 23s; 17,21). El constituye la última e irrevocable oferta de salvación que Dios hace a los hombres. Por eso come con los pecadores y los publicanos (Mc 2,15s), perdona los pecados (Mc 2,5). El representa para los hombres el horizonte absoluto de su decisión; por ello exige fe incondicional en sí y en su evangelio (Mc 1,15), amenaza con un juicio implacable a los que no crean (Mt 11,20-24), condiciona la salvación eterna a la confesión de fe en él (Mc 8,38; Lc 12,8), llama a los hombres a su seguimiento incondicional (Mt 4,19 y Mc 12,21). Todo esto implica una exigencia absoluta que él presenta con plena autoridad («así os digo yo a vosotros»). Dicha exigencia nace de su especial relación con Dios, que encuentra su expresión en el tratamiento íntimo de «Abba» (Mc 14, 36), se refleja en el nombre absoluto *«el* Hijo» (Mt 11,27 y Mc 12,6; 13,32) y se concreta en su posición frente a la Torá. No sólo critica y corrige interpretaciones tradicionales de esta Torá, las tradiciones de los mayores (Mc 2,25s; 7,8-13), y da él mismo una interpretación nueva y obligatoria (Mc 2,27; 3,4s, y Mt 5,21-48), sino que introduce cambios en la misma: prohibición del divorcio (Mt 5,28; 19,8s) y de la venganza (Mt 5,38s), moralización de la pureza cultual (Mc 7,15). El realiza aquí lo que está bajo el exclusivo dominio de Dios, asume la responsabilidad de Yahvé. En la Cena lleva esta línea de conducta a su mayor expresión. Aquí se arroga igualmente el derecho soberano de Dios, al atribuir sin más a su cuerpo y sangre después de su muerte el mérito de la salvación y, sobre todo, al disponer con plena autoridad de su sangre y convertir lo que era un don reservado a Dios en un don de salvación para los hombres. Con ello ha constituido de hecho una nueva *diathēkē,* es decir, un nuevo orden divino, y ha suprimido el antiguo. Este giro en la historia de la salvación que aparece aquí había sido anunciado ya fundamentalmente por Jesús en la sentencia enigmática sobre la destrucción del templo existente y la construcción de uno nuevo (Mc 14,58; cf. 13,2). Por más que no sea factible precisar la expresión exacta empleada por Jesús, es claro, sin embargo, que él anuncia el final del templo viejo y la vuelta a un nuevo orden divino. El templo era el lugar distinguido de

la especial presencia de Dios. Ahora bien, Jesús es en su autoconciencia algo «más que el templo» (Mt 12,6), él es en su naturaleza física el lugar donde ha quedado fijada la presencia de Dios de forma escatológica y definitiva. En la Cena institucionaliza Jesús esta presencia de sello corporal. Si antes apareció como el horizonte absoluto de decisión, ahora se entrega en prenda de salvación a los que se han decidido por él. Su persona física continúa siendo el eje de esta realidad salvífica. Por tanto, la Cena, por más inesperado que sea su contenido, surge orgánicamente del mensaje del Jesús histórico. Sólo él mismo es fundamento adecuado para explicar este contenido. Jesús se constituye mediante la Cena en centro vital de la Iglesia.

2. *La Cena según los restantes testimonios del NT*

a) Epoca primitiva.

En el Nuevo Testamento y en la *Didajé* se aprecia claramente la fuerte orientación escatológica de la Cena de la época primitiva [28]. Según Hch 2,46, los primeros cristianos «partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría (escatológica) y sencillez de corazón». Su vista está dirigida hacia adelante. Esto lo atestigua también la expresiva fórmula de confesión de fe *maranatha* (1 Cor 16,22; *Did.* 10, 6; cf. Ap 22, 20). Desde el punto de vista puramente lingüístico, ésta lo mismo puede interpretarse en sentido indicativo («nuestro Señor ha venido») que en sentido deprecativo («ven, Señor»). Ap 22,20 y el contexto de *Did.* 10, 6 parecen favorecer la segunda significación, pues también en otras ocasiones aparecen frecuentemente las primitivas formas de confesión de fe en forma de aclamaciones. En *Did.* 10, 6 la invocación se produce en relación con la eucaristía, a la que sólo pueden acercarse los santos. Según esto, se puede decir que la fórmula *maranatha* no sólo expresa la venida de Cristo al final de los tiempos, sino también su venida aquí y ahora en la comida [29] e incluso en los alimentos. Favorecen también esta interpretación el grito de alegría «Hosanna» dirigido al Mesías [30], incluido en *Did.* 10, 6, y la antiquísima designación testimonial de la comida y bebida cultuales como «espirituales», «pneumáticas» (1 Cor 10,3s; *Did.* 10, 3). Por tanto, la eucaristía pertenece, lo mismo que el Resucitado (Rom 1,4; 1 Cor 15,45; 2 Cor 3,17), a la esfera pneumática, a la esfera de la resurrección. En ésta hay todavía, según 1 Cor 15,44, σῶμα, pero ya no como terreno (ψυχικόν), sino como πνευματικόν. Ya no

[28] Véase sobre este particular E. Kilmartin, *La Ultima Cena y las primitivas eucaristías de la Iglesia*· «Concilium» 40 (1968) 548-560

[29] Así también O. Cullmann, *Die Christologie des NT s* (Tubinga ²1958) 218; B. Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl* (Zurich 1970) 13-36.

[30] Sandvik, 37-40.

está sometido a las leyes del espacio y del tiempo, sino abierto a las posibilidades de Dios, comunicables a todos (cf. Jn 6,62s; 7,39; 16,7).

También en las oraciones de la comida de *Did.* 9-10 pueden reconocerse antiguas concepciones eucarísticas. Es cierto que los versículos 9,2ss; 10,2-5 son en su forma actual textos de *agape,* pero anteriormente fueron textos eucarísticos [31]. Cuando dan gracias por la vida, el conocimiento y la inmortalidad (9,3; 10,2) no aluden a bienes salvíficos helenísticos, sino a los dones de paraíso de Gn 2,9 y 3,22, que resuenan también en Ap 2,7; 22,2.14.19. De acuerdo con el conocido esquema «comienzo de los tiempos-final de los tiempos», la fe del judaísmo tardío esperaba en el eón escatológico la renovación de los dones del paraíso. En este sentido se entiende aquí la eucaristía. Según esto, ya en la época primitiva la eucaristía aparece como una magnitud con un ser pneumático enteramente nuevo y es entendida por ello mismo en sentido realista.

b) Pablo.

Para Pablo [32], el testigo más antiguo y el intérprete más importante del relato de la institución, la eucaristía hace las veces de índice de toda la realidad cristiana de salvación. Es la Cena del Señor (1 Cor 11,20), comida, pues, en la que entra y actúa el poder salvador del *Kyrios* glorioso. Sin privar a la celebración eucarística de su orientación y dimensión escatológica (11,26), el Apóstol destaca en ella los rasgos esenciales que están en consonancia con su teología de la cruz: ella tiene su necesario punto de orientación en Cristo crucificado. El pan es el cuerpo de Jesús, entregado a la muerte; y el cáliz, el nuevo orden de salvación constituido en su sangre, es decir, en su muerte (11,24s). Este comer y beber implica, pues, un anuncio rememorativo de la muerte del Señor; en efecto, dicha acción de gustar el cuerpo y la sangre de Jesús presupone su muerte y la mantiene presente, y la palabra que acompaña a la acción (καταγγέλειν) proclama de forma expresa esta relación. El pasaje 10,18-22 está basado en ideas semejantes. Aquí Pablo designa la

[31] Los textos de *Did.* 9, 1-10, 5 reflejan ciertamente en su forma actual un *agape,* y a éste se añade en 10, 6 una eucaristía sacramental; así opina la mayoría de los intérpretes y el propio J. P. Audet, *La Didachè* (París 1958) 410ss y 423. Con todo, en mi opinión, los textos han recogido también material eucarístico de una aplicación anterior correspondiente. Para más detalles, véase J. Betz, *Die Eucharistie in der Didache:* ALW 11 (1969) 10-39.

[32] Entre las diversas obras que estudian el tema mencionemos H. v. Soden, *Sakramente und Ethik bei Paulus,* en *Urchristentum und Geschichte* (Tubinga 1951) 239-275; G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus,* en *Studien zu Antike und Christentum* II (Munich ²1963) 138-176; E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Tubinga 1960) 11-34; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (Munich 1960); J. J. Meuzelaar, *Der Leib des Messias (... in den Paulusbriefen)* (Assen 1961); L. Dequerer y W. Zuidema, *La eucaristía según Pablo:* «Concilium» 40 (1968) 561-571; J. Betz, *Eucharistie* II/1, 102-129; H. Schlier, *Das Ende der Zeit* (Friburgo 1971) 201-215.

eucaristía como τράπεζα Κυρίου en conformidad con Mal 1,12 y, por tanto, como altar de Dios (Ez 44,16), y establece un paralelismo formal entre ella y las comidas sacrificiales judías y gentiles; la presenta, por tanto, como una comida sacrificial [33] que presupone el acontecimiento del sacrificio. Merece especial atención el contenido de los alimentos. A diferencia de las víctimas de los sacrificios paganos (10,18), ellos son una realidad cualificada en su ser y de máxima importancia. Son comida y bebida espirituales (10,3s), pero ante todo y sobre todo son participación del cuerpo y sangre de Jesús (10,16), con lo cual queda sobrentendido que en su efecto final se identifican con el cuerpo y la sangre de Jesús sacrificados y ahora glorificados, es decir, con los modos de manifestación de su persona. El mismo resultado se deduce del hecho de que quien come el pan y bebe el cáliz indignamente se hace reo del cuerpo y de la sangre de Jesús y atrae sobre sí el juicio de Dios (11,27-30). Los casos de enfermedad y de muerte en Corinto son resultado de este juicio (11,30ss), en el que se refleja el carácter de la Cena como comida del paraíso. Pero la eucaristía es en todas partes un único pan, con el que el Señor hace de muchos su cuerpo eclesial en un sentido real-sacramental (10,17), nunca mágico; pues el sacramento no excluye, sino que incluye fe y moralidad (10,1-11; 11,27-34).

c) Juan.

Juan no relata la institución de la Cena, pero en lugar de ésta presenta palabras de despedida que constituyen un eco de la misma (13,34s; 15, 1-8.12; 17,17.19), y sobre todo el gran sermón del pan eucarístico (6, 26-63), en el que nos ha dejado una profunda visión del sacramento [34]. El Jesús de Juan habla ante la muchedumbre sobre este sacramento y sobre su pasión de forma tan abierta como no lo había hecho nunca el de los sinópticos; habla como puede hacerlo el Jesús glorificado a través de los predicadores inspirados de la Iglesia. El sermón toma pie en el milagro de la multiplicación de los panes, cuya narración presenta ya un fuerte matiz eucarístico [35]. El preámbulo del sermón tiende un puente que va del alimento perecedero al verdadero, al escatológico, al alimento

[33] Así también S. Aalen, *Das Abendmahl als Opfermahl im NT:* «Novum Test.» 6 (1963) 128-152, aquí 130-143.

[34] Entre la diversa bibliografía sobre el particular mencionemos: X. Léon-Dufour, *Le mystère du pain de vie:* RSR 46 (1958) 481-523; H. Schürmann, *Joh 6,51c - ein Schlüssel zur grossen joh. Brotrede:* BZ 2 (1958) 244-262, y *Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6,53-58:* TThZ 68 (1959) 30-45; 108-118; R. Schnackenburg, *Die Sakramente im Johannesevangelium: Sacra Pagina* II (París 1959) 235-254, y *Das Joh-Evangelium* II (Friburgo 1971) 41-102; J. Betz, *Eucharistie* II/1, 167-200; J. Giblet, *La eucaristía en el Evangelio de Juan·* «Concilium» 40 (1968) 572-581; H. Klos, *Die Sakramente im Joh-Evgl.* (Stuttgart 1970); véase también nota 36.

[35] Cf. 6,4: Pascua; 6,11 (23): acción de gracias; 6,12: recogida de los pedazos que habían sobrado.

que permanece hasta la vida eterna, al que da el Hijo del hombre (v. 27). El sermón propiamente dicho (6,31-63) está dedicado a este pan. El género literario se considera hoy con razón como un *midrás*, estructurado cristológicamente, del texto «les dio a comer pan del cielo» (v. 31) y del acontecimiento de salvación que éste supone [36]. El pasaje citado no se encuentra con estas mismas palabras en el AT; se trata probablemente de una combinación de (Sal 78,24 y) Ex 16,4 y 16,15; en él se trasluce el milagro del maná de Ex 16. Por tanto, en la primera parte del sermón (6,26-51) hay ya como trasfondo un verdadero comer y, de forma más remota, un verdadero beber, en concreto, el del agua brotada milagrosamente, de Ex 17 (6,35; cf. 4,14; 7,38); por tanto, la referencia al auténtico comer y beber de la eucaristía (6,53-58) no sólo no representa nigún cuerpo extraño ni una contradicción en el sermón [37], sino que constituye su lógica conclusión. La primera parte del sermón está al menos abierta a la segunda parte, de carácter eucarístico (51c-58) y, según algunos exegetas, está desarrollada desde el principio con vistas a la eucaristía (cf. vv. 28.31.35.48-51b).

El sermón desarrolla la idea del pan del cielo. Este nombre no se da al pan que tiene un simple origen celeste, como el maná, sino a aquel pan que produce vida eterna (vv. 33.50s.53s.57s). Como pone de relieve la primera parte del sermón (32-51b), el mismo Jesús es personalmente en su humanidad concreta el pan de vida bajado del cielo que hay que apropiarse por la fe. Mas, según 6,51c, Jesús *dará* en adelante un pan, concretamente «su carne, vida del mundo». Esta afirmación, por una parte, se relaciona con la muerte de Jesús y sirve de conclusión a la alegoría cristológica; por otra, como resonancia de un relato de institución, pone en juego la eucaristía y constituye de esta forma el eje de todo el sermón. En la primera parte de éste (6,32-51b), la persona de Jesús encarna la idea del pan de vida; en la segunda (51c-63) la realiza de forma real sacramental en la eucaristía. Sigue siendo dudoso si el característico término σάρξ fue adoptado o acuñado por Juan. Dicho término no significa, ni siquiera en conexión con αἷμα (v. 53ss), el elemento «carne» separado de la sangre en el sacrificio, sino, al igual que el binomio hebreo «carne y sangre», el hombre completo Jesús (cf. 1,14), como confirma la continuación con el pronombre personal «me» en el v. 57. El término encierra en sí las diversas afirmaciones de la alegoría referentes a la *catábasis*. Además, la denominación de la eucaristía como carne concretamente del Hijo del hombre (v. 53) implica la relación de ésta a la encarnación y a la exaltación. La primera de éstas pone también de manifiesto expresamente la idea de misión del v. 57. Pero, según Juan, la encarna-

[36] P. Borgen, *Bread from Heaven* (Leiden 1965).

[37] R. Bultmann, *Das Ev. des Johannes* (Gotinga 1963) 162; siguiendo las huellas de éste, G. Bornkamm, H. Köster, E. Schultz y E. Lohse consideran los versículos eucarísticos 6,51c-63 como interpolación de un redactor eclesiástico. Contra esta tesis se manifiesta E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangelium* (Friburgo 1951) 220ss.

ción apunta a la muerte sacrificial (3,16; 12,27; 1 Jn 4,9s). La eucaristía pone de relieve la muerte porque es la carne entregada «por la vida del mundo» (6,51) y porque tal carne se come y la sangre se bebe, lo cual siempre presupone la muerte. Por fin, la exaltación característica del Hijo del hombre (1,51; 3,13ss; 8,28; 12,32) es la que ante todo posibilita la Cena (6,62). En efecto, ella crea el prerrequisito necesario para el envío del Espíritu (que vive en Jesús) y hace participable y vivificadora la carne de Jesús. Además, el *pneuma,* como lo divino de Jesús (Rom 1,4; 1 Cor 15,45; 2 Cor 3,17; 1 Pe 3,18), es también lo propio y lo que da vida en la eucaristía. Dar vida no es algo que corresponde a la carne en cuanto tal, sino al *pneuma,* que ciertamente está unido a la *sarx* (6,63)[38].

Lo mismo puede decirse de la sangre de Jesús, como se deduce de Jn 19,34 y 1 Jn 5,6-8. Del costado traspasado de Jesús muerto, que como verdadero cordero pascual muere a la hora en que son sacrificados los corderos pascuales en el templo, brotan sangre y agua, como si se tratara de un hombre vivo, porque están llenas de *pneuma* (7,38s; 19,36 con Zac 12,10), y siguen fluyendo en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía. Aparece claro, pues, que la muerte de Jesús no es un fin, sino un comienzo de nuevas posibilidades, y que Jesús como Hijo de Dios viene no sólo por el agua, sino un comienzo de nuevas posibilidades, y que Jesús como Hijo de Dios viene no sólo por el agua, sino también por la sangre, pero siempre en virtud del Espíritu (1 Jn 5,5ss). El cuarto evangelio destaca, pues, en la eucaristía como algo esencial de la misma no sólo la muerte, sino también y expresamente la encarnación y exaltación de Jesús. La eucaristía es *caro Christi incarnata, passa et glorificata* y, como carne y sangre del Hijo del hombre, presencia sacramental del acontecimiento salvífico Jesús.

[38] La interpretación antropológica del v. 63, según la cual la eucaristía sólo podría ser comprendida por el espíritu creyente del hombre y no por la mente unida a la carne, rompe el contexto de la exposición hecha por el evangelista Juan.

SECCION SEGUNDA

LA EUCARISTIA EN LA HISTORIA DE LOS DOGMAS

1. *Padres apostólicos y apologetas*

La cena del Señor fue desde el principio el centro de la vida cristiana, y no tanto objeto de especulación como de práctica litúrgica y de experiencia religiosa. La fe buscaba, tras el velo de los símbolos, el encuentro vivo con Cristo; era, por tanto, una consecuencia lógica el que la cena del Señor se separara de las comidas normales y se uniera a la celebración de la palabra (promovida por la Sinagoga), en la que Cristo sale al encuentro de los creyentes como Palabra. La Iglesia se esforzó desde muy temprano por explicar la institución de Jesús. Una primera explicación es la concepción, que pronto ganaría terreno, y la designación de la cena del Señor como *eucaristía*. Aquí toma cuerpo una amplia y profunda teología de la cena del Señor. El término *eucaristía* tiene su fundamento en los relatos neotestamentarios de la institución, que traducen la *berakah* de Jesús con εὐλογεῖν (así Mc-Mt en el caso del pan), y más frecuentemente con εὐχαριστεῖν (Pablo-Lc siempre, y Mc-Mt en el caso del cáliz). Después se amplía el uso del término [1]: εὐχαριστία no sólo significa la oración sobre los dones, sino toda la acción y, por fin, los elementos consagrados [2]. Punto de partida y de unión es la idea de la *berakah* judía [3]. Esta significa la glorificación agradecida y reconocida de Dios por su acción y dádiva, expresa la obtención de un bien de Dios y la constante referencia del mismo a él. En el ámbito cristiano esta significación se aclara todavía más. Εὐχαριστία tiene aquí un significado más hondo que en el griego profano, pues no sólo designa el sentimiento de gratitud, sino también la manifestación externa del mismo. Literalmente, la palabra εὐχαριστ-έω significa «me conduzco como quien ha recibido un buen regalo y está agradecido». Aquí parece que la *jaris* otorgada se muestra por sí misma como obra de Dios. Por eso significa después εὐχαριστία la celebración, la memoria del acto salvífico de Dios. La función conmemorativa de la eucaristía es destacada clara y expresamente por los Padres [4]. Esta convicción fundamental la resume de la forma más concisa Teodoro Mopsuesteno: εὐχαριστία es

[1] Cf. Th. Schermann, *Εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Ch.*: «Philologus» 69 (1910) 375-410.

[2] Cf. testimonios en J. Betz, *Eucharistie* I/1, p. 157.

[3] Cf. los estudios de J.-P. Audet *(supra,* p. 197, n. 20).

[4] Así, la *Carta de Bernabé,* 5, 3; Justino, *Dial.,* 117, 3 *(Corp. Apol.* II, 418; TEP I, 99); Clemente de Alejandría, *Strom.* VII, 79, 2 (GCS III, 56, 17); Juan Crisóstomo, *In Mt hom.* 23, 3 (PG 57, 331): «Los tremendos misterios son llamados eucaristía porque son la memoria de múltiples beneficios».

la manifestación de los dones de Dios [5]. En la cena, la acción de gracias se refiere primariamente a la acción redentora de Jesús, pero desde Ireneo se refiere también a la acción creadora de Dios efectuada mediante el Logos.

Mientras la eucaristía como recepción de un don de Dios es memoria, como devolución del mismo a Dios es sacrificio. Esto lo había puesto ya de relieve Filón [6], y los Padres del siglo II establecieron la siguiente igualdad: eucaristía = sacrificio. Para Justino, las oraciones y las acciones de gracias son los únicos sacrificios perfectos y gratos a Dios [7], y según Ireneo, hacemos sacrificios cuando damos gracias a Dios por sus beneficios y santificamos su don de creación [8]. Este sacrificio de acción de gracias no es una prestación autárquica del hombre a Dios, sino sacrificio espiritual (θυσία λογική) de alabanza y de reconocimiento de Dios, que ciertamente no excluye, sino que incluye el don visible. El ofrecimiento de acción de gracias devuelve los dones a la esfera de Dios, y lo mismo hace la palabra de acción de gracias al proclamar sobre ellos y dentro de ellos la obra de salvación. De esta forma dichos dones son determinados intrínsecamente por la acción divina recordada, se convierten en objetivación de la misma y adquieren el nombre de *eucaristía.* Con ello aparece además otro aspecto de la acción de gracias: la función consecratoria. Es también sintomático a este respecto el empleo transitivo del verbo. La primitiva concepción cristiana de la cena del Señor como eucaristía alumbra así una profunda visión general de la misma. Dicha concepción aparece como aceptación «en acción de gracias» y como reconocimiento «de carácter sacrificial» de la acción salvífica de Dios en Jesucristo, es decir, como su actualización cultual. En la dirección de esta idea fundamental se desarrolla también el pensamiento de los Padres griegos.

Esto aparece claro sobre todo en Ignacio de Antioquía († *ca.* 110) [9]. Para él la cena del Señor es unión con el mismo Jesucristo (Eph 20,2; Mg 1,2; 73), que es la vida por antonomasia (Tr. pr.). En Cristo ha venido, a despecho de toda negación gnóstica, Dios en la carne (Eph 7, 2) y nos ha redimido en su sangre (Eph 1,1; Sm 11). La eucaristía es —y con esto apunta Ignacio un motivo que aparece en toda la patrística griega— la verificación de la cristología. De aquí que el obispo de Antioquía describa su íntima nostalgia mística de Cristo con colores eucarísticos. «Quiero pan de Dios, que es carne de Jesucristo, y como bebida

[5] *In Ps* 34, 18 (ST 93, 188, 14s).
[6] *De espec. leg.* I, 195, 224, 297 y 298; *De vict.,* 4 y 9. Cf. *De plant.,* 130s.
[7] *Dial.,* 117, 2 *(Corp. Apol.* II, 418; TEP I, 99).
[8] *Adv. haer.* IV, 18, 6 (SourcesChr 100, 612).
[9] Cf. W. Bieder, *Das Abendmahl im christlichen Lebenzusammenhang bei Ignatius von Antiochien:* EvTh 16 (1956) 75-97; H. Köster, *Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien:* ZThK 54 (1954) 56-69; S. M. Gibbard, *The Eucharist in the Ignatian Epistles* = TU 93 (Berlín 1966) 214-218.

quiero su sangre, que es eterno convite de amor» (Rom 7,3). El sacramento de la eucaristía es para él «la carne de nuestro redentor Jesucristo, la cual ha padecido por nuestros pecados y a la que el Padre en su bondad ha resucitado» (Sm 7,1); es «la misma y única carne de nuestro Señor Jesucristo y el mismo y único cáliz para la unión con su sangre» (Phld 4); está unido, por tanto, con el Cristo histórico y ahora glorificado. Ignacio trata siempre de llegar por medio de la eucaristía a Jesucristo mismo (Mg 1,2; 7,3). Ella es, para él, «medicina de inmortalidad y antídoto contra la muerte, de tal manera que el que la recibe ya no muere, sino que vive para siempre en Jesucristo» (Eph 20,2). Aquí aparece de nuevo, bajo un ropaje más helenista, la idea de la comida del paraíso, que proporciona vida e inmortalidad [10], idea que ya conocíamos por la *Didajé*.

El siglo II se vale del teologúmeno de Juan, que concibe la encarnación eucarística como prolongación sacramental de la misión de Jesús en carne (Jn 6,57), y de acuerdo con esto explica el sacramento partiendo de la encarnación. Esta visión alcanza en la patrística griega gran importancia. La pone claramente de relieve Justino mártir († *ca.* 165) [11]. Para él, la cena del Señor no sólo es memoria de la pasión de Jesús [12], sino también de la encarnación [13]; más aún, ésta es la categoría ejemplar para entender la eucaristía. En *Apol.* I, 66 escribe: «Porque estas cosas no las tomamos como pan ordinario ni bebida ordinaria, sino que, así como Jesucristo nuestro Salvador, encarnación del Logos de Dios, tuvo carne y sangre para nuestra salvación, así también, según se nos ha enseñado, el alimento convertido en eucaristía por la palabra *(logos)* de oración procedente de él (de Dios) —alimento del que nuestra sangre y nuestra carne se nutren con arreglo a nuestra transformación— es la carne y sangre de aquel Jesús que se encarnó» [14].

Justino quiere decir con esto lo siguiente: la encarnación eucarística se realiza como la encarnación histórica. El resultado es en ambos casos una y la misma carne y sangre de Jesús. La posibilidad intrínseca de la encarnación eucarística la explica el apologeta [15] por medio del proceso de asimilación natural de los alimentos. Esta comparación supone que el Logos toma los dones eucarísticos, los incorpora a su ser y los transforma. Precisamente en la mediación del Logos estriban el valor y la dignidad del sacramento.

[10] En cambio, según Tral 6, 2, los herejes tienen en sus celebraciones separadas (cf. Sm 7,1; Eph 5,3; Mg 7,2, y Phld 4) una medicina mortal.

[11] O. Casel, *Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr:* «Der Katholik» I 94 (1914) 153ss; Otilio del N. Jesús, *Doctrina eucarística de san Justino, filósofo y mártir:* RET 4 (1944) 3-58.

[12] *Dial.*, 41, 1 *(Corp. Apol.* I, 138; TEP I, 95); 70 *(ibid.*, 254; TEP I, 97).

[13] *Dial.*, 70 *(ibid.)*.

[14] *Apol.* I, 66 *(Corp. Apol.* I, 180-182; TEP I, 92).

[15] Sobre la exégesis del pasaje, cf. J. Betz, *Eucharistie* I/1, pp. 268ss; O. Perler, *Logos und Eucharistie nach Justinus I. Apol., c. 66:* DTh 18 (1940) 296-316.

También Ireneo [16] de Lyon describe el acontecimiento eucarístico en analogía con la encarnación. Los elementos «reciben el Logos de Dios y se convierten en eucaristía, en cuerpo y sangre de Cristo» [17]. Por tanto, la eucaristía consta también «de dos realidades, una celestial y otra terrena» [18]. Concretamente, ella proporciona en definitiva el Logos que hay que tomar «como medicina de vida» [19] y que «comer y beber como pan de inmortalidad» [20]. Por él alcanzarán después la resurrección los cuerpos alimentados con la eucaristía [21]. La eucaristía garantiza así la inclusión del cuerpo en la salvación, inclusión que era negada por la gnosis, y con la oblación de los dones manifiesta la bondad de la creación [22].

Lo mejor que produjo el siglo II fue el desarrollo de la liturgia. Si en las plegarias eucarísticas que se van concretando más tarde aparecen formulaciones y desarrollos fijos, ello se debe fundamentalmente a los esfuerzos realizados previamente sobre una base más amplia; no hay que perder de vista que la Iglesia primitiva se concebía a sí misma esencialmente como comunidad de comunión. En la plegaria litúrgica de la *Ordenación eclesiástica,* de Hipólito, podemos ver reflejado el grado de madurez que había conseguido la liturgia por el año 200. Dicha plegaria ofrece un patrimonio tradicional [23] y universal en una concepción y formulación totalmente individuales. Bajo la divisa εὐχαριστῶμεν, la plegaria canta la obra salvífica de Dios en Cristo, la cual encuentra su resumen en la institución de la eucaristía. A continuación sigue una parte de reflexión teológica. El conjunto [24] reza así: «Te damos gracias, oh Dios, por tu amado siervo Jesucristo, que nos has enviado en los últimos tiempos como salvador y redentor y mensajero de tus designios. El es tu Logos, unido inseparablemente a ti; por él has creado todas las cosas. Según tu beneplácito, lo has enviado del cielo al seno de la Virgen; en él se hizo carne y se mostró como tu Hijo, nacido del Espíritu Santo y de la Virgen. Para cumplir tu voluntad y para ganarte un pueblo santo extendió sus manos en la cruz a fin de librar del dolor a los que creen en ti. Y puesto que se entregó voluntariamente a la pasión para vencer la muerte, para romper las ataduras del demonio, hollar los dominios del mal, iluminar a los justos, marcar el camino y anunciar la resurrección, tomó el pan, dio gracias y dijo: tomad y comed. Esto es mi cuerpo, que se parte por vosotros. Lo mismo el cáliz, diciendo: ésta es mi sangre, que se derramará por vosotros. Cuantas veces hagáis esto, hacedlo en memoria mía.

[16] Entre los últimos estudios sobre este punto, cf. J. P. de Jong, *Der ursprüngliche Sinn von Epiklese und Mischungsritus nach der Eucharistielehre des hl. Irenäus:* ALW 9 (1965) 28-47.

[17] *Adv. haer.* V, 2, 3 (SourcesChr 153, 36; TEP I, 118); cf. también IV, 18, 5 (SourcesChr 100, 611s; TEP I, 115).

[18] *Adv. haer.* IV, 18, 5 (SourcesChr 100, 611s; TEP I, 115).

[19] *Adv. haer.* III, 19, 1 (Harvey II, 102).

[20] *Adv. haer.* IV, 38, 1 (SourcesChr 100, 946/8). También según la *Epideixis,* 57 (BKV II, 625), beben los creyentes al Señor y reciben su *Pneuma.*

[21] *Adv. haer.* V, 2, 3 (SourcesChr 153, 36; TEP I, 118).

[22] *Adv. haer.* IV, 18, 4 (SourcesChr 100, 606; TEP I, 114).

[23] La *Ordenación eclesiástica* quiere ofrecer *traditio apostolica.* Algunos versos sobre la obra salvífica de Jesús aparecen también en la *Carta de Bernabé, 5,* 3; cf. J. Betz, *Eucharistie* II/1, p. 166.

[24] Se publicó una versión latina en A. Hänggi e I. Pahl: *Prex eucharistica* (Friburgo 1968) 81. La patria de la anáfora es discutida. Algunos investigadores (como J. A. Jungmann) tratan de localizarla en Roma; otros (J. M. Hanssens), en Egipto; otros (G. Dix), con más razón, en Siria.

En memoria de su muerte y de su resurrección te ofrecemos el pan y el cáliz dándote gracias porque nos has hallado dignos de comparecer ante ti y de prestarte este servicio. Te pedimos que envíes tu Espíritu a esta oblación de la Iglesia. Congrégala en la unidad y dales así a todos los santos que participan de ella plenitud con el Espíritu Santo para fortalecimiento de la fe en la verdad, a fin de que nosotros te alabemos y bendigamos por tu siervo Jesucristo, por el que a ti sea dado honor y gloria, a ti el Padre, y al Hijo con el Espíritu Santo en tu santa Iglesia, ahora y siempre. Amén».

Aquí tenemos un ejemplo clásico e insuperable. Tiene especial importancia para nosotros la reflexión que sigue al relato de la institución; en ella se expresa la convicción dogmática de la época en torno al año 200. Dicha reflexión se fija en el acontecimiento completo y destaca como primer rasgo fundamental del mismo la *anámnesis* («memores»). Sin embargo, ésta no tiene lugar únicamente en ese preciso instante, sino también en la proclamación anterior de la obra de la salvación de Dios en Cristo. La memoria se hace en forma de oblación cultual: *memores offerimus*. Tampoco la oblación tiene lugar únicamente aquí, sino en toda la realización eucarística. Por eso ésta es considerada como la misma memoria sacrificial de la obra de salvación de Jesús. Esta es la «explicación de la misa» de la época primitiva. Finalmente, la *epiklesis* expresa otro rasgo fundamental de todo el acontecimiento. El sentido principal de la *epiklesis* no se refiere tanto a la consagración cuanto a una comunión provechosa, vista siempre en un horizonte eclesial. Esta consideración de la eucaristía como *anámnesis, próspora* y *epiklesis* vuelve a repetirse en las liturgias posteriores. La *epiklesis* se desarrolla cada vez más hasta convertirse en *epiklesis* consecratoria. En Egipto precede al relato de la institución.

2. *Escuela de Alejandría*

Los alejandrinos [25] ven la esencia y grandeza del cristianismo en la participación en el Logos divino, al que tenemos acceso en Jesucristo. Para ellos el medio preferido, aunque no el único, de comunión con el Logos es la eucaristía. Todos, incluso los primeros pensadores de orientación espiritualista, Clemente y Orígenes, consideran con la Iglesia universal la eucaristía como cuerpo y sangre de Cristo y, en último término, como el Cristo total [26]. Pero lo que en su opinión hace tan valiosa la cena del Señor es el hecho de que en definitiva ésta es cuerpo y sangre *del Logos* [27], manifestación y objetivación sacramental del mismo. Según Clemente, «la comida es el Kyrios Jesús, el Logos de Dios, el Pneuma hecho carne, carne celestial santificada» [28]. Para Orígenes, es «el pan sustancial» de la petición del padrenuestro y, por tanto, «la verdadera comida; es decir, la carne de Cristo, ontológicamente el Logos encarnado» [29]. Aquí aparece claro que el Logos se hace presente en virtud de la

[25] Cf., a este respecto, P. Th. Camelot, *L'Eucharistie dans l'école d'Alexandrie:* «Divinitas» 1 (1957) 71-92.

[26] Testimonios, en p. 288.

[27] Clemente, *Paed.* I, 6, 42, 3 (GCS 115, 20-22); Orígenes, *In Ex hom.* 13, 3 (GCS VI, 274; TEP I, 180); *In Lev hom.* 9, 10 (GCS VI, 438, 18); *In Num hom.* 7, 2 (GCS VII, 39s; TEP I, 182); *In Mt ser.* 86 (GCS XI, 199, 21; TEP I, 193).

[28] *Paed.* I, 6, 43, 3 (GCS I, 116, 2-4). El Logos aparece también como comida sacramental en 41, 3; 42, 2s; 47, 2.

[29] *De oratione,* 27, 4 (GCS II, 365, 22-24).

anámnesis de la encarnación, la cual constituye el fundamento de la doctrina alejandrina sobre la eucaristía. Así piensan Eusebio de Cesarea, Atanasio, Serapión de Thmuis, Dídimo, Cirilo y los capadocios Basilio, Gregocio Nacianceno y Gregorio Niseno.

Sin embargo, la recepción del Logos en forma de comida corporal no es en Alejandría la única ni la más alta forma de comunión. Esta recepción es más bien típica de los cristianos sencillos, de los *písticos* (para los que Clemente escribe el *Pedagogo)*. El cristiano perfecto, por el contrario, el *gnóstico,* comulga de una forma más espiritual. El Logos es ante todo revelador y maestro de ideas, y su don es conocimiento y verdad, realidades que uno sólo puede apropiarse correctamente de forma espiritual. Esta solución la defiende ya Clemente en los *Stromata.* Aquí la comida del gnóstico es la suprema contemplación; carne y sangre del Logos son para él la comprensión de la esencia y poder divinos; comer y beber el Logos es conocer este ser divino; la comunicación del Logos es una comunicación más espiritual [30]. Es significativo que Clemente cite en este contexto a Platón. Esta concepción espiritualista, no la de la presencia real, representa la verdadera helenización de la eucaristía. Para los primeros alejandrinos la eucaristía perfecta es la apropiación espiritual del Logos, y toda apropiación espiritual del Logos se convierte en una eucaristía.

Orígenes sigue el mismo camino, pero de forma más radical. A veces sitúa juntas la recepción corporal del cuerpo y sangre de Cristo y la recepción espiritual de la palabra [31], pero en principio concede claramente primacía a la segunda forma de comunión, propia de los «más sabios» y «clarividentes» [32]. Consiguientemente, convierte la palabra en el verdadero sacramento del Logos y en verdadero contenido de la eucaristía, como demuestra su exégesis del relato de la institución. El pan y la bebida que Jesús declaró como su cuerpo y sangre, respectivamente, no fueron las realidades que él tenía en sus manos, «sino la *palabra* que alimenta a las almas y embriaga los corazones», «en cuya sacramentalidad se partirá aquel pan y se derramará aquella sangre» [33]. Orígenes lleva todavía más allá la infravalorización del elemento eucarístico visible cuando aplica a éste la afirmación de Jesús de Mt 15,11 («No es lo que entra por la boca lo que hace impuro al hombre; mas lo que sale de la boca, eso es lo que al hombre le hace impuro»), y se sirve de Rom 14,23 y 1 Cor 8,8 para resolver el problema de la comunión indigna. Lo que santifica al hombre, dice, no es la comida consagrada —en caso contrario se santificaría también el que la recibe indignamente—,

[30] *Stromata* V, 10, 66 (GCS II, 370, 20).

[31] *In Ex hom.* 13, 3 (GCS VI, 274, 5-13; TEP I, 180); *In Num hom* 16, 9 (GCS VII, 152, 4s; TEP I, 183); *In Jo,* t. 32, 24 (GCS IV, 468, 13-16; TEP I, 194).

[32] *In Lev hom.* 13, 6 (GCS VI, 477, 15ss); *In Mt ser.* 86 (GCS XI, 198, 15; TEP I, 193); *In Jo,* t. 32, 24 (GCS IV, 468, 15; TEP I, 194).

[33] *In Mt ser.* 85 (GCS XL, 196, 19-197, 6; TEP I, 192).

sino la conciencia del hombre y su disposición interior (que también son llamadas por él comida del alma). El comer como tal no aprovecha, y el no comer no hace daño. Si algo aprovecha es la oración dicha sobre los elementos, que da clarividencia [34]. Esta concepción, que en principio pone toda la eficacia del sacramento en la disposición subjetiva del que lo recibe y después reconoce como elemento objetivo eficaz la palabra, debe entenderse como un esfuerzo por resolver el problema de la comunión indigna y por destacar el valor de la disposición subjetiva del que recibe el sacramento; además es expresión de un espiritualismo helenista. Pero tiene también un lado positivo: en la acentuación de la palabra como contenido del sacramento aparece una preocupación auténticamente cristiana, a saber: la de la sacramentalidad de la palabra; es lástima que ésta se acentúe a costa de los elementos visibles.

La idea de la comunión espiritual expresa un dato exacto. Ahora bien, anteponerla a la comunión real, como hace Orígenes, va en menoscabo de la institución de Jesús. La teología y la piedad alejandrinas de la época posterior corrigieron la exageración de Orígenes sin hacer mención expresa de ella, y el pueblo devoto practicó la comunión espiritual y la real. La creencia fundamental sigue siendo que la eucaristía proporciona el Logos, la comida del espíritu [35]. Atanasio acentúa el carácter soteriológico de la eucaristía. Para él, el Logos no es mediador de ideas, sino el mediador de la salvación, de la redención. Esta consiste en la divinización del hombre, incluido el cuerpo; sólo puede tener lugar por el Logos y presupone la encarnación de éste. «Nos divinizamos no por la participación en el cuerpo de un hombre, sino recibiendo el cuerpo *del Logos*» [36]. Porque la eucaristía es cuerpo del Logos, por eso es y proporciona en definitiva *Espíritu* [37]. Esta visión pneumático-soteriológica será desarrollada más tarde plenamente por Cirilo de Alejandría [38], figura señera de la teología patrística de la eucaristía. La «eulogia mística», como le gusta llamar al sacramento de la eucaristía, tiene como característica específica la prerrogativa divina de ser «vivificante», porque es el cuerpo del Logos. Pues el cuerpo de Cristo, tanto el histórico como el eucarístico, está unido con el Logos, que es vida por naturaleza [39]; está

[34] *In Mt,* t. 11, 14 (GCS X, 57, 11-58, 14; TEP I, 190).

[35] Cf. Eusebio, *Comm. in Ps* 77, 25 (PG 23, 920); *De eccl. theol.* I, 20. 34s (GCS IV, 86, 31-87, 1); Atanasio, *Cartas festales,* 7 (Larsow 101; cf. TEP I, 297ss).

[36] Atanasio, *Epistula ad Maximum phil.* (PG 26, 1088C); cf. también el Pseudo-Crisóstomo, *Hom. de pascha* 2, 18 (SourcesChr 36, 91; cf. TEP I, 745ss).

[37] Pseudo Atanasio, probablemente Marcelo de Ancira, *De incarnatione et contra Arianos,* 16 (PG 26, 1012; TEP I, 310): «Pues la carne del Señor es Espíritu que vivifica, porque fue concebida del Espíritu vivificador. Porque lo nacido del Espíritu es espíritu». Cirilo de Alejandría, *In Jn 6,64 comm.* 4, 3 (PG 73, 604; TEP II, 654ss).

[38] A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien* (Paderborn 1910).

[39] *In Jo comm.* 4, 2 (PG 73, 576; TEP II, 618ss) *et passim.*

unido inmediata [40] y sustancialmente [41] con él, es uno con él [42] y le pertenece (directamente) a él, lo mismo que el cuerpo de un hombre pertenece a éste y es poseído por él [43]. Para ello, Cirilo echa mano de la fórmula σὰρξ ἰδία τοῦ λόγου [44], que vuelve a aparecer en el anatema 11.º de Efeso (DS 262). Las afirmaciones de Cirilo significan que el cuerpo de Cristo, lo mismo el histórico que el eucarístico, no se pertenece a sí mismo, no tiene en sí su subsistencia, sino en el Logos. De aquí resulta que las oblaciones transformadas en cuerpo y sangre de Cristo, más aún, en la fuerza y poder (δύναμις καὶ ἐνέργεια) del Logos, se convierten en fuente de vida [45]. Cirilo recoge la idea de mutación, frecuente hace tiempo en otros lugares. Sobre la base del principio de encarnación eucarística esclarece la estructura óntica de los elementos consagrados y explica su relación con el Logos desde la subsistencia [46]. Esto significa que los elementos están sustentados y completamente dominados por el Logos, se hacen su cuerpo y sangre. Cirilo describe este cambio preferentemente en sentido dinámico, como conversión de los elementos en el poder del Logos. No llega a agotar el fondo ontológico de su principio, es decir, no llega a la idea de un cambio sustancial; se queda en un concepto dinámico de la sustancia. Resumiendo, podría decirse que la espiritualidad alejandrina busca en la cena del Señor al Logos y lo encuentra afirmando que éste realiza aquí una encarnación sacramental. En esta perspectiva, la humanidad de Jesús no desaparece todavía del horizonte, pero está ciertamente eclipsada por la idea del Logos.

3. *Escuela de Antioquía*

La humanidad y la obra de salvación realizada por Jesús no alcanzaron la misma valoración en todos los teólogos orientales. En Antioquía, la teología adquirió un sello propio acentuando algunos motivos del pensamiento semita-palestinense. Esta teología quiere decididamente ser teología bíblica, pero no *eiségesis* en atrevida alegoría, sino *exégesis* del sentido literal. Busca lo histórico y lo concreto, y por eso pone su principal interés en la humanidad completa de Jesús y en su obra de salvación. Esta misma actitud puede comprobarse también en su explicación de la eucaristía [47]. Dicha teología considera la eucaristía sobre todo como

[40] *Quod unus sit Christus* (PG 75, 1360; TEP II, 699ss).
[41] *Καθ' ὑπόστασιν,* en *Contra Nest.* 1, prooem. (ACO I/1, 6, pp. 15 y 37).
[42] *In Jo 6,54 comm.* 4, 2 (PG 73, 576, 580CD; TEP II, 618ss).
[43] *Apol. contra Orient.,* 96-97 (ACO I/1, 7, pp. 58-59; cf. TEP II, 722); *Apol. contra Theodoretum,* 86 (ACO I/1, 6, pp. 143, 15ss).
[44] Abundan los testimonios, sobre todo en las obras antinestorianas.
[45] *In Mt 26,26 comm.* (TU 61, 255; TEP II, 602); cf. también el comentario a Lc 22,19 (PG 72, 912; TEP II, 609ss).
[46] De modo semejante, Marcos el eremita, *Adversus Nestorianos,* 8, 23 (ed. G. Kunze, 11. 24).
[47] Para la doctrina antioquena sobre la eucaristía, cf. L. Lecuyer, *La théologie de l'anaphore selon les Pères de l'École d'Antioche:* «L'Orient Syrien» 6 (1961) 385-412.

sacramento de la humanidad de Jesús. Al mismo tiempo desarrolla la idea de la *anámnesis*. Incluye la encarnación entre los hechos salvíficos conmemorados; sin embargo, el acento principal lo pone en la realización y consumación de la obra de salvación, es decir, en la muerte y resurrección de Jesús. También aquellos teólogos que, como Eusebio de Cesarea y los tres capadocios, se formaron en la teología alejandrina del Logos acentúan más que los alejandrinos la memoria de la muerte, por más que lo hagan en virtud de tradiciones litúrgicas del lugar. Y de la misma forma que el objeto de la *anámnesis* es la obra entera de la redención, desde la encarnación hasta la exaltación, así también la realización de la *anámnesis* es todo el acontecimiento eucarístico según su estructura fundamental. Por eso los elementos eucarísticos y la acción litúrgica que se realiza con ellos y en ellos se llaman símbolo y tipo de la obra de la salvación [48]. Esto significa que la eucaristía recibe su impronta interior y sus rasgos característicos de la obra de la salvación, como una copia del modelo; el modelo se expresa, se manifiesta, se hace presente en ella; se realiza ahora en ella. Esto lo ha expuesto con absoluta claridad Juan Crisóstomo [49], el teólogo de la *anámnesis,* en un texto clásico que comenta la abolición de los sacrificios del Antiguo Testamento de la siguiente manera:

«Pues ¿qué?, ¿acaso no presentamos oblaciones todos los días? Ciertamente; pero, al hacerlo, hacemos conmemoración de su muerte, y esta oblación es una, no muchas. ¿Cómo puede ser una y no muchas? Porque fue ofrecida una sola vez, como aquella que se ofrecía en el *Sancta Sanctorum*. Esto es tipo de aquélla, y ésta de aquélla, pues siempre ofrecemos el mismo Cordero, no hoy uno y mañana otro, sino siempre lo mismo. Y por esta razón el sacrificio es siempre uno; de lo contrario, ya que se ofrece en muchas partes, tendría que haber también muchos Cristos. Pero de ningún modo, sino que en todas partes es uno el Cristo, que está entero aquí, y entero allí, un solo cuerpo. Como, pues, Cristo, que se ofrece en muchas partes de la tierra, es *un* solo cuerpo y no muchos cuerpos, así también es uno el sacrificio (θυσία = acción sacrificial). Nuestro pontífice es aquel que ofreció la hostia que nos purifica. Y *ahora* ofrecemos también *aquella* misma hostia que entonces fue ofrecida y que jamás se consumirá; esto se hace en memoria de lo que entonces sucedió; *Haced esto,* dice, *en memoria mía.* No hacemos otro sacrificio, como lo hacía entonces el pontífice, sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor, hacemos conmemoración del sacrificio» [50].

Juan Crisóstomo afirma la identidad no sólo de la única víctima, Cristo, en todas las misas, sino también la identidad de nuestras obla-

[48] Cf. testimonios en J. Betz, *Eucharistie* I/1, pp. 217-242.

[49] A. Naegle, *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus* (Friburgo 1900); G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus* (Bonn 1953).

[50] *In Heb hom.* 17, 3 (PG 63, 131; TEP I, 939); para la exégesis, cf. J. Betz, *Eucharistie* I/1, p. 191.

ciones con la acción sacrificial de Jesús en la cruz; la palabra θυσία comprende ambos aspectos. También Teodoreto repite que nosotros no ofrecemos otro sacrificio (que Jesús), sino una memoria del mismo [51]. Esta identidad se realiza merced al vínculo de la *anámnesis*. En virtud de ésta, la acción salvífica pasada de Jesús adquiere en la liturgia un «ahora» [52]. Esto lo afirma también Teodoro Mopsuesteno [53]. Según él, Jesús es inmolado por medio de símbolos, muere, resucita de entre los muertos y asciende a los cielos [54]. Pero Teodoro da un paso más y asocia determinadas partes de la misa a determinados acontecimientos de la obra salvífica de Jesús (*Hom. cat.* 15, 9ss). Al mismo tiempo hace especial hincapié en la *epiklesis* del Espíritu Santo y la pone en estrecho paralelismo con la resurrección. En ambos casos el Espíritu revivifica el cuerpo previamente muerto de Jesús (15, 26), lo une definitiva e íntimamente con la divinidad, le confiere la inmortalidad y el poder de dar la inmortalidad [55]. Con ello temporaliza Teodoro el misterio e induce a una explicación alegórica de la misa y a una concepción de la *epiklesis* como el verdadero acto de consagración.

La acentuación de la anámnesis se traduce después en el círculo de la teología antioquena en la idea de la consagración de los elementos eucarísticos. Estos se identifican aquí mucho más claramente con el cuerpo y la sangre del Jesús histórico ofrecidos en sacrificio. A esta misma identificación apunta en el fondo la consideración de la eucaristía como Pascua. La misma identificación se produce cuando se trae la eucaristía como argumento para probar la realidad de la humanidad de Jesús [56]. La señal más clara de identificación del cuerpo histórico y del eucarístico la da Juan Crisóstomo, por cuya razón se le llama *doctor eucharistiae*. Para él, el sacramento es el cuerpo que yació en un pesebre, que ofreció Jesús en su última cena, el que traicionó Judas, el que fue clavado y traspasado, aquel al que no retuvo la muerte y que ahora se sienta en el trono celestial. El cáliz contiene la sangre manada del costado de Jesús [57]. En virtud de esta identidad rechaza Teodoro Mopsuesteno la designación de los elementos consagrados como símbolos; ellos son realmente el cuerpo y la sangre de Cristo [58]: primero, después

[51] *In Heb* 8, 4-5 (PG 82, 736).

[52] Véanse otros testimonios, *infra*, p. 276.

[53] A este respecto, cf. F. J. Reine, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia* (Washington 1942); J. Quasten, *The Liturgical Mysticism of Theodore of Mopsuestia:* «Teolog. Studies» 15 (1954) 431-439.

[54] *Hom. cat.* 15, 20 (ST 145, 497; TEP II, 158); 16, 11 (551).

[55] *Hom. cat.* 15, 10 (475; TEP II, 148); 12 (479; TEP II, 152); 16, 11 (551).

[56] Adamancio, *De recta in Deum fide* (GCS 184, 14; TEP I, 1083); Efrén, *Adv. haer.* 47, 8 (BKV 61; Rücker 166; TEP I, 430); Juan Crisóstomo, *In 1 Cor hom.* 24, 5 (PG 61, 204; TEP I, 872ss).

[57] Los testimonios son muy abundantes, sobre todo en *In 1 Cor hom.* 24 (PG 61, 200-205; TEP I, 859-875).

[58] *In Mt 26,26 comm.* (TU 61, 133s).

del relato de la institución, el cuerpo muerto yacente en el sepulcro [59]; después de la *epiklesis*, el cuerpo resucitado, lleno del Espíritu, inmortal y causa de la inmortalidad para los demás [60]. También los *Hechos de Tomás* (158), las *Constituciones de los Apóstoles* (VII, 25, 4), Efrén [61] y Teodoreto [62] afirman la identidad del cuerpo sacramental y del histórico. Gregorio Niseno, que trata de sintetizar la visión alejandrina y la antioquena, subraya la identidad del cuerpo eucarístico con el encarnado. El hecho de que también la teología antioquena viera en el cuerpo eucarístico a Cristo entero se comprende fácilmente si se tiene presente que su lenguaje está en el fondo muy condicionado por el influjo semita [63].

La identidad del cuerpo sacramental con el cuerpo real de Cristo presentida por la fe necesitaba para mayor seguridad una explicación lo más conforme posible con la razón; para ello se acudió a la idea de mutación. Los elementos eucarísticos no son ya meros elementos naturales, sino que están totalmente poseídos y transmutados por el Espíritu Santo. La mutación o cambio se produce porque el Espíritu Santo —según Gregorio Niseno, el mismo Logos— toca los elementos, los toma, los modela y los convierte en cuerpo y sangre de Jesús. Los términos empleados para designar esta mutación, μεταβάλλειν, μεταποιεῖν, etc. [64] y otros semejantes expresan un trastrueque de la posesión, de la función y de la eficacia. El concepto de mutación es entendido, pues, lo mismo que la esencia, de forma preferentemente dinámica y funcional, y no se toma en toda su profundidad ontológica. La mutación y la esencia de la eucaristía son inaccesibles a los sentidos, sólo son cognoscibles por la razón creyente; ellas son, según Juan Crisóstomo, esencialmente νοητόν [65]. Pero esta designación no pretende favorecer una espiritualización y reducción del sacramento, sino asegurar su oculto valor sobrenatural. El atributo eucarístico «temible» (φρικτός, φοβερός) quiere expresar esto mismo.

[59] *Hom. cat.* 15, 26 (ST 145, 505-507; TEP II, 162).

[60] *Hom cat* 15, 10 (475; TEP II, 148); 12 (479; TEP II, 152); 16, 11 (551).

[61] *De fide* 19, 2. Cf., además, E. Beck, *Die Eucharistie bei Ephräm:* «Oriens Christ.» 38 (1954) 41-67.

[62] *In 1 Cor. 11,28* (PG 82, 317).

[63] Testimonios, *infra,* p. 289. La recepción de la comunión se considera como un encuentro con Cristo; así, Cirilo de Jerusalén, *Cat. myst.* 5, 21 (SourcesChr 126, 170; TEP I 497); Teodoro Mopsuesteno, *Hom. cat.* 16, 28 (ST 145, 579; TEP II, 171); Efrén, *In diem nat. Dom.* (BKV Zingerle 42). En este sentido de integridad ha de entenderse también la afirmación de Juan Cristóstomo según la cual en el altar está Cristo sacrificado; así, *De sacerd.* 3, 4 (PG 48, 642; TEP I, 664ss) *et passim;* cf. también Cirilo, *Cat. myst.* 5, 10 (160; TEP I, 486).

[64] Testimonios, *infra.* Cf. J. Betz, *Eucharistie* I/1, pp. 308-318.

[65] *In Mt hom.* 82, 4 (PG 58, 713; TEP I, 799).

4. *Padres griegos posteriores a Efeso*

Después del Concilio de Efeso se fue desvaneciendo aquella visión del misterio, que tanto prometía por su profundidad y amplitud de horizontes. Los mismos antioquenos pierden de vista la condición rememorativa de la eucaristía. A este respecto es sintomático el hecho de que desaparezcan, más aún, que se rechacen directamente por estos autores y casi todos los demás [66] las expresiones alusivas a la mutación. Es sorprendente que la consigna de rechazo parta precisamente de los antioquenos Nestorio, Euterio de Tyana, Teodoreto de Ciro y el autor de la *Carta a Cesáreo* [67]. Ellos imponen la idea de que el pan y el vino permanecen lo que son, no sufren ningún cambio de naturaleza (φύσις, οὐσία), pero sí un cambio de nombre, que es afirmado por la fe. Los elementos se llaman cuerpo y sangre de Cristo, lo mismo que Cristo, de forma inversa, se llama pan de vida y vid. Con todo, el acontecimiento no es un puro cambio de nombre ni un mero fenómeno lingüístico. Según Euterio, Teodoreto y otros, los elementos conservan su naturaleza, pero reciben la gracia del Espíritu, es decir, un incremento sobrenatural, y por ello se denominan cuerpo y sangre de Cristo [68]. Pero la razón por la que se niega la mutación o cambio no son únicamente la apariencia de los elementos y el oscuro concepto de naturaleza, sino primariamente la cristología. Frente a un monofisismo para el que la humanidad de Cristo queda absorbida en su divinidad, estos antioquenos hacen valer la idea de la persistencia de las dos naturalezas en Cristo después de su resurrección, y tratan de corroborar el duofisismo cristológico con el eucarístico porque creen que la persistencia de las especies es un ejemplo con valor demostrativo. Ellos consideran la cristología y la celebración eucarística como casos fundamentalmente análogos. El argumento seduce también a otros. A causa de las dos naturalezas en Cristo, incluso rigurosos calcedonenses como el papa Gelasio († 496) [69], Efrén de Antioquía († 545) [70] e implícitamente también Leoncio de Jerusalén [71] rechazan la mutación de la naturaleza de los elementos; hasta el monofisita Filoxeno de Mabbug se une a este coro de voces [72].

El tiempo posterior a Calcedonia no trae ningún progreso digno de mención. Los famosos monofisitas Timoteo Aeluro, Severo y Filoxeno,

[66] Salvo algunas excepciones, como Severo de Antioquía, *Epist. ad Misael* (Brooks II/2, p. 238); *Apophtegmata Patrum* (PG 65, 160: ¡Cristo convierte su cuerpo en pan!).

[67] Nestorio, *Liber Heraclidis* I/1, p. 41 (Driver-Hodgson 32); II/1 (327). Euterio de Tyana, *Antilogia* (Tetz 12s); *Epistola ad Caesarium* (PG 52, 570); Teodoreto, *Eranistes* I (PG 83, 56); II (168).

[68] Según Nestorio, *Lib. Heracl.* I/1, p. 58 (D.-H. 55), vemos en el pan el cuerpo porque Cristo ha tomado aquél como su *prosopon* (forma de aparición).

[69] *De duabus Naturis in Christo,* tr. III (Thiel 541; TEP II, 953).

[70] Según Focio (PG 103, 980).

[71] *Adv. Nestorianos,* 53 (PG 86, 1728).

[72] *Tract. de trinitate et incarn.* (CSCO 2-27, 100).

que en materia dogmática eran monofisitas más nominal que realmente, y los calcedonenses (impresionados por aquéllos) Leoncio de Bizancio, el emperador Justiniano y Majencio concentraron todo su interés en la participación en el Logos. Frente a la opinión de Nestorio [73], según la cual el cuerpo y la sangre de Cristo tendrían ya en sí mismos por la pasión de Cristo significación redentora, repiten ellos incesantemente que toda salvación procede del Logos y que si creemos en la eficacia salvífica de la eucaristía es porque comunica el *Logos*. Los monofisitas y los calcedonenses se mantienen firmes en la fórmula: cuerpo del *Logos* [74] o de *Dios* [75]. Si alguna vez se mencionan muerte y resurrección no se asocian directamente con el cuerpo eucarístico (como hace Juan Crisóstomo), sino con el Logos (cuerpo del Logos, del encarnado, del crucificado, del resucitado) [76]. La divinidad del Logos eclipsa todo, y la humanidad de Jesús queda difuminada en un segundo plano. Frente a esta tendencia, la fe popular, que se nutre en todo momento del contenido realista de la proclamación litúrgica y se siente insatisfecha con las abstractas especulaciones teológicas, se busca una compensación: multitud de relatos ultrarrealísticos de milagros ponen de manifiesto —también entre los monifisitas— que la cena del Señor es real y verdaderamente el cuerpo sacrificado y la sangre derramada de Jesús [77]. En el campo teológico, el pseudo Cesáreo Nacianceno y, sobre todo, Anastasio Sinaíta afirman enfáticamente la presencia real con la fórmula αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ (ἀληθινόν) [78]. El último aduce incluso un argumento cristológico en favor de la corruptibilidad de la carne de Jesús antes de la resurrección tomando pie en la corruptibilidad de la hostia [79]. Este argumento no tiene en cuenta la diferencia entre el modo de ser natural y el sacramental, pero en la misma medida en que es erróneo confirma la fe del autor en la presencia real.

Al final de la era patrística intenta hacer una recopilación de las tentativas precedentes Juan Damasceno en su obra *De fide orthodoxa,* 4, 13. Primeramente determina el puesto del sacramento de la eucaristía en el marco de la realidad cristiana. Este sacramento acerca al hombre caído a Dios, está en consonancia con su naturaleza corpóreo-espiritual, es alimento espiritual del alma [80] y, por tanto, no está sometido a las con-

[73] *Liber Heraclidis* I/1, pp. 38s y 41 (D.-H. 29.30 y 32s).

[74] Calcedonenses: Leoncio de Bizancio, *Adv. Nest. et Eutychianos* (PG 86, 1384); Justiniano, *Ep. contra los Tres Capítulos* (BAA, Schwartz, 52); *Conf. rectae fidei* (Schwartz, 74); Majencio, *Dial. contra Nestorianos* (ACO IV/2, Schwartz, 30s).

[75] Timoteo Aeluro la convierte en fórmula de administración del sacramento (!).

[76] Cf. Severo, *Comm. in Lc 22,19* (Mai, *Class. Auct.* X, 438s); *Epist. ad Victorem* (PO 12, 262s).

[77] Cf., entre otros, *Apophtegmata Patrum;* Juan Rufo, *Plerophoriae;* Anastasio Sinaíta, *Ennarrationes utiles;* Cirilo de Escitia, *Vita Euthymii,* y otros.

[78] Pseudo Cesáreo (PG 38, 1132); Anastasio, *Viae Dux,* 23 (PG 89, 297). Por lo demás, la fórmula aparece ya en Severo, *Comm. in Lc 22,19* (Mai, 438).

[79] *Viae Dux* 23 (PG 89, 297).

[80] PG 94, 1137.

diciones del proceso digestivo (PG 94, 1152). Juan Damasceno no menciona expresamente la idea de la anámnesis, pero la aplica bajo la forma del principio de la encarnación. En cambio, recoge conscientemente la idea de la mutación; ésta tiene lugar, según él, por la venida del Espíritu Santo sobre los elementos (1145; cf. TEP II, 1323ss). «Dios une a ellos su divinidad y los convierte en su cuerpo y su sangre» (1141; cf. TEP II, 1329). El pan de la comunión «no es pan ordinario, sino que está unido a la divinidad» (1149), es el cuerpo nacido de la Virgen (1141), el cuerpo del Resucitado (1149). Juan no duda, pues, de la identidad del cuerpo eucarístico y el cuerpo real de Cristo [81]. Aplica los principios cristológicos también al cuerpo y sangre eucarísticos y declara que éstos «están unidos hipostáticamente a la divinidad y que en el cuerpo de Cristo recibido por nosotros están unidas hipostáticamente dos naturalezas» [82]. El hecho de que describa aquí el resultado de la eucaristía como unión hipostática a la divinidad presta sólido fundamento para pensar que, según él, la realización de la eucaristía consiste en la unión hipostática de los elementos con el Logos, sobre todo si se tiene en cuenta que la explica generalmente como unión con la divinidad. Se recata expresamente de descorrer el último velo del misterio (1145), pero nos estimula a seguir buscando en la dirección que marcan sus propias investigaciones.

5. *Padres latinos*

La doctrina eucarística de los latinos no es tan armónica y rica en perspectivas como la de los griegos. También en ella está viva la idea básica de *memoria* de la obra de la redención, que indica sobre todo presencialización. El interés principal de los occidentales estaba puesto, sin embargo, en los dones del sacrificio. Tertuliano los identifica ya de forma sorprendentemente clara con el cuerpo y sangre de Jesús. Cristo representa *(repraesentat)* con el pan su mismo cuerpo [83], nada de él debe caer al suelo [84], las manos sacrílegas lo profanan [85]. Cuando Tertuliano, en su obra *Adv. Marc.*, 4, 40, llama a la cena del Señor *figura corporis* no pretende en modo alguno explicar simbólicamente la realidad del cuerpo, sino, al contrario, subrayarla y asegurarla, y al mismo tiempo rebatir la tesis gnóstica que afirmaba la irrealidad y mera apariencia del cuerpo histórico de Jesús. Una «figura» no es ningún fantasma *(vacua*

[81] En definitiva, la eucaristía es «nuestro Señor Jesucristo, que ha bajado del cielo» (1137).

[82] *De imaginibus* 3, 26 (PG 94, 1348; TEP II, 1341).

[83] *Adv. Marc.* 1, 14 (CC 1, 455; TEP I, 138).

[84] *De cor. mil.* 3 (CC 2, 1043; TEP I, 147).

[85] *De idol.* 7 (CC 2, 1106; TEP I, 148). Respecto a los dones eucarísticos, cf. *De orat.* 6 (CC 1, 261; TEP I, 133); *De pudic.* 9, 16 (CC 2, 1298; TEP I, 150); *De spect.* 13 (CC 1, 239; TEP I, 129); *De res. mort.* 8 (CC 2, 931; TEP I, 146); *Ad ux.* 2, 4s (CC 1, 388s; TEP I, 136s).

res), sino que presupone un *corpus* concreto que aparece [86], bien entendido que *corpus* significa aquí la realidad en general [87]. La eucaristía está tan estrechamente unida al cuerpo histórico de Jesús que pone de manifiesto la realidad del mismo. Mas también —según se dice a continuación— Jesús ha manifestado la *«substantia» corporis,* es decir, la naturaleza concreta de esta realidad, y lo ha hecho mediante la inclusión de la sangre. Así, pues, la carne manifiesta la realidad del *corpus;* y la sangre, la condición carnal del mismo. De esta forma se interpretan la carne y la sangre como *partes* ordenadas entre sí; en el fondo, dicotómicamente: aquí se anuncia ya un problema que será de gran trascendencia para la cena del Señor. Tertuliano habla también del otro aspecto esencial de la eucaristía, de su condición de sacrificio: la llama *sacrificium* [88] y *oblatio* [89] y expresa la conexión interna de la misma con el sacrificio de Jesús con las siguientes palabras: «Rursus mactabitur Christus» [90].

Cipriano se vuelve contra aquellos que celebran la eucaristía solamente con agua, sin vino [91]. La sangre redentora de Jesús sólo está en el cáliz cuando éste contiene vino, que es sangre de Cristo, como se predice y anuncia ya en el Antiguo Testamento [92]. Tanto Cipriano como los «acuarios» creen firmemente que en la eucaristía reciben el cuerpo y la sangre de Jesús [93]. El uso de pan y vino está prefijado en la Escritura. El vino recuerda especialmente los sufrimientos del Señor, como lo hace también su simbolismo natural: el vino supone haber sido pisoteado y prensado, y la sangre de Jesús supone el lagar de la pasión [94]. La celebración que hacemos nosotros es oblación y sacrificio y dice relación esencial a la pasión de Jesús: «El sacrificio que ofrecemos nosotros es la pasión del Señor» [95], «es ofrecida la sangre de Cristo» [96]. El sacrificio de Cristo se hace presente, pues, en el sacrificio de los cristianos; en este sentido explica Cipriano la idea de la *memoria.*

Los dones de la cena no simbolizan sólo la pasión de Cristo, sino también al pueblo cristiano. El pan formado de muchos granos de trigo y el vino exprimido de muchas uvas representan el pueblo hecho uno

[86] *Adv. Marc.* 4, 40 (CC 1, 656; TEP I, 143).
[87] Así aparece también en *De carne Chr.* 11 (CC 2, 894s); también a Dios se le atribuye cuerpo, en *Adv. Prax.* 7, 8 (CC 2, 1166).
[88] *De orat.* 19 (CC 1, 268; TEP I, 134); *De cultu fem.* 2, 11 (CC 1, 366).
[89] *De cor. mil.* 3 (CC 2, 1043; TEP I, 147); *Ad ux.* 2, 8 (CC 1, 393).
[90] *De pud.* 9, 11 (CC 2, 1298; TEP I, 150).
[91] *Ep.* 63 (CSEL 3, 701-717; TEP I, 210-229), la primera monografía eucarística.
[92] *Ep.* 63, 2 (702; TEP I, 211); 63, 13 (711; TEP I, 222).
[93] *Ep.* 63, 15 (174; TEP I, 224); 57, 2 (652); 58, 1.9 (657.665; TEP I, 208. 209); cf. también *Ep.* 15, 1 (514; TEP I, 201); 16, 2 (519; TEP I, 202); *De laps.* 15s (CSEL 3, 248; TEP I, 240s).
[94] *Ep.* 63, 7 (705; TEP I, 216).
[95] *Ep.* 63, 17 (713; TEP I, 226).
[96] *Ep.* 63, 9 (708; TEP I, 218).

en Cristo; y la mezcla de agua y vino, la unión del mismo con Cristo [97]. Hay que hacer notar que la unidad del pueblo de la Iglesia más que un fruto es una condición de la cena del Señor y se expresa en ella. Esta concepción significa que la presencia de Cristo en su comunidad es punto de partida y realización esencial de la Iglesia. Agustín se encargará de desarrollar este punto de vista. Fuera de la Iglesia no hay bautismo ni eucaristía válidos [98].

También Ambrosio se preocupa en sus catequesis *De Mysteriis* (M) y *De Sacramentis* (S) sobre todo de la realidad del cuerpo y sangre de Jesús. En el sacramento de la eucaristía está presente el cuerpo nacido de la Virgen y crucificado [99], el cuerpo de Dios; en una palabra: Cristo mismo [100]. Contra toda apariencia, este sacramento se hace en virtud de la palabra de Jesús [101], palabra que también ahora se dice en su nombre [102] y da a los elementos una nueva designación *(significari, nuncupari)* [103], que por lo demás expresa una realidad. En efecto, la palabra *(sermo)* de Cristo cambia esencialmente —como decía también Juan Crisóstomo— los dones, hecho que es desarrollado por Ambrosio con una rica terminología [104]. Si la palabra de Cristo crea lo que todavía no es, puede también cambiar lo que ya es, puede dar y cambiar las naturalezas [105]. El cuerpo y la sangre de Jesús no se hacen visibles en su apariencia connatural *(species)* [106], sino sólo en una semejanza [107], para que no nos aparte del sacramento la repugnancia que se siente ante la sangre humana. Pero se recibe la gracia y el poder de la (nueva) naturaleza [108]. Ambrosio piensa aquí en la potencia dinámica, todavía no en la esencia metafísica de una cosa [109]. La pregunta de cómo se produce el cambio ontológico no se la hace Ambrosio. Su posición está en el «metabolismo». Ambrosio habla también del carácter sacrificial de la eucaristía. Ofrecer el sacrificio es patentizar («significar») la muerte, la resurrección y la ascensión del Señor [110].

Entre los latinos, Jerónimo, asiduo lector de Orígenes, conoce, además de la comunión real, una comunión espiritual, una comunión que tiene lugar «no sólo en el misterio [eucaristía], sino también en la lectura de las Escrituras» [111]. En la eucaristía es inmolado siempre Cris-

[97] *Ep.* 63, 13 (711; TEP I, 222); cf. además 69, 5 (754; TEP I, 232).
[98] *Ep.* 70, 2 (768; TEP I, 235); *De unit.* 8 (CSEL 3, 217; TEP I, 245).
[99] M 9, 53 (CSEL 73, 112; TEP I, 583).
[100] M 9, 58 (115; TEP I, 588).
[101] S 4, 5, 23 (CSEL 73, 56; TEP I, 550).
[102] S 4, 4, 14 (52; TEP I, 541).
[103] M 9, 54 (CSEL 73, 113; TEP I, 584).
[104] Cf. *infra,* p. 300, una exposición más detallada.
[105] M 9, 52 (112; TEP I, 582).
[106] M 9, 54 (113; TEP I, 584); S 4, 4, 20 (54; TEP I, 547).
[107] S 4, 4, 20 (54; TEP I, 547); 6, 1, 3 (73; TEP I, 572).
[108] S 6, 1, 3 (73; TEP I, 572).
[109] S 6, 1, 3 (72s; TEP I, 572); M 9, 52 (112; TEP I, 582).
[110] S 5, 4, 25 (69; TEP I, 569).
[111] *In Eccl.* 3, 12 (CC 72, 278; TEP II, 62).

to [112]. Hilario de Poitiers, influido por la teología griega, explica la cena del Señor preferentemente desde la encarnación [113] y como medio natural, no meramente voluntario, de la unión con Dios. Para él es «el Cristo que permanece en la carne» [114], el *Verbum caro,* el que une en el sacramento de la eucaristía su naturaleza de carne y la eterna [115].

La doctrina de Agustín sobre la eucaristía está cargada de problemas y es discutida todavía hoy. Agustín se mueve entre el realismo, el simbolismo y el espiritualismo [116]. Como obispo, atestigua la fe tradicional de la Iglesia en la presencia real. En este sentido declara que el pan del altar y el contenido del cáliz están santificados por la palabra de Dios y son cuerpo y sangre de Cristo [117]. «La carne en que se convirtió Cristo nos la ha dado él a comer a nosotros, y ninguno come esa carne sin que antes la adore» [118]. «Cristo mismo llevaba su propio cuerpo en sus manos cuando... dijo: 'Este es mi cuerpo'» [119]. El es en la cena sacerdote y víctima [120]. Este realismo [121], sin embargo, se debilita y se quiebra cuando el teólogo Agustín interpreta el misterio. Es significativo que acentúe con frecuencia la distinción modal entre el cuerpo sacramental y el natural de Jesús [122] —por más que esto fuera admisible a la luz de la fe universal de la Iglesia— y no su identidad. La cena, en efecto, es para él primaria y esencialmente un signo. El mismo la llama *signum* [123],

[112] *Ep.* 21, 26 (CSEL 54, 129; TEP II, 109).
[113] *De Trin.* 8, 13.15 (PL 10, 246.247s; TEP I, 459); 10, 18 (PL 10, 356s; TEP I, 462).
[114] *Ibíd.,* 8, 16 (PL 10, 249; TEP I, 460).
[115] *Ibíd.,* 8, 13 (PL 10, 246; TEP I, 457).
[116] Algunos investigadores protestantes (por ejemplo, Harnack, Loofs, Seeberg, Holl, etc.) interpretan a Agustín como puro simbolista. Ciertos autores católicos antiguos lo interpretan en el sentido del realismo y del metabolismo (así Schanz y Lecordier). Investigadores católicos más modernos (K. Adam, G. Rauschen, F. Hofmann, J. Ratzinger) tratan de situarlo en una posición intermedia, en un «centro fluctuante» (M. Schmaus). Bibliografía: K. Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus* (Paderborn 1908); F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (Munich 1933) 390-413; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Munich 1954); W. Gessel, *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus* (Würzburgo 1966); W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis* (Francfort 1970) 100ss.
[117] *Sermo* 227 (PL 38, 1099; TEP II, 314); 234, 2 (PL 38, 1116; TEP II, 320); 272 (PL 38, 1246s; TEP II, 325ss); cf. Guelf., 7, 1 *(Misc. Agos.* I, ed. G. Morin, 462).
[118] *En. in Ps* 98, 9 (PL 37, 1264; TEP II, 281).
[119] *En. in Ps* 33, 1-10 (PL 36, 306; TEP II, 274).
[120] *Civ. Dei* 10, 20 (CSEL 40, 1, 481; TEP II, 390).
[121] Más testimonios en K. Adam, *op. cit.,* 62s. Los *Sermones Denis* 3 y 6, que abundan en afirmaciones realistas, no son auténticos.
[122] Cf. *Sermo* 57, 7 (PL 38, 389; TEP II, 289); 71, 11.17 (PL 38, 455; TEP II, 292); 112, 4 (PL 38, 645; TEP II, 298); 272 (PL 38, 1246s; TEP II, 325ss); *In Jo,* tr. 25, 12 (PL 35, 1602); 27, 2.3.5 (PL 35, 1616s; TEP II, 239ss); *Civ. Dei* 21, 20.25 (CSEL 40, 2, 552s, 564-567; cf. TEP II, 397ss); *In Ps* 98, 9 (PL 37, 1264s; TEP II, 281).
[123] *C. Adim.* 12 (CSEL 24, 140; TEP II, 408).

figura [124], *similitudo* [125] del cuerpo y la sangre; en este mismo sentido entiende también el término *sacramentum* [126]. En la visión platonizante de Agustín, el signo remite a la verdadera realidad *(res)*, como la cosa concreta a su idea, pero queda muy lejos de alcanzar la densidad ontológica de aquélla. La identidad nominal entre el signo y lo significado no se apoya en la identidad esencial, sino en la semejanza *(similitudo)*, de tal suerte que «*secundum quendam modum* el sacramento del cuerpo de Cristo es el cuerpo de Cristo, y el sacramento de la sangre de Cristo es la sangre de Cristo» [127]. Esta doctrina, es decir, que la verdadera realidad *(res)*, el cuerpo y la sangre de Jesús, no está contenida directamente en los signos consagrados, sino que permanece fuera de ellos, vuelve a repetirla implícitamente Agustín cuando dice que los malos, los herejes y los católicos indignos reciben la carne y sangre de Cristo únicamente en signo, no en verdad, *solo sacramento* [128], mas no *re ipsa* [129], no *re vera* [130]. La presencia de Jesús entre nosotros después de su ascensión la pone él en su majestad, en su providencia, en su gracia, pero no en su carne [131]. Mas, por otra parte, el padre de la Iglesia Agustín explica también la *res* de la eucaristía: entiende por ella no sólo el cuerpo universal y eclesial de Cristo, el *totus Christus caput et corpus*, la plural unidad de los cristianos en Cristo [132]; en último término, la *societas* de los predestinados existente en la *ecclesia sancta* [133]. Recibimos lo que somos [134] y somos lo que recibimos [135]. El fundamento bíblico de esta doctrina se halla en la fórmula de 1 Cor 10,17: *Unum panis, unum corpus multi sumus*. La eucaristía es, pues, una realización esencial de la Iglesia como cuerpo de Cristo, una actualización de la unidad existente entre Cristo y los cristianos, donde la relación óntica respecto a Cristo y a los cristianos no discurre por diversos planos, en el primer caso por el plano real y en el segundo por el simbólico, sino que es una unidad centrada en Cristo.

[124] *In Ps* 3, 1 (PL 36, 73); cf. *Doct. chr.* 3, 16, 24 (CSEL 80, 94; TEP II, 218).
[125] *Ep.* 98, 9 (CSEL 34, 530; TEP II, 205).
[126] Especialmente, *Civ. Dei* 10, 5 (CSEL 40, 1, 452; TEP II, 380ss).
[127] *Ep.* 98, 9 (CSEL 34, 531; TEP II, 205).
[128] *Civ. Dei* 21, 25 (CSEL 40, 2, 567; TEP II, 398); *In Jo*, tr. 26, 18 (PL 35, 1614; TEP II, 235); 27, 11 (PL 35, 1621; TEP II, 252); *Sermo* 131, 1 (PL 38, 729; TEP II, 301s); *Ep.* 185, 11, 50 (CSEL 57, 43; TEP II, 213).
[129] *Ep.* 185, 11, 50 (CSEL 57, 43; TEP II, 213).
[130] *Civ. Dei* 21, 25 (CSEL 40, 2, 567; TEP II, 398).
[131] *In Jo*, tr. 50, 13 (PL 35, 1763).
[132] *Sermo* 227 (PL 38, 1100s; TEP II, 314ss); 272 (PL 38, 1247; TEP II, 325s); Guelf., 7 *(Misc. Ag.* I, 463); *Ep.* 187, 6.20 (CSEL 57, 99); *In Jo*, tr. 26, 15 (PL 35, 1614; TEP II, 231); *Civ. Dei* 22, 10 (CSEL 40, 2, 614; TEP II, 403). Cf., a este respecto, los estudios de W. Gessel y W. Simonis.
[133] *In Jo*, tr. 26, 15 (PL 35, 1614; TEP II, 231).
[134] *Sermo* 272 (PL 38, 1247; TEP II, 314ss).
[135] *Sermo* 227 (PL 38, 1101); Guelf., 7 *(Misc. Ag.* I, 463; TEP II, 314ss).

La unidad con Cristo y los cristianos, la *res ipsa* del sacramento, es, en último término, de naturaleza espiritual-personal; aquí apunta directamente Agustín. Esa unidad se realiza en la fe, la esperanza y la caridad [136]. De esta forma se traslada el centro de gravedad desde los dones consagrados a la realización, a la acción *espiritual* de los participantes, la cual adquiere categoría de elemento constitutivo. Agustín predica infatigablemente la comprensión *espiritual* de la eucaristía, con lo que quiere dar a entender no sólo —como hacen otros Padres— la imposibilidad de demostrar empíricamente su naturaleza como cuerpo y sangre de Jesús, sino también la necesidad de apropiársela interiormente con el corazón, no sólo con la boca [137], y de llegar a una unión amorosa con Cristo y los cristianos. Gustar la carne y sangre de Jesús significa «permanecer en Cristo y tenerlo a él permaneciendo en sí mismo» [138]. Esta mentalidad queda reflejada en el famoso axioma: *crede et manducasti* [139]. Mas con esto pasa por sí mismo a primer plano el aspecto sacrificial de la eucaristía. En efecto, toda obra que está al servicio de la comunión con Dios, toda autotrascendencia amorosa hacia Dios, hacia Cristo y los hombres es sacrificio; y el sacrificio externo visible es objetivación, signo, *sacramentum* del sacrificio interno [140]. Así, «la Iglesia se ofrece ella misma en la oblación y sacrificio que ofrece» [141]. Y, al mismo tiempo, el sacrificio de la Iglesia dice una relación esencial al único sacrificio de Cristo en la cruz; es su *memoria* [142], su *sacramentum* [143], su presencia actual, pues Cristo es inmolado cada día en favor del pueblo [144], derrama diariamente su sangre [145]. La acción sacrificial de la cabeza Cristo está presente en la acción de la Iglesia, la cual, como cuerpo de esa cabeza, aprende a ofrecerse a sí misma a través de él [146].

La Iglesia objetiva su autooblación y el sacrificio de Jesús en los dones del pan y el vino y los dirige hacia Dios. Con todo, para Agustín éstos no se identifican con el cuerpo y la sangre de Cristo; son únicamente sacramento y signo de los mismos. ¿Qué son, pues, en definitiva? *Aliud videtur, aliud intelligitur* [147]. Son más que elementos naturales, son símbolos, indicaciones para la fe a la hora de unirse espiritualmente con Cristo y los cristianos; son también más que meros auxilios didáctico-noéticos y referencias subjetivas. Efectivamente, ellos reciben por

[136] El *Sermo Denis* 6, 2 (cf. *Sermo* 229), no auténtico, reproduce así certeramente la idea de Agustín.
[137] *In Jo,* tr. 26, 12 (PL 35, 1612; TEP II, 227).
[138] *In Jo,* tr. 26, 18 (PL 35, 1614; TEP II, 235).
[139] *In Jo,* tr. 25, 12 (PL 35, 1602).
[140] *Civ. Dei* 10, 5-6 (CSEL 40, 1, 452-456; TEP II, 380-388).
[141] *Civ. Dei* 10, 6 (CSEL 40, 1, 456; TEP II, 388).
[142] *C. Faust.* 20, 18 (CSEL 25, 559; TEP 411s).
[143] *Civ. Dei* 10, 20 (CSEL 40, 1, 481; TEP II, 390).
[144] *Ep.* 98, 9 (CSEL 34, 531; TEP II, 205).
[145] *Sermo* 216, 3 (PL 38, 1078).
[146] *Civ. Dei* 10, 20 (CSEL 40, 1, 481; TEP II, 390).
[147] *Sermo* 272 (PL 38, 1247; TEP II, 325s).

la acción del Espíritu Santo [148] una santificación [149], se convierten en algo nuevo y pueden, cosa que antes no podían [150], confortar el espíritu [151], producir un fruto espiritual [152]; son el medio del que se alimenta la vida [153], *spiritualis alimonia* [154]. Ahora bien, el cuerpo de Cristo sólo puede vivir del Espíritu de Cristo [155]. Aun cuando Agustín no lo dice claramente, se sobrentiende aquí que el Espíritu (o la gracia) toma los dones y se une con ellos; y, por tanto, existe cierta relación entre ellos. Creo que se puede entender perfectamente la concepción del padre de la Iglesia Agustín si se admite con él que las especies sacramentales reciben en virtud del ofrecimiento y la consagración una relación *objetivo*-intencional a la *res ipsa,* al cuerpo y sangre de Jesús y a la comunidad con Cristo y con los cristianos; una relación, sin embargo, que no sólo existe en la conciencia creyente de los participantes, sino que es una realidad objetiva, una cualificación de los elementos, en virtud de la cual éstos producen una expectativa de unión con Cristo. Esta unión se hace luego eficaz en la medida en que se la apropian espiritualmente los participantes. Por eso los indignos no comen el cuerpo de Jesús, sino su propia condenación.

Según lo expuesto, el maestro de Hipona no va tan lejos como la fe plena de la Iglesia en el tema de la presencia real. Si buscamos los motivos de esta actitud, vemos que aquí intervienen diversos factores: en primer lugar, una actitud fundamental de sello platónico que infravalora lo visible frente a lo invisible; después, una cristología de estrechos horizontes que no tiene suficientemente en cuenta la importancia básica de la encarnación en cuanto tal y no ve en Jesús más que al Maestro; otro factor es el antropocentrismo típicamente occidental, que mira sobre todo al rendimiento de las cosas en favor del hombre y al esfuerzo que éste tiene que aportar. Pero, tal vez, el motivo más importante del vaciamiento de contenido objetivo del sacramento lo constituye en este caso la eclesiología unilateral de Agustín. En ella se niega a los herejes fuera de la Iglesia la posibilidad de participar de toda gracia y, por tanto, también del cuerpo de Cristo, y se reduce la Iglesia a la comunidad de los santos. No fue una casualidad el hecho de que Agustín argumentara precisamente en la polémica antidonatista de forma predominantemente espiritualista. De hecho, nos encontramos en Africa con un curioso espiritualismo, representado por Orígenes en Oriente y por Agustín en Occidente. Este espiritualismo está alimentado por raíces teológicas en parte comunes y en parte distintas. La conexión de

[148] *Trin.* 3, 4, 10 (PL 42, 874; TEP II, 427).
[149] *Sermo* 227 (PL 38, 1101; TEP II, 314); 234, 2 (PL 38, 1116; TEP II, 320); Guelf., 7 *(Misc. Ag.* I, 462); *C. Faust.* 20, 13 (CSEL 25, 552; TEP II, 410).
[150] Cf. Guelf., 7 *(Misc. Ag.* I, 462).
[151] *Sermo* 57, 7 (PL 38, 389; TEP II, 289).
[152] *In Jo,* tr. 26, 11-12 (PL 35, 1601s; TEP II, 225-227).
[153] *In Jo,* tr. 26, 13 (PL 35, 1602s; TEP II, 228).
[154] *Sermo* 57, 7 (PL 38, 389; TEP II, 289).
[155] *Ibid.*

la eucaristía con el ser de la Iglesia, establecida por Agustín, tiene validez permanente.

El simbolismo agustiniano, que separa netamente el signo *(sacramentum)* de la realidad significada *(res)*, ha supuesto una fuerte hipoteca para el desarrollo ulterior de la doctrina eucarística. La posición de Agustín causaba impresión. En adelante, el simbolismo agustiniano y el realismo litúrgico ambrosiano irán, en parte, hermanados, y, en parte, rivalizarán entre sí. Primero se interpretan y completan las ideas agustinianas en sentido realista. Así hacen, por ejemplo, Fausto de Riez y Gregorio Magno. El primero acentúa sobre todo la idea de mutación [156]; el segundo, el carácter de sacrificio. Cristo, que como Resucitado ya no muere *más, en virtud de nuestra oblación en el misterio sufre de nuevo* por nosotros. Cuantas veces le ofrecemos el sacrificio de su pasión reparamos su pasión [157]. También Isidoro de Sevilla piensa en una síntesis de realismo y simbolismo [158]. En el sacramento, bajo el velo de las cosas corporales está actuando la *virtus divina* [159]. Isidoro habla de una doble característica de la cena, que luego haría historia. La cena es *sacrificium (= sacrum factum)*, porque se consagra con preces místicas en memoria para nosotros de la pasión del Señor; y es *sacramentum*, porque es convertida por el Espíritu Santo en cuerpo y sangre de Cristo y, con ello, en eucaristía, es decir, en «buena gracia», pues no hay nada mejor que la sangre y el cuerpo de Cristo [160]. La presencia real vuelve así de nuevo al primer plano. Pero esta tendencia armonizadora no consiguió resolver definitivamente la tensión objetiva existente entre el realismo y el simbolismo. Ella forzaría la batalla que habría de desarrollarse en la Edad Media.

6. *Comienzos de la Escolástica: primera controversia en torno a la cena*

Durante toda la Edad Media impera indiscutida la fe de que el cristiano en la eucaristía participa en la muerte sacrificial de Cristo. Prueba de ello es el apogeo de la «alegoría rememorativa de la misa» [161], que asocia los diversos ritos y oraciones de la misa a determinados acontecimientos de la vida de Jesús y la convierte en un posacontecimiento dra-

[156] Pseudo Jerónimo, *Hom.* 38 (PL 20, 271-276); conocido también como pseudo Cesáreo en PL 67, 1052-1056 y con el nombre de Isidoro en PL 83, 1225-1228.

[157] Gregorio, *Hom. in Evang.* 2, 37, 7 (PL 76, 129A); de forma análoga, en *Dial.* 4, 58 (PL 77, 425D; TEP II, 1195).

[158] A este respecto, cf. J. R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter* (Munich 1933).

[159] *Etym.* 6, 19, 40 (PL 82, 255C; TEP II, 1211).

[160] *Etym.* 6, 19, 38 (PL 82, 255B; TEP II, 1209).

[161] Es clásica la exposición de A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter (Friburgo 1902, Darmstadt 1963) 351-740. Cf. también R. Schulte, Die Messe als Opfer der Kirche:* LQF 35 (1959).

mático del destino de Jesús. Fue Amalario de Metz [162] quien dio esta concepción a la Edad Media. Frente a la aislada resistencia que encontró en Floro de Lyon y más tarde en Alberto Magno, dicha concepción se impuso en todas partes. Pero el gran problema de la primitiva Edad Media [163] fue la cuestión del contenido esencial de los elementos consagrados, la cuestión de la verdad o falsedad del realismo y del simbolismo. En un principio, ambas corrientes encuentran partidarios; defienden el realismo Alcuino y Amalario, en parte también Floro e Hincmaro de Reims; y el simbolismo, Beda y, de forma radical, Juan Escoto Eriúgena. La tensión entre ambas tendencias conduce a la primera controversia en torno a la cena, que desata el abad de Corbie Pascasio Radberto en el año 844. Para él, la cena del Señor no sólo es una fuerza divina, sino aquello como lo que es anunciada. La carne sacramental no es otra que la nacida de María y muerta en la cruz [164]. Por la consagración se convierten los elementos en *figura,* la cual, como *similitudo,* contiene *en sí* la realidad espiritual. Pascasio, lo mismo que los metabolistas, se queda en el hecho de la mutación, pero no llega a preguntarse por el cómo de la misma.

La identidad que se afirma entre el cuerpo eucarístico y el cuerpo histórico provoca airadas protestas, así en Rabano Mauro, Godescalco y, sobre todo, en Ratramno, monje igualmente de Corbie. Este insiste en la diferencia existente entre el signo y lo significado, y la caracteriza con los conceptos *veritas-imago.* Los dones consagrados son cuerpo y sangre de Cristo en cierto modo; no en sentido concreto *(corporaliter),* sino espiritual *(spiritualiter)* [165]. Son símbolos *(figura, similitudo)* y como tales están, en la visión platonizante del monje Ratramno, a clara distancia óntica respecto de la *veritas* y, sin embargo, tienen cierta participación en ella. Y esto tanto más cuanto que por la consagración reciben una potencia divina y, con ésta, una unidad: se convierten en cuerpo y sangre de Cristo (cap. 16). Por ello tienen una virtualidad real y no meramente significativa. Ratramno habla en este contexto también de conversión por el Logos (cap. 25), pero niega expresamente todo cambio interno de la estructura óntica de los elementos y no admite más que un crecimiento en *virtus.* Piensa aproximadamente como Teodoreto y el papa Gelasio, es decir, no piensa todavía en un sentido absolutamente antimetabolista (Geiselmann); está todavía, en mi opinión, con un pie en el metabolismo [166], pero se dispone ya a hacerlo estallar,

[162] A. Kolping, *Amalar von Metz und Florus von Lyon:* ZKTh 72 (1951) 424-462.

[163] Cf., a este respecto, J. R. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik* (Paderborn 1926) y *Die Abendmahlslehre* (índice).

[164] *Liber de corpore et sanguine Domini* 1, 2 (PL 120, 1269B); 12, 1 (1310C); 21, 9 (1340C).

[165] *De corpore et sanguine Domini* 74 (PL 121, 158BC)

[166] Cf. también J. F. Fahey, *The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie* (Mundelein 1951).

pues se pregunta por el ser de los elementos y rechaza expresamente la mutación óntica de los mismos

Después de Ratramno acentúan el realismo en la época siguiente [167] Haimo de Halberstadt, Raterio de Verona, la *Responsio cuiusdam anonymi,* Atto de Vercelli, Heriger de Lobbes, Fulberto de Chartres, Gerardo de Cambrai, etc

7. *Controversia de Berengario y afirmación de la presencia real en la Escolástica*

El período decisivo en el desarrollo de la doctrina eucarística lo abre Berengario de Tours († 1088) [168], quien, provisto de una ontología sensualista y una aguda dialéctica, pretende interpretar la eucaristía de modo racionalista. Partiendo del concepto agustiniano de sacramento, *signum gratiae,* establece una rigurosa distinción entre el signo y los significados. El cuerpo y la sangre de Cristo son la *res sacramenti,* pero no el *sacramentum* mismo (es decir, los elementos en su condición de signos), y no están realmente contenidos en éste, sino sólo en forma espiritual para el hombre interior

Por su parte, los elementos experimentan en la consagración un cambio de la significación, pero no del ser; se convierten en símbolos *(figurae),* en *sacramentum* del cuerpo y sangre de Cristo y, con ello, en medio que estimula al espíritu a unirse espiritualmente en último término con el *totus Christus* celestial. Así, la *virtus divina* actúa luego por medio de ellos en los participantes Berengario rechaza, por tanto, la presencia real y la mutación en sentido estricto, pues ellas supondrían la venida del cielo del cuerpo de Jesús, la multiplicación o división del mismo en numerosas *portiunculae carnis Christi* y, respecto de los elementos, la aniquilación de su sustancia y la persistencia sin sujeto de los accidentes después de la consagración. Para Berengario todas estas hipótesis son verdaderas imposibilidades incluso para Dios.

Con ello quedaba planteada en toda su agudeza la cuestión del contenido esencial de los dones eucarísticos La solución de Berengario encuentra una violenta oposición, sobre todo por parte de Adelmann de Lieja, Hugo de Langres y Durando de Troarn Estos hacen hincapié en que los dones consagrados se identifican objetivamente con el cuerpo y sangre de Jesús, son sus especies, es decir, su modo de manifestarse Berengario fue condenado repetidas veces (1050 en Vercelli, 1051 en París, 1054 en Tours) En el Sínodo Lateranense de 1059 tuvo que suscribir una confesión de fe redactada por el cardenal Humberto de Silva Cándida, la cual se atiene al sentido material de las palabras de su crítica, expresa clara y firmemente la identidad dicha y pretende no dejar lugar a subterfugios dialécticos «El pan

[167] Para un estudio más detallado, cf Geiselmann, *Vorscholastik,* 258-281

[168] Su escrito *De sacra coena* fue editado por W H Beekenkamp ('s Gravenhage 1941) Cf también P G Meuss, *Die Abendmahlslehre Berengars* (tesis doctoral mecanografiada, Tubinga 1955), P Engels, *Die Eucharistieleer van Berengarius v T* «Tijdschr v Theol» 5 (1965) 363-392

y el vino que se depositan sobre el altar son después de la consagración no sólo *sacramentum,* sino también el cuerpo real y la sangre real de nuestro Señor Jesucristo, y (éstos) son sensiblemente tocados y partidos no sólo en el sacramento (vacío), sino en verdad, por las manos de los sacerdotes y molidos por los dientes de los fieles» (DS 690) El género literario de esta fórmula tiene que ser entendido como *confessio* (no como tratado), como una contradeclaración frente a la negación de la presencia real, hecha por Berengario [169] Sólo así se explica su absoluto y exagerado realismo En ella se considera el don consagrado como una unidad indiferenciada de signos y contenido, y se habla del *corpus Domini* como de lo dado en el espacio y el tiempo La *confessio* es correcta como testimonio del *hecho* de la presencia real del cuerpo de Cristo en los signos, mas sería equívoca y errónea si se entendiera como declaración sobre el *modo* de presencia del mismo

Pero Berengario no se rindió Su reiterada crítica puso inevitablemente sobre el tapete la cuestión de cómo se puede mantener y explicar la identidad (irrenunciable) del cuerpo eucarístico del Señor con el cuerpo nacido de María a la vista de la diferencia de los modos de manifestación en uno y otro A partir de 1059 comienza así la elucidación ontológica del sacramento de la eucaristía Lanfranco de Bec y Guitmundo de Aversa encuentran la solución el cuerpo de Cristo está presente según su *essentia* o *substantia* Lanfranco añade como aclaración *terrenas substantias converti in essentiam Dominici corporis* [170] Guitmundo concibe la mutación eucarística como la mutación de una cosa existente en otra también existente y como un *substantialiter transmutari* de los elementos [171] Toda la sustancia de los elementos se cambia, permaneciendo los accidentes, en toda la sustancia del cuerpo del Señor Para Guitmundo, *substantia* no significa, como para Berengario, un elemento empírico de la naturaleza, sino el *subiectum,* el portador metaempírico del ser del objeto La identidad del cuerpo eucarístico de Cristo con el histórico se reduce, por tanto, a la sustancia, la cual está presente en cada una de las partes de los signos, no circunscriptivamente en sentido espacio-temporal, sino, definitivamente, como un todo Esta aclaración tan difícilmente alcanzada encontró su expresión definitiva en la segunda fórmula romana de juramento propuesta a Berengario en 1079 En ella se subraya la identidad de los elementos consagrados con el cuerpo y sangre históricos de Jesús en la cruz, producida por la mutación sustancial Esta identidad se da no sólo por el signo y virtud del sacramento, sino «en la propiedad de la naturaleza y verdad de la sustancia» (DS 700), es decir, en el ser

En realidad, Lanfranco y Guitmundo concibieron ya la idea de la transustanciación. De momento no se pretendía con ella otra cosa que aclarar y afianzar ontológicamente la presencia real. El término técnico «transustanciación» [172], que adquiriría con el tiempo un carácter formal, aparece por primera vez hacia 1140-42 en las *Sententias* de Rolando Bandinelli (ed Gietl 231) en la singular expresión *transubstantiatio sanguinis,* que implica la insostenible idea de la producción de la sangre de Cristo Del empleo correcto de este término, que comienza a partir de 1160 con Esteban de Tournai y la *Glosa de Bamberg (Cod Patr ,*

[169] K -H Kandler, *Die Abendmahlslehre des Kardinals Humbert und ihre Bedeutung fur das gegenwartige Abendmahlsgesprach* (tesis doctoral mecanografiada, Leipzig 1966) 75-92, L Hodl, *Die confessio Berengarii von 1059* «Scholastik» 37 (1962) 370-394

[170] *De sacramento corporis et sanguinis Christi* (PL 150, 430C)

[171] *De corporis et sanguinis Christi veritate* (PL 149, 1444B, 1450B y 1481B) Sobre este particular, P Haugnessy, *The Eucharistic Doctrine of Guitmund of Aversa* (Roma 1939)

[172] Cf , a este respecto, L Hodl, *Der Transsubstantiationsbegriff in der scholastischen Theologie des 12 Jahrhunderts* RThAM 31 (1964) 230-259

128), se preocupó la escuela porretana (Simón de Tournai, Radulfo Ardens, el Maestro Simón), interesada por la exactitud lingüística. Transustanciación quiere decir que unas sustancias terrenas son convertidas de forma instantánea en una sustancia superior previamente existente. En este sentido, el Concilio Lateranense I habla con toda naturalidad de «transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem» (DS 802). Con estas palabras sólo quiere expresar el Concilio el hecho de la mutación óntica.

Con el recurso a la sustancia se había conseguido cierta idea de la estructura interna del sacramento. En todo caso, mediante ese concepto se pretendía dar una explicación lógica de la identidad real de los dones eucarísticos con el cuerpo y sangre de Jesús, la cual era objeto de fe. De ahora en adelante, la «sustancia» se convertirá en concepto clave para la interpretación de este misterio. Pero de momento no se contaba todavía con un concepto preciso y satisfactorio de sustancia; sólo se tenía una idea vaga y superficial de la misma. En adelante se pondría el mayor interés en aclarar la sustancia y los fenómenos que se producen en ella. Pero antes de adentrarnos de lleno en este tema queremos hacer otra observación. Los primeros escolásticos no se sentían aún tan fascinados por el aspecto ontológico de la eucaristía como para centrar su atención en él; seguían fijándose más bien en la relación de la eucaristía con la historia de la salvación y, en concreto, con la Iglesia como horizonte que todo lo abarca. En este contexto, el doble aspecto eucarístico *sacramentum - res sacramenti* que había desarrollado Agustín se amplía ahora con un miembro intermedio, *res «et» sacramentum,* y la eucaristía adquiere así una triplicidad de aspectos [173]: *sacramentum tantum* son las especies y el fenómeno que se produce en ellas; *res sacramenti* es, en primer lugar, la realidad significada por las especies y contenida en ellas, el cuerpo y la sangre de Cristo, y en segundo lugar, la unidad del cuerpo de la Iglesia, a la cual remiten tanto los elementos como el cuerpo y la sangre de Cristo. A fin de establecer una clara distinción entre ambos se aplica ahora al cuerpo y sangre sacramentales del Señor una nueva categoría: *res «et» sacramentum.* La incorporación a la Iglesia se convierte luego en *res tantum,* que está significada, pero no contenida en el sacramento y más bien tiene que ser realizada en una vida ética y creyente por el que lo recibe. La extensión de la *res sacramenti* a la Iglesia tuvo por consecuencia que la primitiva designación de la eucaristía como *corpus mysticum* se convirtiera paulatinamente en atributo de la Iglesia [174].

El triple aspecto eucarístico que acabamos de desarrollar, *sacramentum tantum - sacramentum et res - res tantum,* fue introducido por la

[173] Cf. L. Hödl, *Sacramentum et res - Zeichen und Bezeichnetes. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat:* «Scholastik» 38 (1963) 161-182.

[174] Para un estudio más detenido, cf. F. Holböck, *Der eucharistische und mystische Leib Christi* (Roma 1941); H. de Lubac, *Corpus mysticum* (París ²1959).

Summa Sententiarum (a. de 1141), generalizado por Pedro Lombardo [175] y sancionado oficialmente por el papa Inocencio III (DS 415/793). Este triple aspecto constituye una de las características fundamentales de la doctrina eucarística de la primera Escolástica.

Volvamos ahora al desarrollo del concepto de sustancia [176]. Berengario había hablado ya de materia y forma, entendiendo por ellas el sujeto y la totalidad de las propiedades. El pensamiento teológico siguió evolucionando en esta dirección. Los primeros escolásticos, a excepción de Gilberto de la Porrée, no llegaron a ver aún en la materia una pura potencia, sino el sujeto —entendido en sentido físico—, el substrato, el portador de las propiedades; y en la *forma substantialis,* en sentido todavía fenomenalista, vieron el compendio y la totalidad de las propiedades esenciales. Ambos conceptos reproducían la terminología aristotélica, pero no por ello ofrecían la concepción realmente aristotélica de sustancia, en la cual la materia se entiende como pura potencia; la forma, como el fundamento óntico más profundo de las propiedades, y la sustancia, como la unidad resultante de estos dos principios. Con todo, la terminología aristotélica indicada ofrecía un magnífico punto de partida para una total aristotelización, que no llegaría, sin embargo, a consumarse hasta después del 1200 y tras haber incorporado la filosofía peripatética de la naturaleza. La interpretación de la mutación de los elementos eucarísticos se orientó, naturalmente, de acuerdo con la interpretación de la sustancia.

Una primera opinión explicaba la sustancia esencialmente como *hypostasis-materia,* como sujeto (físico), como substrato y como portador de la totalidad de los accidentes. Según esta teoría, en la eucaristía es transmutado el sujeto (en directo contraste con las mutaciones naturales), mientras que la *forma substantialis,* como suma de las propiedades, permanece, y siguen presentes también la virtualidad y la condición nutritiva de los elementos eucarísticos. Esta corriente tuvo en Pedro Cantor *(ca.* 1195) su defensor más representativo y encontró al final del siglo XII y comienzos del XIII cierta difusión [177]. Esta mutación parcial no tardó en mostrarse insuficiente e insatisfactoria. Fue superada por una segunda teoría que, siguiendo un criterio más general y notablemente más aristotélico, concebía la sustancia como una unidad de materia y forma sustancial y, en consecuencia, la transustanciación

[175] *Summa Sent.* 6, 3 (PL 176, 140); Pedro Lombardo, *IV Sent,* d. 8, c. 7 (ed. Quaracchi, 791s). Hugo de San Víctor tiene presente un triple paso: *species, veritas, virtus.* Sobre la doctrina eucarística de Hugo de San Víctor, cf. H. R. Schlette, *Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor:* ZKTh 81 (1959) 67-100; 163-210, espec. 168.

[176] A este respecto, cf. H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Münster 1965).

[177] Sobre Pedro Cantor, cf. Jorissen, *op. cit.,* 87-95. Son también partidarios Inocencio III (PL 217, 860ss), el *Comentario del Pseudo-Poitiers,* Pedro de Poitiers (PL 211, 1246), Simón de Tournai, Radulfo Ardens, el Maestro Martín, la suma *Breves sint dies hominis* (Jorissen, *op. cit.,* 95-114) y Roberto de Courçon (Jorissen, *op. cit.,* 117-120). También Rolando de Cremona limita la transustanciación a la *substantia-materia;* sin embargo, entiende la forma en un sentido más evolucionado, como fundamento ontológico (no como mera suma) de las propiedades (Jorissen, *op. cit.,* 123-135).

como transmutación de este todo esencial. Mas como inicialmente la forma sustancial se concebía todavía (de modo sensualista) como la totalidad indiferenciada de accidentes y, al mismo tiempo, como transmutada, con frecuencia se declaró como apariencia la permanencia de las propiedades en los elementos consagrados: así, las *Sententiae Divinitatis (ca.* 1145) y el comentario porretano a la carta a los Corintios *(Cod. Paris. Ars.,* 1116, *ca.* 1150). Esta insostenible solución desapareció de escena tan pronto como se distinguió entre propiedades esenciales y no esenciales, entre forma sustancial y forma accidental. Fundamentalmente, esta distinción se estableció ya en el comentario mencionado, pero quien realmente la hizo fértil para la doctrina eucarística fue Alano de Lila *(ca.* 1185/90). Entiende la transustanciación como cambio de la materia *y* de la forma sustancial, con permanencia de los accidentes [178]. La teoría de la mutación total va ganando rápidamente terreno. Después del año 1200 se perfecciona con la recepción del hilemorfismo aristotélico. La materia es despojada de su corporeidad, desmaterializada, y la forma sustancial es distinguida de las propiedades sustanciales y puesta como fundamento óntico de las mismas. Esta aristotelización es evidente en el *Comentario a las Sentencias (ca.* 1225) de Alejandro de Hales. Transustanciación es la mutación de *toda* la sustancia (es decir, de la materia *y* de la forma) y *sólo* de la sustancia, mientras las propiedades (sustanciales o accidentales) permanecen y siguen existiendo sin sujeto. Comparten esta opinión Alberto Magno, Tomás, Buenaventura, Ricardo de Mediavilla, Herveo Nadal, etc.

La concentración del interés en la *res sacramenti* primordial trajo consigo una clara cristologización de la eucaristía, como puede apreciarse en los hechos siguientes: mientras hasta entonces la eficacia de la gracia en el comulgante se atribuía a la acción del Espíritu Santo y el cuerpo de Cristo era considerado únicamente como el medio salvífico por el que obraba el Espíritu, el cardenal Humberto restringe la eficacia del Espíritu o de la Trinidad a la consagración, tiene como *res sacramenti* al *corpus Christi singulare* y atribuye a él directamente el efecto salvífico operado en el comulgante [179]. Por otra parte, cada vez era mayor la convicción de que en definitiva el verdadero contenido del sacramento era el *totus Christus* [180]. La dificultad estaba en que en Occidente los conceptos *corpus, caro, sanguis* se entendían como partes del organismo. Con todo, el *instinctus fidei* sintió siempre la comunión como un encuentro con la persona entera de Cristo. Berengario proclamó la unión *espiritual* con el *totus Christus* en la eucaristía; en cambio, combatió la fe en la presencia real aduciendo que implicaría la aceptación indecorosa de *portiunculae (particulae) carnis Christi.* Así, pues, la cuestión quedaba nuevamente sometida a debate. También Lanfranco estima que el *totus Christus* sólo se puede recibir en la comunión espiritual y sólo está presente en el alma. Pero la idea de la transustanciación siguió prestando valiosa

[178] Alano, *De fide cath.* 1, 58 (PL 210, 360C); *Regulae theol.* 107 (PL 210, 678BC). Cf. Jorissen, *op. cit.,* 75-87. Se adhieren a Alano Esteban Langton, Gaufried de Poitiers, Guido de Orchelles, Guillermo de Auxerre (Jorissen, *op. cit.,* 137-142) y los teólogos de la alta Escolástica.

[179] *Dial.* 31; sobre este particular, cf. Geiselmann, *Abendmahlslehre* 75s; Kandler, *op. cit.,* 102s y 106s. En *Libri tres adv. Simon* II, 39, obra aparecida cuatro años más tarde, Humberto ofrece nuevamente un pensamiento pneumatocéntrico.

[180] Sobre el tema, cf. J. J. Megivern, *Concomitance and Communion* (Friburgo 1963).

ayuda. Guitmundo hace notar que el cuerpo está presente con toda su sustancia en cada parte de la hostia y no es dividido por la fracción (PL 149, 1450C). El paso de un Cristo dividido a un Cristo entero se realiza en virtud de la idea de que el *corpus* es un cuerpo animado por la sangre y el alma, y de que la humanidad de Jesús está unida hipostáticamente con la divinidad. Guillermo de Champeaux († 1122), fundador de la escuela de los victorinos, es el primero que menciona expresamente todos los elementos que entran en el contenido sacramenal *totus Christus:* cuerpo, sangre, alma, divinidad [181]. De este modo queda descrito el principio material de dicho contenido. La época siguiente estudia también el principio formal, es decir, el modo como se hace presente cada uno de estos elementos. No todos lo hacen de la misma manera; el contenido presenta más bien cierta diferenciación y estructuración. *Per se* (Algero Leodunense) y *vi verborum* (Hugo de San Víctor) el pan se convierte *únicamente* en el cuerpo, y el vino *únicamente* en la sangre; en ambos casos *secundum substantiam.* Las otras realidades se dan, se hacen presentes, sólo a causa de su unión con el cuerpo y la sangre. El término técnico para expresar esta presencia meramente consecuente (Guillermo de Auxerre, *ca.* 1220), no directa, es *concomitancia* [182], que aparece por primera vez en Ricardo Fitsacre (antes de 1245) y es empleado preferentemente por Tomás de Aquino.

La doctrina de la concomitancia supone la transustanciación, y desarrolla y fija la presencia objetiva del *totus Christus.* No fue ella, sin embargo, la que introdujo la comunión bajo una sola especie, la del pan, ni intentó directamente tal práctica, si bien es verdad que la fomentó porque constituyó su justificación [183].

Fruto secundario de este esfuerzo fue también un esclarecimiento de la fórmula de la consagración [184], o sea, de la cuestión de qué palabras son esenciales para hacer presente la *res* sacramental. La Edad Antigua había entendido toda la plegaria eucarística como una unidad rememorativo-consecratoria. Isidoro de Sevilla la dividió en dos partes, el prefacio *(oratio quinta)* y el canon consecratorio *(oratio sexta,* desde el *Te igitur* hasta el *Pater noster);* en esta división el canon seguía conservando la estructura de un acto orgánico, que tenía por objeto tanto hacer presente el cuerpo y la sangre del Señor como llenarlos del Espíritu para que produjeran un efecto plenamente salvífico en el que los recibe. Naturalmente, en esta estructura se destacaron de forma especial las palabras del Señor (así lo hicieron, por ejemplo, Ambrosio, Radberto y otros), aunque se dejaron durante largo tiempo formando parte del canon. Así, por ejemplo, la *Confessio* de 1079 atribuye la consagración de los elementos a la *sacra oratio* y a las palabras del Redentor *(verba Redemptoris).* Pero cuanto más avanza en la época siguiente la cristologización de

[181] J. J. Megivern, *op. cit.,* 107.

[182] En un principio se emplean también otros términos, como *connexio, coniunctio, unio* (Hugo de San Cher), *associatio, coniugatio* (Alejandro de Hales); cf. Megivern, *op. cit.,* 183ss-190.

[183] J. J. Megivern, *Concomitance,* 243.

[184] Sobre el proceso evolutivo de la historia de los dogmas, cf. J. R. Geiselmann, *Abendmahlslehre,* 86-156; J. Brinktrine, *Zur Lehre der mittelalterlichen Theologen über die Konsekrationsform:* ThGl 46 (1956) 188-207 y 260-275.

la eucaristía; cuanto más se circunscribe la *res sacramenti* propiamente dicha a la sustancia del cuerpo y sangre de Cristo y más directamente se deduce de esta sustancia y no del Espíritu Santo (Humberto) el efecto salvífico; cuanto más claramente (a partir de Anselmo de Canterbury) se distingue en el debate con los griegos entre elementos esenciales y no esenciales en los sacramentos, y cuanto más claramente se traslada la consagración a un único instante [185], tanto más terminantemente se destacan las palabras del Señor como el principio de la presencialización. Después se caracterizan dichas palabras expresamente como la *forma consecrationis* [186]. Pedro de Poitiers las considera, finalmente, como la única fórmula de consagración que incluso sin la compañía de las restantes oraciones del canon, es decir, sin epiclesis, desarrolla toda su eficacia. Con ello se descarta todo otro principio de consagración, por ejemplo, la *consecratio per contactum* [187], y se rompe, al mismo tiempo, la estructura orgánica del canon [188]. Por el año 1180, «las palabras de la institución estaban consideradas como fórmula esencial, única y exclusiva de consagración» [189].

La presencia del cuerpo de Cristo *per modum substantiae* tenía que suscitar también la cuestión del modo de *hacerse* presente. ¿Cómo había que entender la «transustanciación»? ¿Qué ocurre con las sustancias naturales del pan y el vino? La primera Escolástica trató de dar a estas preguntas respuestas muy concretas. Pedro Lombardo nos ofrece breves referencias sobre las mismas [190]. Podemos caracterizarlas con unas cuantas palabras que nos sirvan de guía: transformación, consustanciación, anihilación, positiva *transustanciación* (transustanciación en sentido estricto).

a) Una primera teoría dice que las sustancias del pan y vino se resuelven en la materia preyacente («in praeiacentem materiam resolvi», *ibid.*, c. 2). Esta se convertiría después —así hay que completar esta teoría— en el cuerpo de Cristo, recibiría la forma de éste. La materia es, por tanto, lo común entre el punto de partida y el punto de llegada. La mutación consiste en que la materia preyacente, permaneciendo la misma, recibe una nueva forma. Esta «teoría de la transformación» es defendida en la primera Escolástica únicamente por Guillermo de St. Thierry († 1149), quien compara la mutación del pan en el cuerpo de Cristo con la suerte de una gota de vino vertida en el océano, que es reabsorbida (PL 180, 350s). Hasta después de Tomás esta solución no consigue más partidarios.

b) La teoría de la consustanciación se adhiere a la idea de una conservación total de las sustancias del pan y el vino. Defiende una impanación del Logos y la coexistencia del cuerpo y sangre de Jesús con las sustancias del pan y el vino, que no desaparecen. En la primera Escolástica sólo es defendida por algunos autores anónimos (cf. PL 149, 1430, 1492), mas por ningún autor conocido [191]; varios la toleran, pero la mayoría la rechaza, por ejemplo, Pedro Lombardo, Hugo de San Víctor (*De Sacr.* II, 8, 9), Pedro de Capua, etc.; la combaten decididamente los teólogos de la alta Escolástica (especialmente Guillermo de Auxerre y Alejandro de

[185] Hugo de Langres, Juan Fecamp, Bruno de Asti; Hildeberto de Tours y Esteban de Autún ven en la *levatio* el momento de la consagración; cf. Geiselmann, *op. cit.*, 119s.

[186] Ivo de Chartres, *Summa Sententiarum,* Escuela de Anselmo de Laón, *Sententiae Divinitatis;* cf. Geiselmann, *op. cit.*, 121ss.

[187] La teoría de que la mezcla de un elemento consagrado con otro no consagrado produce la mutación de éste surge con la *Missa Praesanctificatorum* (Viernes Santo) y aparece en Amalario de Metz, el pseudo Alcuino, Bernoldo de Constanza, Ruperto de Deutz y algunos comentadores del Decreto de Graciano, como Esteban de Tournai, Juan Faventín, Rufino, etc.; cf., a este respecto, Geiselmann, *op. cit.*, 152ss.

[188] Geiselmann, *ibid.*, 131.

[189] Geiselmann, *ibid.*, 255.

[190] *IV Sent.*, d. 11, c. 1.2 (ed. Quaracchi, 802s).

[191] Se atribuye a los amalricanos, como reproche contra Ruperto de Deutz; este reproche es rechazado por G. Gerberon (PL 167, 23-194) y recientemente por R. Haacke en RThAM 32 (1965) 20-42.

Hales). Alberto Magno y Buenaventura la consideraron contraria a la revelación; Tomás *(S. Th.* III, q. 75, a. 2) y Ricardo de Mediavilla la tuvieron por herética. Pero después de éste recibe nuevo impulso. En efecto, para Juan Duns Escoto [192] no es contraria a la Escritura y, supuesta la omnipotencia divina, es filosóficamente admisible, aunque hay que rechazarla como no real a causa de la decisión de la Iglesia dirigida por el Espíritu Santo. Así piensan también después los nominalistas.

c) En contraposición a esta teoría, otros escolásticos explican la transustanciación diciendo que las sustancias de los elementos perecen, se aniquilan, son extinguidas por la sustancia del cuerpo y la sangre de Jesús. Esta teoría de la aniquilación encuentra en el siglo XII y a principios del XIII numerosos partidarios [193], aunque también es cierto que encontró muy pronto dura oposición [194], que arreciaría todavía más después del año 1200. Los teólogos de la alta Escolástica [195] no la rechazan como herética, pero sí como teológicamente falsa; según Tomás *(S. Th.* III, q. 75, a. 3), la aniquilación se opone al concepto de mutación, la cual expresa comunidad de ambos términos en la naturaleza del ser *(ibid.,* ad 3). Según Duns Escoto, la cesación de la sustancia de los elementos, considerada en sí misma, sería aniquilación; ahora bien, la mutación no es aniquilación, pues sólo cesa el ser sustancial del pan (como ser del pan: *simpliciter esse «eius»),* mas no el ser sustancial en general *(esse simpliciter)* y aparece a continuación el ser aquí *(hic esse)* del cuerpo de Cristo [196]. Por el contrario, en el nominalismo encuentra la aniquilación una favorable acogida. Guillermo de Ockham sólo puede imaginarse la transustanciación, que defiende únicamente en virtud de la prescripción de la Iglesia, como destrucción de una sustancia y sucesión de otra [197], pues de lo contrario se añadiría siempre nueva sustancia al cuerpo de Cristo. También para Gabriel Biel es la transustanciación un cesar de la sustancia del pan y, en esa medida, aniquilación, pero no una aniquilación en tanto que sigue una entidad positiva [198].

d) La aniquilación de sustancias parece que no es conforme a la naturaleza divina. Por eso una cuarta explicación afirma que, en realidad, la mutación eucarística no es un acto negativo de Dios, sino absolutamente positivo; concretamente, un acto en virtud del cual se produce el tránsito de ser a un ser preexistente, su meta, no la nada, al contrario, un *esse melius,* como hace notar Hugo de San Víctor *(De Sacr.* II, 8, 9). Por tanto, la mutación eucarística no es solamente un

[192] *In IV Sent.,* d. 11, q. 3, n. 9.14.15 (ed. Vivès, 17, 357.375s).

[193] Según Jorissen (26-55), hay que mencionar los siguientes nombres: (probablemente, Pedro Abelardo) Rolando Bandinelli, el Maestro Udo, la *Glossa ordinaria* al Decreto de Graciano, Huguccio, la Escuela de Pedro Cantor, Roberto de Courçon, Gaufried de Poitiers, la *Erlangener Quaestionensammlung (Cod. lat.,* 260), Guillermo de Auvergne (en forma de teoría de la sucesión) y Rolando de Cremona.

[194] La aniquilación la rechazan casi todos los autores que defienden la mutación positiva de la sustancia; sus nombres figuran *infra,* nota 199, p. 238; sólo Inocencio III y la suma *Ne transgrediaris* no la rechazan de forma expresa.

[195] Alberto Magno considera la teoría de la aniquilación en sí misma como la más verdadera, pero no la sigue porque es rechazada por los *sancti (In IV Sent.,* d. 11, a. 7: Borgnet, 29, 285). Posteriormente, en *De corpore Domini,* d. 3, tr. III, c. 1, 8 (Borgnet, 38, 312), la rechaza también él decididamente.

[196] *Ox.* IV, d. 11, q. 4, n. 15 (ed. Vivès, 17, 376); ofrece una posición algo distinta E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham* (Wiesbaden 1956) 162.

[197] *In IV Sent.,* q. 6L.

[198] *Canonis Missae expositio,* lect. 41f, 98c-d; es similar el pasaje de *In IV Sent.,* d. 11, q. 1, a. 3 dub. 6N, citado por R. Damerau, *Die Abendmahlslehre des Nominalismus insbesondere des Gabriel Biel* (Giessen 1965) 210.

cambio de sustancia o transustanciación en sentido amplio, sino verdadera *mutación* sustancial, es decir, transustanciación en sentido estricto, que implica un nexo interno entre el término *a quo* y el término *ad quem;* no es una mera sucesión por sustitución, sino una sucesión por conversión de una sustancia en otra, realizada, evidentemente, sólo por la omnipotencia divina; se trata sencillamente de la elevación de la sustancia de los elementos hasta convertirla en sustancia del cuerpo y sangre de Cristo.

Esta teoría de la transustanciación positiva encuentra en el siglo XIII cada vez más partidarios; la siguen también los grandes pensadores de la alta Escolástica, como Alejandro de Hales, Alberto, Buenaventura y, en especial, Tomás [199]. Solamente ella satisface las exigencias de la mutación eucarística. Frente a las mutaciones naturales, ésta presenta un carácter particular y singular, que el Aquinate atribuye a los siguientes hechos: aquí sufre mutación toda la sustancia, no sólo la forma, y se convierte en una sustancia preexistente; no existe un sujeto común para el término de partida y el término de llegada; y, después de la consagración, los accidentes de los elementos permanecen sin su sujeto natural de inhesión *(S. Th.* III, q. 75, a. 4 y 8). Concretamente, lo que el Aquinate quiere decir es que la materia del pan se convierte en la del cuerpo de Jesús, y la forma del pan en la forma del cuerpo, lo que en la antropología aquinatense equivale a decir: en el alma de Cristo, pero en el alma en tanto que da el *esse corporeum,* no en tanto que da el *esse animatum* (q. 75, a. 6 ad 2). Aquí tomará pie más tarde la crítica de los nominalistas.

De la presencia de Cristo *secundum modum substantiae* deduce Tomás interesantes conclusiones. El cuerpo de Cristo está por principio presente con todas las propiedades que le pertenecen intrínsecamente *(intrinseca accidentia),* incluida la extensión (q. 76, a. 1; a. 4; a. 5 ad 3) *vi realis concomitantiae.* Pero no está allí bajo la forma de extensión local, sino sencillamente *per modum substantiae* (q. 76, a. 3), es decir, todo en todo y en cada parte (q. 76, a. 4 ad 1). El cuerpo de Cristo tampoco está como en un lugar, ni *definitive* ni *circunscriptive,* puesto que la relación al lugar es una propiedad externa. Tampoco la sustancia del pan está de suyo *localiter* en éste, pero es portadora de su extensión, y por mediación de ésta se halla en un lugar, mientras que el cuerpo de Cristo sólo está presente por mediación de la sustancia y según el

[199] Entre los autores citados por Jorissen (25-64) destacan los siguientes: Roberto de Melún, el *Comentario del pseudo Poitiers,* el *Comentario de Bamberg (Cod. Patr.* 128) y el *Comentario de Munich* (Clm 22, 288), Simón de Tournai, Radulfo Ardens, el Maestro Martín, Inocencio III (Lotario de Segni), la suma *Ne transgrediaris* de Gerardo de Novara, Esteban Langton, Guido de Orchelles, Guillermo de Auxerre, Hugo de San Cher, Herberto de Auxerre, Juan de Treviso, el libro abreviado de sentencias *Filia magistri,* el comentario a las sentencias *Par. Nat. lat.,* 3032, Ricardo Fitsacre, Alejandro de Hales, Ricardo de Melitona, *Lectura super quartum Sententiarum,* Alberto Magno en su obra tardía *De corpore Domini,* Tomás y Buenaventura.

modo de la sustancia; por tanto, no localmente (q. 76, a. 5). En rigor hay que decir, pues, que Cristo está en el sacramento de forma inmovible y que no es movido en él más que indirectamente y *per accidens* en relación con las especies. El ser de Cristo en el sacramento no es lo mismo que su *esse secundum se,* sino cierta relación *(habitudo)* entre él y el sacramento. Si cesan las especies, cesa también la relación con ellas y, por consiguiente, la presencia de Cristo en el sacramento (q. 76, a. 6).

Aclarar la transustanciación como proceso y como resultado es *la* gran tarea y *el* gran mérito de la Escolástica. La idea básica que pasaría a la posteridad sería la de la identidad sustancial de los dones consagrados con la persona física de Jesús, es decir, el *hecho* de la presencia real y de la mutación sustancial; con ella está unida la intuición de que hay en los elementos una dimensión profunda que solamente está abierta a la acción creadora de Dios. Cuando algunos autores, con Tomás y Buenaventura, presentan la mutación sustancial como verdad implícitamente revelada y como artículo de fe [200] se refieren simplemente al hecho de la mutación sustancial. Por el contrario, respecto del modo de la presencialización (por tanto, de la explicación metafísica del fenómeno) no se impone en la misma medida la obligación de creer. Pedro de Capua declara dicho modo expresamente libre [201]. Tomás de Aquino rechaza, ciertamente, la consustanciación como herética *(St. Th.* III, q. 75, a. 2c), pero para la explicación positiva del fenómeno de la mutación no invoca la fe, sino la razón (q. 75, a. 3). Los teólogos siguientes juzgan la consustanciación todavía con mayor benignidad.

La explicación ontológica de la presencia real que nos ha facilitado la Escolástica se nos antoja hoy muy condicionada por el tiempo y un tanto unilateral. Pero no se debe olvidar que ha contribuido poderosamente a asegurar la fe en la presencia real. La alta Escolástica —en contraposición con el nominalismo siguiente— no se perdió en argumentaciones de orden filosófico-natural, sino que salvaguardó las grandes implicaciones histórico-salvíficas y soteriológicas del sacramento. Prueba de ello es el hecho ya mencionado de que se considerara como *res sacramenti* la incorporación de los comulgantes a la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo. Ruperto de Deutz, por ejemplo, notable representante de la teología monástica, destaca de forma impresionante las perspectivas histórico-salvíficas. Para él, la eucaristía es la réplica y la reparación de la catástrofe original, de la acción pecaminosa de comer el fruto prohibido del paraíso, con la que Adán quiso llegar a ser como Dios [202].

[200] Jorissen (12-24) menciona como representantes claros de esta concepción a Alano de Lila, Balduino de Ford, la *Summa de paenitentia iniungenda,* y como menos claros a Esteban de Tournai, Pedro Manducator, Prepositino, la *Summa contra haereticos,* Garnier de Rochefort. Respecto de Tomás, cf. *S. Th.* III, q. 75, a. 2c, e *In IV Sent.,* d. 10, d. 8, q. 2, a. 1; Buenaventura, *In IV Sent.,* d. 11, p. 1a. un., q. 1, f. 1 (ed. Quaracchi IV, 241a) (cf. Jorissen, *op. cit.,* 50ss).

[201] Texto de su suma (Munich, Clm 14508) citado por Jorissen, *ibíd.,* 24.

[202] *Dial.* III (PL 17, 595ss).

Frente a la comida de muerte de entonces pone Dios ahora el pan de vida que realmente diviniza [203]. Cristo extiende su carne, que hasta su muerte le pertenece solamente a él, a la Iglesia, y lleva así los hombres a Dios [204].

Si para Ruperto es la eucaristía la gran reparación divina del orden trastocado del mundo, para Alberto Magno [205], con una visión más individualista de la salvación, es ella la que da sentido a la vida entera [206], porque es consecución del bien supremo y pregustación de la bienaventuranza [207]. Produce nuestro acceso al Padre por el Hijo [208], y puede hacerlo porque es *descensus* del Logos, quien produce la transustanciación del pan en el cuerpo de Cristo, incorpora a sí a los que lo reciben y los levanta hasta sí [209]. Esta perspectiva del *descensus-ascensus,* de orientación neoplatónica, la descubre ya Alberto en el nombre *missa,* entendido como sustantivo, y que él interpreta como *missio* de la hostia, del Padre a nosotros y de nosotros al Padre [210]. Pero esta concepción declaradamente histórico-salvífica de la *missa* no procede primariamente de Alberto, sino de la tradición, que toma forma concreta con Hugo de San Víctor y el papa Inocencio III [211] y resuena posteriormente en Tomás *(S. Th.* III, q. 83, a. 4 ad 9).

La concepción fundamentalmente histórico-salvífica aparece también en el acentuado carácter sacrificial de la eucaristía, la cual era para los teólogos de la Edad Media una vivencia (dramática) de la vida y pasión de Cristo. Esta fe servía de base también y precisamente a la «alegoría rememorativa de la misa», que había alcanzado gran difusión. La parte de la misa que precede al canon se interpretaba generalmente en relación con la vida escondida y la predicación pública de Jesús; el canon se refería a la pasión, y los ritos que siguen a la fracción, a la resurrección y ascensión. El papa Inocencio III corrobora esta tradición; tampoco Tomás puede sustraerse a ella (cf. *S. Th.* III, q. 83, a. 1, 3 y 5), y su contemporáneo Guillermo Durando la resumió en su *Rationale divinorum officiorum.* Las protestas contra ella por parte de Floro de Lyon y Alberto Magno no obtuvieron ningún resultado. Pero la idea funda-

[203] *In Cant.* IV (PL 168, 905ss).

[204] *Div. Off.* II, 11 (PL 170, 43). Cf. otros testimonios en W. Kahles, *Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz* (Münster 1960) 67-84 y 232.

[205] *De Mysterio Missae* (ed. Borgnet, 38); *De corpore Domini* (ed. Borgnet, 38); *In IV Sent.,* d. 8-13 (ed. Borgnet, 29, 173-399). Sobre este particular, cf. A. Kolping, *Eucharistia als Bona gratia:* BGPhThMA Supl. IV (Münster 1952) 249-278.

[206] *De Myst. Missae,* tr. III, c. 1, 1 (ed. Borgnet, 75).

[207] *Ibid.,* pról. 8 (ed. Borgnet, 5).

[208] *Ibid.,* III, 13, 2 (ed. Borgnet, 124).

[209] *De corp. Dom.,* d. 3, tr. IV, c. 3 (ed. Borgnet, 325); d. IV, c. 2 (ed. Borgnet, 332).

[210] *De Myst. Missae* III, 23, 3 (ed. Borgnet, 165); *De corp. Dom.,* d. 6, tr. I, c. 2, 4 (ed. Borgnet, 358).

[211] Hugo, *De Sacr.* II, 8, 14 (PL 176, 472AB); Inocencio, *De sacri altaris mysterio* 6, 12 (PL 217, 913B).

mental de esta orientación es la *anámnesis;* la *alegoresis* no es más que un método en boga entonces para darle forma. Alberto prefiere mantenerse fiel a la letra de los textos de la misa; también él acentúa con gran énfasis el carácter sacrificial del acontecimiento eucarístico. La oblación sacramental de los dones es para él una representación de la oblación cruenta de Jesús en la cruz [212]. Pero la acción del sacerdote es también *inmolatio,* y esta palabra conserva asimismo la relación a la muerte sacrificial de Jesús, pues *inmolatio* es la *oblatio occisi ad cultum Dei* [213]. Esta oblación cultual de una víctima sacrificada no sólo expresa la representación, sino también ofrecimiento y participación en el dolor y, a la vez, autoaplicación de la acción sacrificial de Cristo. Ritualmente, la *oblatio* encuentra su expresión en toda la acción eucarística, desde el ofertorio a la comunión; se condensa y se aclara en el ofertorio, pero no cesa con éste, sino que se extiende a lo largo de todo el canon, como muestra el *memores offerimus* después de la consagración [214]. Tomás avanza un paso más y desemboca en una síntesis de gran estilo. No hace del aspecto sacrificial tema expreso de una cuestión, sino que lo convierte en principio estructural de todo el tratado de la eucaristía. La misa es representación y participación de la pasión de Cristo (*S. Th.* III, q. 83, a. 1 y 2), pero es también en sí misma sacrificio en tanto que es ofrecida (q. 79, a. 5c; q. 83, a. 4c). A la pasión aluden no sólo numerosos detalles rituales, especialmente los signos de la cruz (q. 83, a. 5 ad 3-9), sino sobre todo la consagración y toda la estructura óntica del sacramento. Puesto que *vi sacramenti* las sustancias del cuerpo y la sangre siempre están presentes, separadas la una de la otra, así se presencializa, se fija y se vincula en el ser de los dones la separación de ambas realidades acontecida en la muerte de Jesús [215]. Por eso Tomás traslada el acto decisivo de la oblación a la consagración (q. 82, a. 10). En la teología de la baja Edad Media, por el contrario, se desatiende en gran manera el aspecto sacrificial de la misa y, en cambio, se presta una atención especial a las cuestiones filosófico-naturales en torno a la eucaristía.

8. *Baja Edad Media*

Tomás representa la cima indiscutible, pero no el punto final de la doctrina escolástica sobre la eucaristía. La época siguiente a él mantiene unánimemente la fe en el hecho de la presencia real. Pero en la explicación ontológica del mismo algunos teólogos no siguen los caminos de Tomás. Continúa debatiéndose igualmente la esencia de la transustanciación. Juan Duns Escoto saca a luz nuevos aspectos. Si para Tomás es la transustanciación el cambio o paso *directo* de la sustancia del

[212] *De corp. Dom.,* d. 6, tr. II, 4, 4 (ed. Borgnet, 408). Sobre la *oblatio,* cf. el resumen de A. Kolping, *op. cit.,* 265ss.
[213] *In IV Sent.,* d. 13F, a. 23 (ed. Borgnet, 29, 371).
[214] *De corp. Dom.,* d. 6, tr. II, 4, 4 (ed. Borgnet, 408).
[215] *S. Th.* III, q. 74, a. 1; q. 76, a. 2; q. 78, a. 3; *In IV Sent.,* d. 11, q. 2, a. 1, q. 1, 1.2.

pan a la sustancia del cuerpo o el resultado directo de la última desde la primera —para lo cual se emplea un término poco feliz, *productio*—, no lo es en sentido propio y estricto para Duns Escoto, quien no ve una conexión tan estrecha entre los dos términos. Situado en una perspectiva cristocéntrica, Escoto parte de la idea de que el cuerpo de Cristo preexiste en el cielo. Este cuerpo no recibiría en el sacramento del altar un nuevo *esse simpliciter,* sino un nuevo *esse hic,* que sustituiría el ser aquí de la sustancia del pan y sucedería a ésta [216]. Por eso Escoto caracteriza la transustanciación con el atributo de *adductiva* —aunque la *adductio* no debe entenderse en sentido local—, y afirma que consiste esencialmente en una *successio substantiarum.* Pero ¿qué ocurre con la sustancia del pan? Duns Escoto rechaza expresamente la aniquilación porque el término final de la mutación no es la nada, sino algo positivo, el cuerpo de Cristo. En el fondo, al rechazar la aniquilación y la mutación directa del pan, no da ninguna respuesta a esta pregunta. Hacen suya la idea del *esse hic* y de la *successio* los nominalistas [217], como Guillermo de Ockham, Pedro de Aylli y Gabriel Biel [218]. En consecuencia, se le atribuye al cuerpo eucarístico de Cristo lugar como hace con toda naturalidad la liturgia, cosa que Tomás, en cambio, quiere realmente evitar. El ser aquí del cuerpo celestial dice en sí una relación a los elementos consagrados. Por lo demás, el Aquinate ha usado ya de forma incidental la categoría «relación» y ha explicado el sacramento eucarístico como *habitudo Christi* a las especies (*S. Th.* III, q. 76, a. 6c y ad 3). Este aspecto lo destacan claramente después Santiago de Metz y sobre todo Durando de San Porciano, quien habla formalmente de una presencia relacional del cuerpo de Cristo: el cuerpo celestial de Cristo recibe en la transustanciación por obra de Dios una nueva relación como sustancia (no como cantidad) con las especies sacramentales, de manera que está realmente presente con su sustancia (no con su cantidad) bajo las mismas. La cantidad imposibilitaría la presencia del cuerpo [219]. Frente a estas tendencias, Herveo Nadal defiende la doctrina del Aquinate [220].

A partir de Tomás, la doctrina de la eucaristía está dominada en general por el problema de la relación entre sustancia y cantidad [221]. Y precisamente en este punto es criticado y modificado el Aquinate. El había entendido la cantidad como un accidente absoluto añadido a la sustancia. En la mutación eucarística permanece la cantidad de los elementos con los demás accidentes; más aún, se convierte en

[216] *Ox.* IV, d. 11, q. 3, n. 123s (ed. Vivès, 17, 389). Sobre Duns Escoto, cf. H. J. Storff, *De natura transsubstantiationis iuxta I. Duns Scotum* (Florencia-Quaracchi 1936); A. Eickler, *Die Transsubstantiationslehre in der Schau des Duns Skotus:* ThGl 39 (1949) 138-145; E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie,* 160ss (bibliografía).

[217] Información bibliográfica: G. Buescher, *The Eucharistic Teaching of William of Ockham* (Washington 1950); E. Iserloh (cf. nota anterior); íd., *Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis z. 16. Jhdt.:* ZKTh 83 (1961) 44-79; R. Damerau, *Die Abendmahlslehre des Nominalismus insbesondere des Gabriel Biel* (Giessen 1963); H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation* I (Zurich 1965) 252-262; K. Plotnik, *Transsubstantiation in the Eucharistic Theology of Gent and Godfrey of Fontaines,* en *Wahrheit und Verkündigung* II (homenaje a M. Schmaus, Paderborn 1967) 1073-1086; íd., *Hervaeus Natalis OP and the Controversies over the Real Presence and Transsubstantiaton* (Paderborn 1970).

[218] Cf. los comentarios a *Sent. IV,* d. 11, c. 1, de Guillermo de Ockham, *In II-IV Sent. reportatio* (Lyon 1495); Pedro de Alliaco, *Quaestiones super libros sententiarum* (Estrasburgo 1490); Gabriel Biel, *Commentarium in IV libros sententiarum* (Tubinga 1501).

[219] *In IV Sent.,* d. 11, q. 1 (Lyon 1563), f. 274vb.

[220] K. Plotnik, *Hervaeus Natalis,* cf. índice.

[221] Por ejemplo, en la exposición de Iserloh sobre la doctrina de Ockham ocupa este problema 79 páginas (174-253). G. Biel, que acentúa en la eucaristía más el lado existencial, exhorta a proceder con moderación; sobre este particular, confróntese H. A. Oberman, *op. cit.,* 254.

principio de subsistencia de estos últimos después de la mutación de la sustancia. Pero la cantidad inadmisible del cuerpo celestial de Cristo se hace presente no *modo quantitativo (extensivo),* sino por concomitancia *(concomitanter)* y según el modo de la sustancia, es decir, de forma inextensa. Frente a esto, los nominalistas afirman que la sustancia es (ya) *en sí* cuantitativa y que la cantidad es, por tanto, un modo de ser inseparable de la sustancia; por esta razón, Ockham concibe la cantidad como un concepto connotativo de la sustancia [222]. Afirman asimismo que la sustancia y la cantidad, aunque se pueden distinguir lógicamente, en última instancia son realmente idénticas. Así, pues, en la eucaristía se hace presente el cuerpo de Cristo según su sustancia, pero sin extensión. ¿Cómo resuelve el nominalismo esta aporía? Ya Egidio Romano distingue en la cantidad una función interna, que es la que hace que la sustancia sea fundamentalmente cuantitativa, y una externa, que es la que le proporciona la extensión en el espacio. En la eucaristía, la cantidad sólo ejercería la primera función [223]. Hablan de *quantitas in se* y *quantitas extensa,* la cual implica separación de partes y extensión de las mismas en el espacio. El cuerpo eucarístico de Cristo sería (en cuanto sustancia) *quantum (in se),* pero no *quantum extensum.* Para aclarar esto, Ockham acude a una idea curiosa: se imagina la cantidad de la realidad sustancial «condensada» en un punto. De esta forma, la sustancia seguiría siendo fundamentalmente cuantitativa y seguiría circunscriptivamente presente en el espacio, pero desaparecería su extensión, la separación de sus partes [224]. No cabe duda de que estas argumentaciones son dignas de tener en cuenta. Sin embargo, suscita motivo de duda el hecho de que tales argumentaciones filosófico-naturales hayan acaparado toda la atención en la doctrina sobre la eucaristía y hayan hecho olvidar otros aspectos, como la idea de sacrificio y la de anámnesis.

También otras posiciones de la alta Escolástica serían criticadas y modificadas. Así, por ejemplo, la concepción de Tomás según la cual la transustanciación es un tránsito positivo de la sustancia del pan, que deja de estar presente, a la sustancia del cuerpo, se entiende como disimulada aniquilación que hay que evitar. Y contra la tesis de Tomás de que la forma del pan es convertida en el alma de Cristo se argumenta diciendo que una conversión de lo material en lo espiritual es imposible; pero luego se ven obligados a buscar el término *ad quem* en lo material. En efecto, Enrique de Gante († 1293), por ejemplo, enseña que la materia del pan se convierte en la del cuerpo y la forma del pan en la forma que presta el *esse corporeum* [225], distinta del alma espiritual de Cristo. El teólogo agustiniano Egidio Romano († 1316) estima que la materia del pan desposeída de su forma y determinada por la cantidad se convierte sólo en el cuerpo, entendido éste como parte material del hombre *(corpus pars),* y ello en virtud de la información por parte del alma de Cristo, que hace que la materia del pan y la del cuerpo sean una misma cosa [226]. Los teólogos siguientes se expresan todavía con más claridad. Para Godofredo de Fontaines *(ca.* 1290), la mutación eucarística presupone en ambos términos una *communicatio in materia,* y éste es el caso del pan y el cuerpo. Pero la materia del pan no se aniquilaría, sino que permanecería *aliquo modo non quidem in se, sed in alio,* permanecería bajo la nueva forma [227]. Esta línea la continúa Durando de San

[222] *In IV Sent.,* q. 4L ad 5 (según E. Iserloh, 195s); cf. G. Buescher, *op. cit.,* 67ss y 143.

[223] Egidio, *Theoremata de corp. Christi,* Theor. 6 (Venecia 1502), f. 91vb; textos en K. Plotnik, *Hervaeus Natalis,* 21.

[224] Cf. R. Damerau, *op. cit.,* 183; E. Iserloh, *op. cit.,* 190ss. La importancia de esta idea queda muy desdibujada en Iserloh. Si no me engaño, en ella se albergan las raíces del cálculo infinitesimal descubierto después por Nicolás de Cusa, Newton y Leibniz.

[225] *Quodl.* IX, q. 9 (ed. París 1518), f. 370v, citado por K. Plotnik, *Hervaeus Natalis,* 33.

[226] *Theoremata de corp. Christi,* Prop. 26-34; textos citados por K. Plotnik, 27ss.

[227] *Quodl.* IX, q. 2, 11; textos en K. Plotnik, 38.

Porciano. También él parte de la *communicatio in materia* y explica la transustanciación diciendo que la materia del pan pierde su forma y es asumida por la forma del cuerpo de Cristo, como el alimento por la forma del que lo come. La mutación eucarística se distinguiría de las mutaciones naturales por el modo de realizarse, concretamente por su aparición instantánea, y no por razón de la sustancia [228]. Esta explicación no ofrece más que una transformación y una naturalización y racionalización del misterio. De estos presupuestos sacará después una consecuencia última y de gran alcance Juan Quidort de París: la teoría de la consustanciación, cuya defensa le hará perder en 1305 su cátedra en París. Para él, la eucaristía es un *festum de impanatione*. La sustancia del pan permanece bajo sus accidentes, pero no en su propio *suppositum*, sino más bien asumida en el (ser y el) *suppositum* de Cristo. Este recibe la *paneitas* por medio de su *corpus (caro) pars*, de manera que estas dos *corporeitates* pueden intercambiar sus *idiomata* y ser afirmadas la una de la otra (*panis est corpus Christi*, y al revés). Pero no existiría más que *un corpus caro*, y éste sería el *suppositum Christi*, que tiene la *corporeitas* [229]. En general, la consustanciación goza ahora de grandes simpatías. En oposición a Tomás y en unión con Duns Escoto [230], el nominalismo no la considera contraria a la Escritura y la juzga en sí misma posible; Ockham la tiene incluso por *rationabilior* [231], y Enrique de Langenstein, por más conforme con la Escritura [232]. A los ojos del nominalismo, la consustanciación es la teoría más conforme con el principio de economía, ya que ella no requiere la milagrosa permanencia de los accidentes sin sujeto: el número de milagros no debe multiplicarse sin necesidad y los fenómenos deben explicarse, siempre que sea posible, de forma natural. Sin embargo, los nominalistas permanecen fieles a la transustanciación a causa de la decisión tomada por la Iglesia en el Concilio IV de Letrán; así piensan, además de Ockham y Tomás de Estrasburgo, otros muchos [233]. Juan Wycleff es en este punto más radical. Dice que los dones consagrados permanecen en su estado natural y contienen *concomitanter* y *sacramentaliter* el cuerpo y la sangre de Cristo, los cuales han de recibirse *spiritualiter*. El Concilio de Constanza condenó como doctrinas erróneas de Wycleff el *remanentismus* [234], la negación de la permanencia de los accidentes sin sujeto y la negación de la presencia real (DS 1151ss).

Un juicio general sobre la doctrina eucarística de la baja Escolástica puede decir con toda razón que son insuficientes y se prestan a crítica no sólo sus afirmaciones concretas, sino también y principalmente su actitud general: el interés de la teología se limita a la presencia real y a la transustanciación, y lo que aún es peor, en estas realidades sólo se considera el aspecto filosófico natural. La significción histórico-salvífica y religiosa de la eucaristía queda relegada a segundo plano. El carácter sacrificial de la misa no desempeña aquí ningún papel digno de mención, cuando no se silencia por completo [235]. En la teología se convirtió la eucaristía en un campo de especulaciones metafísicas, y en la praxis estaba desnaturalizada. No se

[228] *In IV Sent.*, d. 11, q. 2; textos en Plotnik, 53-57. Durando tiene un precursor en un discípulo anónimo de Santiago de Metz: el autor del *Ms. Vat. lat.*, 122, y un partidario de las mismas ideas en un comentador anónimo procedente de la escuela de Santiago de Metz: el autor del *Ms. Vat. lat.*, 985.

[229] Textos de la *Determinatio*, en K. Plotnik, 57-59.

[230] *In IV Sent.*, d. 11, q. 3, n. 9.13-15 (ed. Vivès, 17, 357, 372-375).

[231] *In IV Sent.*, q. 6C-E.

[232] Textos en R. Damerau, 41, nota 27.

[233] Así Marsilio Inghense (R. Damerau, 57s), Pedro de Ailly (*ibíd.*, 62), Enrique de Hessen (*ibíd.*, 68s), Nicolás de Dinkelsbühl (*ibíd.*, 89), Gabriel Biel (*ibíd.*, 205s), Juan Wesel.

[234] Es totalmente injusto acusar a Hus de *remanentismus*.

[235] Por ejemplo, el mismo Biel estudia detenidamente la cantidad, la cualidad y la espacialidad de la hostia; en cambio, sólo menciona brevemente el carácter sacrificial, que él pone en una «quaedam imago passionis Christi repraesentativa» (*Lect.* 85F, en R. Damerau, 225, n. 184).

llegó a una síntesis teológica y, como es natural, se abrió paso la impresión de que la doctrina de la Iglesia era realmente irracional y que sólo se mantenía por represión. Así quedaba preparado el terreno para la Reforma.

9. *Los Reformadores*

La eucaristía, que incluso en la exteriorizada práctica de la baja Edad Media constituía el corazón de la Iglesia y el punto de intersección de su dogma, se convertiría con la Reforma en objeto de enconada controversia. No era únicamente la trivializada práctica de la misa, sino la misma idea católica de la misa como sacrificio la que suscitaba la ira de los reformadores, que defendían denodadamente el principio de la *sola gratia*. Considerar el sacramento del altar como sacrificio ofrecido por la Iglesia significa, según Lutero, convertir un don y el testamento de Dios en una «obra buena» de los cristianos, en una obra humana. Lo mismo que Lutero, también Zuinglio y Calvino rechazan decididamente el carácter sacrificial de la misa y, consecuentemente, el canon romano y en especial la misa privada y la aplicación de la misma por los vivos y difuntos. En cambio, no fueron capaces de ponerse de acuerdo los reformadores [236] sobre el contenido positivo de los dones eucarísticos; más aún, puede decirse incluso que fue en esta diferencia donde fracasó la unidad de la Reforma. Todos defienden el cáliz de los laicos. Con este cáliz pone de manifiesto la Reforma no sólo su fidelidad a la institución de Jesús, sino también el sacerdocio de todos los bautizados y la supresión de la estructura jerárquica de la Iglesia. El cáliz de los laicos se convirtió así en signo de la nueva concepción de la Iglesia y a la vez en un problema de alta carga emocional.

Ulrico Zuinglio [237] establece como punto de partida de su teología la inmediatez del hombre a Dios. Cristo está presente en la palabra, y el Espíritu Santo causa directamente la fe. Según este sistema, los sacramentos no proporcionan la gracia, son signos (obligatorios) de la fe de la comunidad. La «cena» es positivamente «rememoración» y pública acción de gracias por el sacrificio único de Jesús, el cual es irrepetible y excluye de la eucaristía todo carácter sacrificial. El cuerpo de Jesús está localizado, después de la ascensión, en el cielo y, por tanto, no puede estar realmente en el pan aquí en la tierra [238]. Según Jn 6,63, el cuerpo

[236] Sobre la controversia de los reformadores en torno a la eucaristía, cf. W. Köhler, *Zwingli und Luther* I (Leipzig 1924), II (Gütersloh 1953); E. Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jahrhundert* (Gütersloh 1940); H. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin* (Gütersloh ²1954); W. H. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519-1530)* (Neukirchen 1968).

[237] Sobre Zuinglio, cf., además de Köhler, C. Gestrich, *Zwingli als Theologe* (Zurich 1967) 137ss.

[238] *Subsidium sive coronis de eucharistia* (CR 91, 467.477).

no sería alimento apropiado del alma [239]. El pan no es el cuerpo de Jesús, sino que lo significa solamente. El «es» de las palabras de la institución ha de entenderse en sentido metafórico. El *Christus totus* se hace (inmediatamente) presente en el alma por la fe: *edere corpus* significa para Zuinglio *credere corpus caesum* [240]. Como Zuinglio piensan también Ecolampadio, Bucero y Carlostadio.

Martín Lutero [241] considera la eucaristía como *summa et compendium Euangelii* [242]; su contenido esencial sería la presencia corporal de Cristo *pro nobis,* entendida como continuación de su encarnación. Primeramente admite sin dificultad la presencia real del cuerpo de Cristo y la valora sólo como medio de remisión de los pecados, la cual es para él el verdadero don de la eucaristía. Más tarde, sin embargo, en lucha contra el fanatismo desde 1526, pone la presencia real como lo propio del sacramento en el centro. Ella tiene su fundamento inconmovible en la palabra de Dios, en la Escritura, cuyo «es» se ha de entender, según él, como identificación real [243]. Los términos bíblicos «cuerpo» (carne) y «sangre» los interpreta (según es habitual) como «partes» de Cristo [244]. Avanza hasta el *Christus totus* mediante la teoría de la ubicuidad: el cuerpo glorificado de Cristo está inseparablemente unido con la divinidad y participa de su omnipresencia en virtud de la comunicación de idiomas entre las dos naturalezas [245]. En el sacramento del altar Cristo une su corporeidad al pan y al vino y hace así perceptible, cierta y saludable *para nosotros* la omnipresencia de la misma [246]. Se aparta de la doctrina católica de la concomitancia porque aquélla tuvo que contribuir entre tanto a justificar la práctica de la comunión bajo una sola especie. Se distancia asimismo de la doctrina de la transustanciación [247]; de ordinario le con-

[239] *Amica exegesis, id est: expositio eucharistiae negocii ad Martinum Lutherum* (CR 92, 673).

[240] *Subsidium* (CR 91, 467).

[241] Presenta una lista de las numerosas manifestaciones de Lutero sobre la eucaristía H. Peters, *Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl* (Berlín ²1966) 207ss. Otras obras importantes en la bibliografía son las siguientes: H. Wenschkewitz (ed.), *Lutherische Abendmahlslehre heute* (Gotinga 1960); J. Diestelmann, *Konsekration, Luthers Abendmahlsglaube in dogmatisch-liturgischer Sicht* (Berlín 1960); H. B. Meyer, *Luther und die Messe* (Paderborn 1965); L. Hausammann, *Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation* (Hom. a E. Bizer, Neukirchen 1969) 157-173; C. Fr. Wislöff, *Abendmahl und Messe. Die Kritik Luthers am Messopfer* (Berlín 1969).

[242] *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium* (1520) (WA 6, 525).

[243] *Ein Brief an die Christen zu Strassburg wider den Schwärmergeist* (1524) (WA 15, 394); *Dass diese Worte Christi «Das ist mein Leib» noch fest stehen* (1527) (WA 23, 157); *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1544) (WA 54, 156s).

[244] *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528) (WA 26, 282s).

[245] *Dass diese Worte Christi...* (WA 23, 133); *Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis,* en *Predigten* (1538-1540) (WA 47, 76s).

[246] *Dass diese Worte Christi...* (WA 23, 151).

[247] *Contra Henricum Regem Angliae* (1522) (WA 10/11, 208).

cede valor de opinión teológica privada, pero no de dogma [248]. Lutero hubiera querido evitar el problema de la constitución ontológica de los dones eucarísticos, pero no puede obviarlo por completo. Su pensamiento sigue la línea de la doctrina de la consustanciación entonces en vigor. En todo caso, el pan y el vino conservan su existencia. Pero se hacen con el cuerpo y la sangre una unidad sacramental, se hacen un pan de carne y un vino de sangre y un mismo ser sacramental [249]. Lutero compara esta *unio sacramentalis,* que es esencial, con la unión cristológica, en la que las naturalezas no sufren mutación [250]. Forma parte también de este contexto la famosa fórmula «en el pan, con el pan, bajo el pan» [251]. La *Solida Declaratio* VII, 35 explica dicha fórmula en el sentido de consustanciación, mientras que Lutero no emplea nunca esta palabra. Algunos investigadores más recientes interpretan esto no como incapacidad especulativa de Lutero, sino como una cautela en este problema [252]. Tampoco está muy interesado en el análisis ontológico de la presencia real, y la razón es que para él el sacramento es esencialmente *actio* y *usus,* la realización práctica del «tomad y comed». La promesa de Cristo sería la garantía del *usus.* Por eso se deben evitar la conservación y la adoración de las hostias. La duración de la presencia real se extiende desde el *usus* de pronunciar las palabras sacramentales hasta la *sumptio* o la consumición de las partículas sobrantes [253]. Lutero niega rotundamente el carácter sacrificial de la misa. Según él, éste tergiversaría el carácter fundamental y el sentido de la institución, falsearía el don de Dios a los hombres convirtiéndolo en una obra humana en favor de Dios [254]. Por eso todos los reformadores consideran la misa como blasfemia y menoscabo del sacrificio de la cruz. Sería a lo sumo un sacrificio de alabanza, porque además de recepción de un don es memoria [255].

Juan Calvino [256] se esfuerza en tender un puente entre Lutero y

[248] *De capt. bab.* (WA 6, 508); *Vom Abendmahl Christi* (WA 26, 461s).
[249] *Vom Abendmahl Christi* (WA 26, 445).
[250] *Ibíd.* (WA 26, 440).
[251] *Ibíd.* (WA 26, 447). «En el pan», frecuentemente; «en» y «bajo pan»: *Vom Abendmahl Christi* (WA 26, 264s); *Grosser Katechismus* (WA 30/I, 223).
[252] J. Grünewald y U. Asendorf, en *Lutherische Abendmahlslehre heute,* 21 y 25; A. Peters, *Realpräsenz,* 97s; L. Hausammann, *Realpräsenz,* 168.
[253] *Brief Nr. 3894* (WA Br., 10, 348); *Sol. Decl.* VII, 86 (BSLK 1001).
[254] *De capt. bab.* (WA 6, 520).
[255] *Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi* (1530) (WA 30/II, 614).
[256] Son testimonios fundamentales sobre la eucaristía la *Confessio Fidei de Eucharistia* (1537) (OS 1, 435 = CR 37, 711), el *Petit Traicté de la Saincte Cene* (1541) (CR 33, 429-460), la *Institutio christiana* IV, 17 (OS 5, 342-417 = CR 30, 1002-1051) y la réplica a los artículos 5-9 de la Facultad Teológica de París (1544) (CR 35, 14s).

En la bibliografía sobre el tema destacamos, además de la obra de H. Grass (nota 236), las siguientes: W. Niesel, *Calvins Lehre vom Abendmahl* (Munich ²1935) y *Die Theologie Calvins* (Munich ²1957) 210-225; H. Gollwitzer, *Coena Domini* (Munich 1937); H. Chavannes, *La présence réelle chez St. Thomas et chez Calvin:* «Verbum Caro» 13 (1959) 151-170; W. F. Dankbaar, *Johannes Calvin*

Zuinglio. Siguiendo el camino de Agustín, no acepta una identidad sustancial, sino una analogía entre signo y verdad, y afirma una participación real del cuerpo y sangre de Cristo a través del sacramento. Este no es ningún «medio de gracia» [257], mas tampoco un signo vacío ni una mera señal, sino clara notificación de la actuación de Dios en el sacramento por medio del Espíritu Santo. Calvino habla aquí en sentido realista, como la Biblia, de la recepción del cuerpo y sangre de Cristo, que constituyen también para él el don eucarístico y significan el *totus Christus* en su muerte y resurrección [258]. Pero Calvino no entiende esta recepción en el sentido de comer oralmente a Cristo en y bajo los elementos: semejante tipo de presencia real le parece una *perversa superstitio* [259], un error extravagante [260]. El «es» de las palabras de institución hay que entenderlo únicamente en sentido figurado [261]. Desde el momento de la ascensión, y a causa de ella, el cuerpo de Cristo está únicamente en su lugar celeste; la multilocación lo destruiría [262]. Cristo «no se rebaja hasta el extremo de quedar encerrado en unos elementos perecederos» [263]. La participación en el cuerpo celeste de Cristo la produce el Espíritu Santo. El es el *vinculum communicationis,* el enlace entre el comulgante y Cristo; es como un canal por el que todo lo que Cristo es y tiene llega a nosotros [264]. Así, por el Espíritu somos arrebatados hasta Cristo y recibimos no la *caro Christi ipsa,* sino la vida que dimana de la sustancia de su carne [265]. Pero el efecto es como si Cristo estuviera presente con su cuerpo [266]. Sin embargo, esto es válido únicamente para los creyentes, los elegidos; no se da una *manducatio impiorum* [267]. Cuando se atribuye actualmente a Calvino la tesis de una «presencia real pneumática de Cristo en la eucaristía» debe tenerse presente la diferencia que existe entre su concepción y la concepción católica y luterana de la presencia real: según esta última, por presencia real no sólo se entiende la pre-

(Neukirchen 1959) 175ss; H Janssen, *Die Abendmahlslehre Johannes Calvins,* en Th. Sartory, *Die Eucharistie im Verstandnis der Konfessionen* (Recklinghausen) 1961) 204-220; M. Thurian, *La eucaristía* (Salamanca 1967) 254-255, P. Jakobs, *Pneumatische Realprasenz bei Calvin* «Rev d'Hist et de Phil Rel» 44 (1964) 389 401, K McDonell, *John Calvin, The Church and the Eucharist* (Princeton, N J 1967); J Gottschalk, *Die Gegenwart Christi im Abendmahl* (Essen 1966) 48-64 Cf también J Larriba, *Eclesiología y antropología en Calvino* (Ed Cristiandad, Madrid 1975) cap. III.

[257] *Consensus Tigurinus,* art 17 (CR 35, 740)

[258] *Inst* IV, 17, 11 (OS 5, 354 = CR 30, 1010)

[259] *Cons Tig,* art 21 (CR 35, 741).

[260] *Inst* IV, 17, 22 (OS 5, 372s = CR 30, 1021)

[261] *Ibid,* asimismo, *Const Tig,* art. 22 (CR 35, 741s).

[262] *Inst* IV, 17, 29 (OS 5, 384-387 = CR 30, 1028 1030)

[263] *Petit Traicté de la Saincte Cene* (CR 33, 460)

[264] *Inst* IV, 17, 12 (OS 5, 355s = CR 30, 1010s), *Inst* IV, 71, 22 33 (OS 5, 372s, 391-394 = CR 30, 1021 1033s)

[265] *Inst* IV, 17, 32 (OS 5, 391 = CR 30, 1032s)

[266] *Ibid,* 17, 18 (OS 5, 365 = CR 30, 1016s)

[267] *Ibid,* 17, 33 (OS 5, 391-394 = CR 30, 1033s).

sencia personal de Cristo producida por el Espíritu Santo, sino la presencia real de la sustancia del cuerpo y sangre de Cristo en y bajo los elementos.

10. *El Concilio de Trento*

La reacción católica [268] frente a las doctrinas de los reformadores dirigió su atención, en primer lugar, al sacrificio de la misa, y en segundo, a la presencia real (Eck). El camino estaba ya indicado por el reproche reformista de que la misa es una blasfemia y una depreciación de la cruz de Cristo. Frente a esto había que poner de manifiesto la unidad del sacrificio de la cruz y de la misa. Pero una vez más, la falta de una teología apropiada del sacrificio desvirtuó el intento. Es cierto que no había ninguna duda sobre el carácter sacrificial de la misa; pero determinar en qué consistía éste no resultaba tarea fácil. Se aludía, ciertamente, a la *commemoratio* de la muerte de Cristo, pero aquélla se entendía frecuentemente como asunto subjetivo de la conciencia. Por eso declaró Eck que la misa era conmemoración y además un sacrificio. Entre los teólogos anteriores a Trento destacan Kaspar Schatzgeyer [269] y el cardenal Cayetano. Sobre todo este último afirma con gran énfasis que la misa es idéntica al sacrificio de la cruz de Cristo, que no es repetición del mismo, sino continuación; no complemento, sino aplicación [270].

La gran respuesta, largamente esperada, de la Iglesia llegó con el Concilio de Trento, que desde el primer momento incluyó la eucaristía entre sus puntos principales. Fue una lástima que el Concilio tratara los diversos aspectos esenciales de la eucaristía de forma aislada y no unitaria. En primer lugar se ratificó la presencia real. Dos intentos independientes entre sí (1547, 1551) condujeron al mismo resultado objetivo, y su efecto último cristalizaría en la sesión XIII (a. 1551) en el Decreto sobre la eucaristía [271]. El trabajo previo al Concilio, de acuerdo con el

[268] Entre los primeros teólogos de la controversia mencionamos a Tomás Murner, Jerónimo Emser, Juan Eck, Juan Cochleo, Ambrosio Pelargo, Berthold Pürstinger de Chiemsee, Miguel Helding, Juan Gropper, Eberhard Billick, Jorge Witzel; no alemanes Girolamo de Monopoli, Juan Antonio Pantusa, Jodokus Chlichtovaeus, John Fisher. Bibliografía: N. M. Halmer, *Die Messopferlehre der vortrid Theologen* (Friburgo 1944); E Iserloh, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck* (Munster 1950) y *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahrzehnten der Auseinandersetzung mit Luther* (Munster 1952), F X Arnold, *Vorgeschichte und Einfluss des Trienter Messopferdekrets,* en *Die Messe in der Glaubensverkundigung* (Hom a J A Jungmann [Friburgo ²1953]) 114-161, J Mohr, *Der Opfercharakter der Messe in der «Apologia» und im «Hyperaspismus» des Ambrosius Pelargus* (Espira 1965); J Kotter, *Die Eucharistielehre in den Katechismen des 16 Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus* (Munster 1969)

[269] *Vom dem heiligsten Opfer der Mess* (1525) Cf E Komposch, *Die Messe als Opfer der Kirche Die Lehre Kaspar Schatzgeyers* (tesis doctoral mecanografiada, Munich 1962)

[270] *Opuscula omnia* (Lyon 1538) 341s Cf W Baum, *The Teaching of the Cardinal Caietan on the Sacrifice of Mass* (Roma 1958)

[271] Cf detalles en H Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* III (Friburgo 1970) 32 52 y 268-291

estilo teológico de la época, se había concentrado plenamente en los cánones definitorios; a última hora se les antepusieron ocho capítulos doctrinales (DS 1635-50), que fueron aprobados sin largos debates. No tienen el mismo valor doctrinal que los anatemas; constituyen más bien un «documento pastoral» (Jedin), pero permiten reconocer con claridad las principales tendencias de los padres conciliares. En el decreto se trata ante todo de asegurar el hecho de la presencia real. En el canon 1 (DS 1651) se define que en el sacramento de la eucaristía se contienen verdadera, real y sustancialmente, y no sólo de modo simbólico y figurativo o virtual, el cuerpo y la sangre de Cristo, juntamente con su alma y divinidad. En el canon 2 se pone de manifiesto el fundamento ontológico y la condición lógica necesaria de la presencia real cuando se afirma la conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre de Cristo; se declara al mismo tiempo la permanencia de las especies de pan y vino y la no permanencia de la sustancia de los mismos y, por fin, se califica el término de transustanciación como categoría aptísima para expresar dicha conversión.

Como puede colegirse de las aclaraciones del capítulo 4 (DS 1642) y de manifestaciones de influyentes padres conciliares [272], el Concilio sólo pretendió definir con el término «transustanciación» el simple hecho, pero no la cuestión teológica ulterior sobre el cómo de la conversión desde una perspectiva filosófico-natural. El Concilio quería delimitar la fe frente al error, no decidir cuestiones disputadas entre los teólogos católicos. Por más que los padres conciliares, como hijos de su tiempo, hayan entendido la transustanciación meramente en categorías aristotélicas, ello no quiere decir que haya sido canonizada también esta subestructura de su pensamiento [273]. El Concilio saca a continuación las consecuencias lógicas y conformes con la realidad partiendo del hecho de la presencia real: define la presencia de Cristo entero bajo cada una de las especies y bajo cada una de las partes de cualquiera de las especies hecha la separación (c. 3), la permanencia de dicha presencia también *extra usum* (c. 4), la licitud del culto de latría y de la conservación de las especies consagradas (cc. 6 y 7), el hecho de comer a Cristo en la comunión no sólo espiritualmente, sino también sacramental y realmente (c. 8), la licitud de darse la comunión el sacerdote celebrante. Además, condena la reducción del fruto de la eucaristía a la remisión de los pecados (c. 5), exige prepararse dignamente por la confesión (c. 11) y comulgar al menos una vez al año (c. 9).

El tema de la comunión bajo las dos especies o del cáliz de los lai-

[272] El obispo Tommaso Campeggio de Feltre, decidido partidario de la tradición, pretendería en 1547 cambiar el término transustanciación, odiado entre los protestantes, por el de conversión (CT V, 1009ss; Jedin, 45). Melchor Cano considera el término en sí apropiado, pero no perteneciente al contenido de la fe, que sólo implica la mutación eucarística (CT VII/1, 124ss; Jedin, 271s).

[273] Cf. K. Rahner, *La presencia de Cristo en el Sacramento de la Cena del Señor*, en *Escritos de teología* IV, 367-396; E. Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart* (Düsseldorf 1967) 15-49.

cos [274], un tema vidrioso en la política eclesiástica, se había tratado ya en 1551, pero no se decidió hasta 1562. La sesión XXI del Concilio condena al que dijere que, por mandato de Dios o por necesidad de la salvación, todos y cada uno de los fieles de Cristo deben recibir ambas especies (c. 1: DS 1731) o que la comunión es necesaria para los párvulos antes del uso de la razón (c. 4) y define el derecho de la Iglesia a introducir la comunión bajo una especie (c. 2) y la base dogmática de dicha comunión: la presencia concomitante de Cristo entero en la especie del pan (c. 3).

Finalmente, en 1562, en la sesión XXII se aprobó el Decreto sobre el sacrificio de la misa [275], después que el Concilio se había ocupado ya de esta materia en 1547 y en 1551-1552. La idea básica es la de la unidad del sacrificio de la cruz y del de la misa. A partir de este último desarrollan también los capítulos doctrinales (discutidos esta vez con más detención) la doctrina acerca de la misa. Fundamentan la identidad *del sacrificio de la cruz y del de la misa en la identidad del sacer*dote oferente y de la víctima ofrecida (cap. 2: DS 1743). La identidad de la acción sacrificial no se afirmó explícitamente a causa de la diferencia entre acción cruenta e incruenta —eso lo haría después el *Catecismo Romano* II, 4, 76—, pero está afirmada implícitamente; la misa, en efecto, es entendida como representación, como memoria continua, como aplicación *(repraesentatio, memoria, applicatio)* del sacrificio de la cruz (cap. 1: DS 1740). La cena fue la autooblación cultual de Jesús *(ibid.)*. Los nueve cánones siguientes definen con rigor antirreformista que la misa es verdadero y propio sacrificio (c. 1: DS 1751) y no blasfemia y menoscabo del sacrificio de Cristo (c. 4). El mandato institucional de Jesús significa además la institución del sacerdocio; por tanto, los sacerdotes ofrecen el cuerpo y la sangre de Jesús (c. 2). La misa no sólo es sacrificio de alabanza y de acción de gracias, ni mera conmemoración del sacrificio cumplido de la cruz, sino sacrificio propiciatorio y provechoso para vivos y difuntos (c. 3). Los anatemas restantes definen la licitud de la misa privada (c. 8), de la misa en honor de los santos (c. 5) y defienden el canon y la forma externa de la misa según el rito romano (cc. 6, 7 y 9).

11. *Siglos posteriores a Trento*

En los siglos siguientes, la teología dogmática está determinada por Trento y la alta Escolástica, también en parte por la polémica antiprotestante y muy poco, en cambio, por la vida litúrgica concreta. La división tripartita, empleada también por Trento, en presencia real, sacramento y sacrificio hace escuela; apenas se intenta integrar estos aspectos parciales en un concepto básico general. En el tema de la

[274] Cf., a este respecto, H. Jedin, *Krisis und Abschluss des Trienter Konzils 1562-63* (Friburgo 1964).

[275] H. Jedin, *op. cit.*, 46s; E. Iserloh, *Das tridentinische Messopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie seiner Zeit*, en *Il Concilio di Trento e la Riforma tridentina* (Roma 1965) 401-439.

transustanciación se siguen defendiendo y reforzando especulativamente las posiciones y principios recibidos de la Edad Media. Los tomistas (desde Billuart hasta F. Diekamp) y Suárez, Lesio, Franzelin, etc., consideran la conversión de los elementos como *productio* o *reproductio* del cuerpo preexistente de Jesús, sin multiplicación del mismo; en cambio, los escotistas y los teólogos jesuitas Belarmino, Toledo, Vázquez y Gregorio de Valencia mantienen la tesis de la *adductio* del cuerpo sin cambio de lugar. Ninguna de estas teorías, que abocan al borde del misterio, llegaría a satisfacer plenamente.

El carácter sacrificial de la misa [276] se convirtió en tema de enconada discusión. El Tridentino había explicado la misa, por una parte, como representación memorial y aplicación del sacrificio de la cruz (DS 1740) y con ello como un sacrificio relativo; pero, por otra, lo había definido como *verum et proprium sacrificium* y con ello lo había declarado en cierto modo como un sacrificio «absoluto», mejor dicho, como un verdadero y propio sacrificio en sí, es decir, en su realización bajo los signos de pan y vino (lo que no significa un sacrificio subsistente en sí mismo). Ahora se planteaba la pregunta: ¿en qué consiste el carácter sacrificial de la eucaristía? La pregunta presuponía un concepto de sacrificio; y éste se tomó de la fenomenología de la religión. Adquirió gran influencia Gabriel Vázquez († 1604), con su idea de que a la esencia del sacrificio pertenece no sólo la oblación de la ofrenda, sino también la destrucción de la misma, porque sólo así se pone de manifiesto el poder absoluto con que Dios dispone de la vida y la muerte. Mas, según el mismo Vázquez, la destrucción sólo se da en el sacrificio histórico de la cruz. El carácter sacrificial de la misa lo veía él en el hecho de que ésta, en virtud de la doble consagración y de la separación del cuerpo y sangre de Jesús, es una representación conmemorativa del único y verdadero sacrificio cruento de la cruz. Ahora bien, la mera imagen de un sacrificio no tiene ya por sí misma carácter sacrificial. Por eso otros teólogos siguieron buscando rasgos auténticamente sacrificiales en la misa. Suárez vio en la acción de hacer presentes por separado el cuerpo y sangre de Jesús no sólo un simbolismo, sino un verdadero acontecimiento sacrificial en el plano sacramental. Se buscaba sobre todo una destrucción, ya fuera en las especies eucarísticas, ya en el propio Cristo eucarístico. Suárez la encontró en el cese de las sustancias naturales de los elementos; M. Cano, en la fracción de la hostia; De Lugo, y posteriormente Franzelin, en el hecho de que Cristo se rebaje a la humilde condición de una comida *(status declivior)*, renunciando a su específica actividad corporal, hecho que también pone de relieve después A. de Cienfuegos. Finalmente, Belarmino ve la *destructio* en la acción de comer el sacramento en la comunión. Lesio atribuye tal fuerza a la tendencia de separación de la doble consagración que, según él, ésta, *vi verborum* y de suyo, causaría la muerte real de Jesús si no fuera porque tal muerte está impedida *per accidens* por la impasibilidad del Glorificado. Como vemos, se puso todo el empeño en destacar el realismo del sacrificio y no se prestó ninguna atención a la autocomprensión de la liturgia.

Suárez concede más importancia a la oblación de los dones que a la destrucción [277] y tiende así el puente que conduce a la teoría de la oblación, según la cual la esencia del sacrificio no está en la destrucción, sino en la oblación de la ofrenda. En esta línea se mueven también los maestros de la escuela francesa (como P. de Bérulle, Olier y Lebrun), que consideran la misa como participación en la entrega de Jesús

[276] Cf. exposición detallada en F. X. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffes* II (Freising 1902) 203-506; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours* (París 1926); cf. también H. Lais, *Gedanken zu den Messopfertheorien*, en *Theol. in Geschichte und Gegenwart* (Hom. a M. Schmaus [Munich 1957]) 67-88. Se encuentra también material útil en los manuales de teología dogmática, especialmente en F. Diekamp y K. Jüssen, *Kath. Dogmatik* III (Münster 1954) 207-216; I. Filograssi, *De ss. Eucharistia* (Roma ⁶1957) 373-395.

[277] *De Missae sacrificio*, disp. 75, s. 2. Para más detalle, cf. Renz, *op. cit.*, II, 300ss.

al Padre. Se ha convertido en representante clásico de esta teoría V. Thalhofer [278]. Este proclama ardorosamente un sacrificio celeste de Cristo, sacrificio que continúa el acto oblativo de la cruz y que en la misa adquiere forma espacio-temporal, puesto que Cristo realiza en la consagración la misma inmolación que antes realizó en la cruz y ahora realiza en el cielo. Poco a poco se va introduciendo un sacrificio celeste de Cristo, que acabará por convertirse en lazo de unión entre el sacrificio de la cruz y el de la misa. Algunos defensores de esta teoría suponen en cada misa una inmolación actual de Cristo glorificado [279], como si el único sacrificio de Jesús no tuviera valor de una vez para siempre. M. de la Taille afirmará poco después que el sacrificio redentor de Jesús está constituido por su acto expreso de oblación en la Ultima Cena y por la inmolación cruenta en el Gólgota. En la eucaristía, la Iglesia continúa la oblación de la Ultima Cena y ofrece al Padre Cristo hecho presente por la transustanciación [280]. En conjunto, cada vez es mayor el número de teólogos que ve en la doble consagración una inmolación «mística», es decir, sacramental de Cristo (con L. Billot) y, al mismo tiempo, su ofrecimiento al Padre.

La praxis eucarística de aquellos siglos está en consonancia con la concepción dogmática. También en aquélla ocupa la presencia real un puesto preponderante y casi exclusivo. La piedad gira en torno a la adoración del Señor presente en la eucaristía; es esencialmente culto de latría. El sagrario adquiere una posición dominante en la arquitectura y en el culto. La comunión sólo se recibía en muy contadas ocasiones y fuera de la misa, sobre todo entre los jansenistas. En polémica antirreformista se consideraba la misa como obra exclusiva del sacerdote celebrante. No se tenía conciencia de que también los fieles en virtud del sacerdocio común participan activamente en el sacrificio.

12. *Siglo XX: nuevo enfoque*

La visión postridentina, demasiado simple y esquemática, ha sido notablemente superada en nuestro siglo. La primera y más persistente corrección le vino no de la especulación, sino del movimiento litúrgico, que comenzó a abrirse paso en el ámbito de la Iglesia y condujo a un nuevo enfoque en la concepción básica del culto divino, de los sacramentos y de toda la realidad cristiana. Después, el auge de la investigación exegética, litúrgica e histórico-dogmática favoreció poderosamente el cambio de perspectiva. En el orden práctico fue un paso importante el Decreto sobre la eucaristía dado por Pío X (1905), que proclamaba como motivo fundamental de la eucaristía no la adoración de la misma, sino la santificación de los fieles, e invitaba a los cristianos a la comunión diaria. Si el movimiento litúrgico quería conseguir una mayor participación activa de los fieles en el culto tenía que alcanzar primero un mejor conocimiento y una configuración más racional del mismo [281]. Para ello ahondó en la investigación y descubrió que el sacra-

[278] *Das Opfer des alten und des neuen Bundes* (Ratisbona 1870). Son representantes también de esta teoría J. A. Möhler, H. Klee, H. Simar, P. Schanz, G. Pell, M. ten Hompel y M. Lepin.

[279] Así ya Suárez, los Salmanticenses y también M. Lepin; cf. Garrigou-Lagrange, *De Eucharistia* (Turín 1944) 290-300; I. Filograssi, *De ss. Eucharistia,* 395ss; J. A. de Aldama, *Sacrae Theologiae Summa* IV (Madrid ⁴1962) 315s.

[280] *Mysterium Fidei* (París ³1931).

[281] El movimiento litúrgico recibió también impulso y ayuda de la fenomenología (que estaba en pleno florecimiento), sobre todo a través de R. Guardini.

mento no sólo es un medio objetivo de gracia, sino actuación salvífica del mismo Cristo en nosotros, encuentro con el Redentor y con su obra de salvación, coparticipación en la obra de la redención. Esta visión histórico-salvífica y al mismo tiempo personal, que tiene para la Iglesia, la vida y la teología una importancia verdaderamente inestimable, se debe sobre todo a Odo Casel. Para él la liturgia era la presencia de la acción salvífica divina bajo el velo de los símbolos [282]. Entonces se tomó conciencia nuevamente de que los fieles participan también activamente en el sacrificio y de que esta participación alcanza su verdadera plenitud en la comunión, la cual se reintegró también en la misa. Estos afanes recibieron la sanción oficial de la Iglesia en la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII (1947) y, sobre todo, en el Concilio Vaticano II. Este, en su *Constitución sobre la sagrada liturgia,* presenta la eucaristía como continuación del sacrificio de Cristo, como memoria de su muerte y de su resurrección (n.° 47) y, finalmente, como participación en el misterio pascual (n.° 6), y busca en general una mayor transparencia y fuerza expresiva en todas las realizaciones litúrgicas.

La investigación teológica no se dirigió únicamente a los diversos signos particulares, sino *al* signo como tal. Este interés especial no provenía sólo de la liturgia y de la explicación teocéntrica de los misterios, que consideraba el símbolo sacramental como expresión y medio de representación de la acción salvífica realizada por Cristo. Provenía también de la orientación antropocéntrica del pensamiento, del existencialismo teológico, que reflexionó con más detención y profundidad sobre la importancia de los símbolos en la vida del hombre. El símbolo no sólo es una referencia gnoseológica o algo no presente, sino sobre todo una autoexpresión de la persona, que sólo puede expresarse, darse a entender y comunicarse en el trato con las cosas y por medio de ellas. El símbolo es un fenómeno antropológico fundamental. El anillo nupcial que pone el esposo a su esposa es mucho más que lo que representa su valor material y artístico; es expresión de amor, signo de autodonación y recuerdo inolvidable de un momento concreto. En la donación, el donante se da intencionalmente al donado. Los símbolos son así expresión esencial de la persona y medio de encuentro. Actualmente se tiene esto presente también en los sacramentos, de los que ya decía el principio tomista: *sacramentum est in genere signi (S. Th.* III, q. 60, aa. 1-3). Los sacramentos son símbolos con los que Dios reviste su autocomunicación a los hombres. Por eso los elementos empleados como signo en el sacramento reciben una nueva significación y función, experimentan un cambio de significación, una transfuncionalización, transfinalización o transignificación; en el fondo, todas estas expresiones

[282] *Mysteriengegenwart:* JLW 8 (1929) 145; cf. también O. Casel, *Das christliche Kultmysterium* (Ratisbona ⁴1960; trad. española: *El misterio del culto cristiano* [San Sebastián 1953]) 79. Para bibliografía de y sobre O. Casel, cf. O. D. Santagada: ALW X/1 (1967) 7-77. Puede verse también de O. Casel, *Misterio de la Ekklesía* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964).

significan aquí lo mismo. La dogmática escolar tradicional sólo había considerado la significación de los signos «pan» y «vino» en la eucaristía bajo el aspecto ontológico y natural, sólo según su ser estático antes y después de la consagración. Actualmente se considera su función en la totalidad del acontecimiento. Cosas que de suyo eran meros alimentos biológicos, en la eucaristía se convierten en signos y medios de la autoentrega de Cristo a los suyos en su carne y sangre. Onticamente, se convierten en meros accidentes, pero funcionalmente en signos del encuentro personal de Cristo con los suyos. Esta concepción es, sin duda, mucho más rica. El primero que la hizo valer fue J. de Baciocchi [283]. Este hizo escuela sobre todo en Holanda [284]. Dentro de este contexto se discutió nuevamente la cuestión del sentido y significado de la transustanciación y de su relación con la transignificación.

El tema de la transustanciación volvió a agitarse todavía desde otro lado. Hacía tiempo ya que la problemática del concepto de sustancia estaba en debate. La física moderna había descubierto que dicho concepto no era aplicable en estricto sentido científico-natural al pan y al vino. Para ello no era necesario ir tan lejos como muchos científicos que lo aplican exclusivamente a los seres personales, o como otros que sólo reconocen como sustancia la totalidad del mundo material. Incluso cuando se permite aplicar dicho concepto también a las sustancias materiales particulares, se reserva luego el mismo para las formaciones atómicas o moleculares que presentan una estructura homogénea y propiedades *físico-químicas constantes. Pero el pan y el vino no son en este sentido* sustancias, sino conglomerados, o sea, una mezcla de sustancias. La pregunta no se hizo esperar: ¿qué es, pues, la transustanciación? ¿Tal vez una pluralidad de cambios sustanciales? Mientras la corriente de F. Selvaggi consideraba la sustancia de los elementos aludida por el dogma como una magnitud físicamente relevante, y la transustanciación como un acontecimiento susceptible de una explicación (no fundamentación) [285], otra corriente, siguiendo a J. Ternus y C. Colombo [286], decía que la «sustancia» de la eucaristía no era algo físico, sino metafísico, concretamente la realidad profunda y metaempírica (por tanto, no aprehensible físicamente) de las unidades de sentido «pan» y «vino». La transustanciación sería, según esto, un acontecimiento transfísico, no se desarrollaría en

[283] *Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible:* NRTh 77 (1955) 561-580, y *Présence eucharistique et transsubstantiation:* «Irénikon» 33 (1959) 139-164.

[284] Sobre este particular, cf. E. Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart* (Düsseldorf 1967); J. Powers, *Die Eucharistie in neuer Sicht* (Friburgo 1968).

[285] F. Selvaggi escribió dos artículos sobre el problema de la sustancia en la eucaristía: «Gregorianum» 30 (1949) 7-45 y 37 (1956) 16-33. Le siguen en cierto modo R. Masi, M. Cuervo, J. C. Torner. Sobre la discusión, cf. C. Vollert, *The Eucharistic: Controversy in Transsubstantiation:* «Theol. Studies» 22 (1961) 391-425.

[286] J. Ternus, *Dogmatische Physik in der Lehre vom Altarsakrament?:* StdZ 82 (1937) 220-230; C. Colombo, *Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione:* «Scuola Cattolica» 83 (1955) 89-124.

el plano de las estructuras físico-químicas, por cuya razón huelga una física de la eucaristía. Esta opinión se impuso en amplios sectores.

Aunque el concepto de sustancia no es aplicable a los elementos eucarísticos en estricto sentido filosófico-natural, sin embargo continúa siendo útil, más aún, insustituible para designar la auténtica y última realidad. Pero ésta no puede considerarse sólo metafísicamente; otros la consideraron de forma expresamente teológica. Para el teólogo reformado F. J. Leenhardt [287], lo esencial o la «sustancia» última de las cosas, sólo cognoscible por la fe, es la voluntad de Dios que ha de realizarse en ellas. La voluntad divina convierte en la eucaristía el pan en verdadero cuerpo de Cristo; por eso Leenhardt habla resueltamente de una transustanciación. Esta acepción del término ha hecho eco en algunos autores católicos [288]. Por ejemplo, J. de Baciocchi pone la sustancia de las cosas en lo que éstas son para Cristo, que es la medida universal de todas las criaturas y el (único) que puede transustanciar el pan y el vino [289]. Con ello se había alcanzado una plena teologización de dicho vocablo.

El concepto de sustancia no estuvo marcado sólo por el sello teológico. La marca del sello antropológico fue todavía más intensa. El pan y el vino son productos de la cultura sacados de la naturaleza por el hombre y para el hombre. Este no se conforma simplemente con las cosas como son en sí, sino que las reelabora, les da nuevo sentido y finalidad, crea constantemente nuevos nexos de relación que tienen su punto de referencia en él mismo. El hombre esboza así su mundo. Desde esta perspectiva afirma B. Welte [290] que el nexo de relaciones de las cosas al hombre constituye el ser de lo existente y, en el plano ontológico, es el primer elemento constitutivo y puede con razón llamarse sustancia. Estos nexos de relaciones son múltiples, presentan diverso rango y están sometidos a cambios históricos, que pueden ser conceptuados, sobre la base de estos presupuestos, como una especie de transustanciación histórica. Estos cambios de las relaciones y del sentido pueden ser, según Welte, más profundos, es decir, más determinativos del ser que cualquier cambio químico-físico. En el caso de la eucaristía, el nexo de relación creado por Dios y, por tanto, obligado y determinativo del ser sería el banquete o comida. La mutación eucarística no debería entenderse necesariamente como una mutación de la constitución físico-química del pan y el vino [291]. De modo semejante declara el *Catecismo Holandés:* «Para

[287] *Ceci est mon corps* (Neuchâtel-París 1955) espec. 31.

[288] Deben mencionarse, además de J. de Baciocchi, A. Vanneste (según J. Powers, *op. cit.,* 125s) y E. Schillebeeckx, *op. cit.,* 50ss.

[289] *Présence eucharistique:* «Irénikon» 33 (1959) 151.

[290] La contribución a la discusión en el año 1959 puede verse en M. Schmaus (ed.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* (Munich 1960) 190-195, y en B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen* (Friburgo 1965) 464-467.

[291] Welte somete a discusión —dicho sea expresamente— su punto de vista como hipótesis de trabajo. Por supuesto, quiere dejar a salvo la doctrina de la Iglesia, especialmente la del Tridentino.

nosotros, lo propio, lo esencial de las cosas, es aquello que —cada una a su modo— son y representan para el hombre. Así, lo esencial para nosotros en el pan es que él es el alimento terreno para el hombre. Al emplear el pan en la celebración de la eucaristía se convierte esto esencial en algo totalmente distinto: en cuerpo de Cristo como alimento para la vida eterna» [292]. Sobre la base de esta concepción de la sustancia, de matiz antropológico [293], pueden ser tenidos fácilmente por «transustanciaciones» cambios profundos de sentido, de significación, de finalidad, de nexo relacional, es decir, transignificaciones (transfinalizaciones), sin que tenga lugar una mutación interna del *ser* de las cosas. De hecho, algunos autores usan los conceptos como equivalentes [294].

Este concepto de sustancia está pidiendo ser comparado con el antiguo de la teología escolástica clásica. La relación trascendental de la sustancia al hombre se convierte ahora en tema central, y la misma sustancia se entiende de forma más dinámica, más funcional, más humana. Esto no es ningún inconveniente. Muchos se sienten insatisfechos con el carácter estático y cosificado del concepto escolástico de sustancia porque no indica nada del amor desbordante y la actividad de Dios en la eucaristía. Pero el nuevo concepto tiene también sus desventajas y peligros. Sugiere la idea de que la sustancia sólo se encuentra en el ámbito del sentido, de la significación y de la finalidad que el hombre da, atribuye o fija a las cosas, es decir, en aquel ámbito del ser del que puede disponer el hombre, en el ámbito de lo funcional y fenoménico. Aquí los cambios de la sustancia, entendida en dicho sentido, no son, en realidad, otra cosa que transignificaciones o transfinalizaciones. Pero este concepto de sustancia, que tiene cierto sabor a pragmatismo («a final de metafísica»), significa, ciertamente, frente a la concepción clásica, un debilitamiento. El ser posee una profundidad que el hombre puede presentir, pero no dominar, una profundidad que está abierta, sin embargo, a la acción creadora y soberana de Dios. Con clara intención de corregir esta concepción antropológica de la sustancia subraya E. Schillebeeckx que ni la misma realidad natural, por más sometida que esté a la manipulación del hombre, puede ser objeto de pleno y absoluto dominio humano, y menos aún la realidad de la eucaristía, que es acción exclusiva de Dios, una realidad objetiva previamente dada; y que, por tanto, la transustanciación no se acaba en la transignificación [295], sino que hunde sus raíces en lo más profundo del ser.

Hay todavía otro concepto clave en la doctrina eucarística que ha

[292] *Glaubensverkündigung für Erwachsene* (ed. alemana del *Catecismo Holandés* [Nimega 1968]) 385.

[293] Es defendida también por R. Sonnen, *Neubesinnung auf die Eucharistie als Sakrament:* «Kat. Blätter» 90 (1965) 490-501, aquí p. 491. Para J. Powers, *op. cit.*, p. 189, la sustancia alude a «la significación y función» de un ser.

[294] Así P. Schoonenberg, *Transustanciación: ¿hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina?:* «Concilium» 24 (1967) 86-101.

[295] *Die eucharistische Gegenwart,* 84-107.

experimentado un esclarecimiento y un enriquecimiento antropológicos. El teólogo holandés P. Schoonenberg [296] ha hecho un análisis del fenómeno «presencia», que ha tenido gran aceptación [297]. Presencia significa, según él, algo más que un mero estar o encontrarse en un determinado lugar; concretamente, dice también una relación a otros objetos e implica una acción del sujeto presente. La presencia auténtica es personal, importa relación a personas, libre autocomunicación de la persona y apertura a otros; por último, la presencia personal supone reciprocidad, dice intersubjetividad y se basa en la intercomunicación. Esta se sirve de la corporalidad, pero puede tener lugar también en la ausencia. La presencia personal presenta diversos grados; aparecen como formas fundamentales la presencia meramente ofrecida y la presencia aceptada como don. Su forma perfecta es la autocomunicación inmediata y mutuamente aceptada, el estar juntos que se da en la presencia espacial y personal. Pero hay también una presencia mediata, a través de un medio (una carta, un obsequio), en la que dicho medio se convierte en signo de comunicación y, según Schoonenberg, «casi se transustancia...». En la eucaristía, prosigue Schoonenberg, está personalmente presente el Señor resucitado y glorificado, y lo está desde el primer momento, antes de la consagración, tanto en la comunidad celebrante como en la palabra y en la acción sacramental. Cristo hace todavía más íntima y eficaz esta presencia personal suya por su presencia bajo las especies de pan y vino, la cual no es la forma suprema de presencia, sino medio. No sólo se hace presente como dador, sino también —lo que sólo él puede hacer— como don. El pan y el vino serían en este caso meros signos en los que se realiza su autodonación. Los elementos no sufrirían ninguna mutación física, sino más bien una «mutación de signo». Para Schoonenberg, por tanto, la transustanciación es una transfinalización o transignificación, pero de una profundidad tal que sólo Cristo la alcanza, con lo cual el teólogo holandés «transfiere totalmente la presencia de Cristo bajo las especies a su presencia en la comunidad» [298]. Para Schoonenberg, pues, la presencia eucarística de Cristo es esencialmente la misma presencia espiritual de la persona de Cristo, como dador, en la comunidad, presencia que se intensifica por «los signos que realizan su autodonación» [299]. De forma parecida se expresan L. Smits y J. Powers [300].

Esta posición, que trata de ser un acercamiento a la conciencia vital

[296] Son fundamentales los estudios de Schoonenberg sobre *De tegenwoordigheid:* «Verbum» 26 (1959) 148-157; 314-415; «Heraut» 89 (1959) 106-111. Sobre este particular, cf. «Herder-Korrespondenz» 19 (1965) 517; R. Sonnen, *Neubesinnung,* 496ss; E. Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart,* 78ss; J. Powers, *Eucharistie,* 132-136; 146-153.

[297] Cf. De Haes (Powers, *op. cit.,* 145), R. Sonnen, *op. cit.,* 496; E. Schillebeeckx, *op. cit.,* 86.

[298] Testimonios de Schoonenberg citados por E. Schillebeeckx, *op. cit.,* 80.

[299] Cf. «Herderkorrespondenz» 19 (1965) 518; E. Schillebeeckx, *op. cit.,* 80s.

[300] L. Smits, *Vragen rondom de Eucharistie* (Roermond 1965); J. Powers, *op. cit.,* 189-197.

del hombre actual, invita a una comparación con la opinión tradicional. Evidentemente, la concepción personal de la presencia, en lugar de la concepción de orientación cosmológica que estaba en vigor, supone un progreso. La misma función transignificativa de los elementos como signos de la autoentrega de Cristo a su Iglesia es un pensamiento provechoso. Pero la pregunta es si el acontecimiento eucarístico, más concretamente, la mutación óntica de los dones eucarísticos, queda exhaustiva y claramente descrita con los conceptos de transignificación y transfinalización. Planteada así la cuestión, hay que decir que ambos conceptos, tomados en sí mismos, no expresan la identidad óntica y real, subrayada por la tradición, de los dones eucarísticos con el Cristo físico, es decir, aquel aspecto que se quiere asegurar precisamente con el concepto de transustanciación. Por lo que se refiere a la presencia personal de Cristo en la eucaristía, él está presente en la comunidad celebrante ante todo como dador. Pero viene al sacramento también como don, y no sólo de forma intencional —como viene entre los hombres el dador en su don—, sino real y corporalmente, como sólo Cristo es capaz de hacerlo. Este hecho apunta también en la doctrina de Schoonenberg, pero no queda cubierto con los conceptos de transignificación y transfinalización. Estos han de completarse con el concepto de transustanciación si se quiere que el acontecimiento eucarístico quede suficientemente explicado. En una «nueva visión», el significado de la eucaristía se expresa con la fórmula «Cristo en el culto de la comunidad», y la comunión se describe diciendo que Cristo se une con la comunidad mediante el vínculo del *Espíritu* [301], pero dicha concepción no está a la altura de la tradición católica. Esta afirma la identidad esencial de los dones con Cristo, y además la presencia sacrificial de su mismo sacrificio, de lo que en la nueva visión apenas se dice nada.

A la vista de estas tendencias, el papa Pablo VI inculcaba, en la encíclica *Mysterium fidei* (1965), el hecho y el concepto de la transustanciación. No admite que ésta sea reducida a transignificación y transfinalización (n.° 11). Ella es más bien, según la encíclica, el fundamento de la nueva significación y de la nueva finalidad de los elementos (n.° 46). De acuerdo con esto, los nuevos conceptos son admitidos como aspectos complementarios. Pero se ha hecho notar con razón que la transustanciación no sólo representa el fundamento de la nueva significación y nueva finalidad, sino que también, a la inversa, ella se produce por el hecho de que el pan y el vino reciben de Dios una nueva significación y una nueva finalidad [302]. Transustanciación, transignificación y transfinalización se hallan, pues, inseparablemente entrelazadas y así deben considerarse.

[301] J. Powers, *op. cit*, 119.195.
[302] O. Semmelroth, *Eucharistische Wandlung* (Kevelaer 1967) 19ss.

SECCION TERCERA

REFLEXION SISTEMATICA

1. *Contexto dogmático y noción general de la eucaristía*

La teología dogmática tiene que estudiar la eucaristía desde todos los ángulos y elaborar una noción general y fundamental de la misma. El punto de partida no puede ser otro que su condición de testamento, de legado, de fundación del Señor, como lo atestiguan los relatos de institución contenidos en el NT. A tal condición corresponde como acto fundamental del hombre el oír, el aceptar, el obrar obediente. Por eso la teología dogmática, al tratar de explicar la eucaristía, siempre tiene que volver la vista a la ejecución del Testamento y a las experiencias de fe producidas en la misma. No puede detenerse en lo preliminar, en lo funcional y fenoménico; tiene que llegar a las profundidades de la esencia. En su trato constante con esta realidad, la Iglesia y la teología han adquirido a lo largo del tiempo y bajo la luz del Espíritu una serie de conocimientos que no podemos pasar por alto, so pena de empobrecernos interiormente. La estructura encarnacionista de la cena del Señor, según Juan y los Padres; su dimensión eclesial, según Agustín; la visión histórico-salvífica y rememorativa de los griegos; la idea de sacrificio del antiguo canon romano; el análisis ontológico de la presencia real en la Escolástica medieval; la visión antropológico-personal de la moderna teología, en lugar de una visión de carácter simplemente cosificado y estático, son factores que no se pueden pasar por alto, sino que deben ser incluidos en toda síntesis dogmática sobre el particular. Evidentemente, no basta con repetir de un modo mecánico las fórmulas de la tradición. Cada generación se acerca al sacramento con una determinada problemática y hace preguntas y busca respuestas desde su respectiva circunstancia vital. Con ello entra en juego un momento existencial: el de la historicidad y relatividad. Se puede decir que hay que explicar, en un círculo hermenéutico, la propia existencia a la luz de la eucaristía y la eucaristía a la luz de la propia existencia. Pero esto debe hacerse de forma teológicamente legítima. La norma suprema sigue siendo aquí la voluntad institucional de Jesús. No pueden ser criterio decisivo las intuiciones de un individuo particular, por más que éste se llamara Agustín, ni el sentir de una generación concreta, por más que ésta se sintiera tan amante de reformas como la nuestra, ni tampoco las ideas filosóficas o concepciones del mundo propias de una época. La pauta en esta materia tiene que darla más bien la fe mantenida a lo largo de los siglos (y que todavía permanece), la fe que vive de la Escritura, de la predicación y de la experiencia de la Iglesia.

La eucaristía, según la Escritura, es la autodonación total de Jesús al Padre y a los hombres, la autolegación y, con ello, la presencia permanente de su persona y su obra, del único acontecimiento de salvación, es decir, de Jesucristo. La eucaristía representa una concentración, sin analogía, de la salvación en la persona de Jesús. Por eso la cristología es, a la inversa, el horizonte más inmediato para la comprensión de la eucaristía. Esto no quiere decir que de la primera podamos deducir automáticamente puras proposiciones eucarísticas; al contrario, hay que respetar las leyes propias del testamento de Jesús, hay que contar con una «ruptura eucarística» de la cristología; por ejemplo, el ἀτρέπτως de Calcedonia no se puede aplicar automáticamente a la cena del Señor. Con todo, hay que decir que la cristología ofrece el trasfondo sobre el que los contornos del sacramento aparecen más claramente perfilados.

a) Un primer aspecto muy valioso es la llamada «cristología cósmica» [1], la oculta relación a Cristo de toda la realidad. Todo el desarrollo del mundo converge, finalmente, en Jesucristo (Col 1,15ss; Ef 1,10 y *passim)*. Si ya el *Logos asarkos* es resumen vivo de todas las ideas de la creación y el mediador de la misma por quien todo fue hecho (Jn 1, 3), el *Logos ensarkos* es el destino y fundamento absoluto de todas las cosas y en especial de los hombres (Col 1,17); y lo es como el hombre Jesús encarnado, crucificado y exaltado a la diestra de Dios. Como Juez que volverá en la parusía, Jesús es el término de toda historia (Mc 14, 62; Mt 25,31ss); como Resucitado, las primicias y el prototipo de todos los que mueren (1 Cor 15,23); como Dueño de la vida (Hch 5,31; Heb 2,10), arrastrará a todos consigo. En Cristo están predeterminadas todas las cosas y principalmente los hombres (Ef 1,5.10). Porque Dios quiso la existencia de Cristo, quiso la existencia de todo lo demás. Pues bien, el oculto cristocentrismo de toda la creación se hace patente en el sacramento del altar. Cristo abraza cosas materiales y las convierte en su cuerpo, las eleva a la forma suprema de relación con él, forma que sólo puede ser causada por él.

b) Su esencia se aclara también por otros hechos fundamentales de orden cristológico. La encarnación es la autocomunicación personal e irrevocable de Dios a un hombre, la aparición de Dios en figura humana, la inclusión de toda una humanidad en la persona del Logos. Esta autodonación de Dios es tan penetrante que el Logos se convierte en principio de subsistencia de esta humanidad, le presta su subsistencia. Ahora bien, la cena del Señor es el autolegado de Cristo. Por eso los Padres griegos la consideran como encarnación sacramental, como una posesión y una transformación óntica de los dones eucarísticos por el Logos, en virtud de las cuales éstos pierden su ser natural, se convierten en su cuerpo y sangre, que están unidos a él hipostáticamente. La analogía entre cristología y eucaristía va todavía más lejos. El famoso himno

[1] Cf. también J. de Baciocchi, *Présence eucharistique:* «Irénikon» 33 (1959) 160. 162ss.

a Cristo de la Iglesia primitiva (Flp 2,6-11) anuncia la encarnación como anonadamiento de Dios, quien sin perder su condición divina renuncia a la majestad externa propia de Dios y mediante esto manifiesta y alcanza definitivamente su gloria; casi se siente uno inclinado a hablar en este caso de un «sacrificio» de Dios (cf. Heb 10,5ss). La cena se debe entender, por tanto, como la acción en la que el Señor se humilla hasta hacerse comida; el teologúmeno del *status declivior*[2] representa una visión certera de esta realidad. Pero el punto más profundo de la humillación de Jesús no es la encarnación, sino su muerte en la cruz; es cierto que Jesús asume ya con la naturaleza humana la muerte, pero la aceptación de la muerte en la cruz como expiación por los hombres, con los que él se solidariza, fue un acto libre suyo. Porque Cristo realiza su ser de forma cabal, él *es* su obrar, la unidad de ser y acto, de persona y obra. Análogamente, los elementos eucarísticos simbolizan y representan tanto su ser como su acción salvífica. Esta tiene, pues, su signo en el hecho de que él afirma con todo su ser su condición divina y su condición de haber sido aceptado por Dios y las vive exhaustivamente en la entrega radical al Padre y a los hombres. Permanece firme en su amor incluso en el suplicio de la cruz (Lc 23,34) y en el suplicio todavía mayor del abandono de Dios (Mc 15,34; Lc 23,46). Esta muerte no es, contra toda apariencia externa, una separación de Dios, sino la vuelta a él, la entrega sacrificial a él. El Padre acepta este autosacrificio, provocado por él, de su Hijo; no puede rechazarlo a causa de la perfección del sujeto, de la víctima y de la acción sacrificial. Esto significa que él resucita al Crucificado a una vida gloriosa, que no está sometida ya a las limitaciones del espacio y del tiempo y en la que Jesús dispone de su cuerpo de una forma nueva y nunca vista. Esto hace él precisamente en la cena.

c) La muerte de Jesús representa, por tanto, no sólo la corroboración eterna de su suerte personal, sino también el cambio del destino de la humanidad entera, pues Jesús no es simplemente una persona privada, sino representante de todos los hombres, con los que él, de hecho, se solidariza y en cuyo lugar y favor acepta la muerte en la cruz. Por eso es padre de una nueva humanidad; como primicias (1 Cor 15, 23) y dueño de la vida (Hch 5,31; Heb 2,10) nos arrastra hacia sí y nos lleva consigo al Padre. Pero esto no sucede de forma automática. Ciertamente, él ha consumado la redención solo, sin nosotros. Pero la aplicación de la misma a nosotros no ocurre sin nuestra aprobación, sino que debe y tiene que ser ratificada por nosotros. El lugar donde el Glorificado desarrolla la validez escatológica y la universalidad de su obra de salvación es la Iglesia. Esta es la integración del Cristo individual en el Cristo total, en el Cristo cabeza y cuerpo (en términos de Agustín). Sólo partiendo de este Cristo universal puede desentrañarse en parte la esencia de la eucaristía. Esta y la Iglesia están tan íntimamente entrelazadas que la una entra en la constitución de la otra. Con razón coinciden las dos

[2] Cf. De Lugo y Franzelin, *supra,* p. 252.

en el nombre de «Cuerpo de Cristo». Este concepto expresa la esencia de la Iglesia en su sentido más profundo, la describe como la unidad de muchos en Cristo y por Cristo, como la manifestación visible del Glorificado. Dicha expresión se aplica a la Iglesia no en un sentido meramente metafórico y sociológico, sino en un sentido mucho más real. La Iglesia es el pueblo de Dios, que, impulsado en la fe por la palabra de Cristo, marcado y sellado en los sacramentos con su obra de salvación, vivificado por su Espíritu Santo y alimentado con su propio cuerpo y sangre, es edificado así para ser su cuerpo. Parece que se puede afirmar fundadamente que la conexión de la Iglesia con la eucaristía es también el origen histórico-ideológico del teologúmeno paulino de la Iglesia como cuerpo de Cristo. En todo caso, la cena del Señor es la realización más intensa y profunda de la esencia de la Iglesia como cuerpo de Cristo. En efecto, aquí se corporaliza Cristo en signos sacramentales y se entrega a los cristianos para incorporarlos a sí no sólo espiritualmente, sino corporal y totalmente, para hacerlos su cuerpo e incluirlos así en su movimiento sacrificial y llevarlos al Padre. Por tanto, el sacramento del altar es la *plena* integración del cristiano en el acontecimiento sacrificial de Jesucristo. Este es el verdadero contexto en el que ha de contemplarse la eucaristía, contexto que, evidentemente, no puede ser esclarecido por una simple fenomenología litúrgica, sino únicamente por una seria reflexión dogmática. La cena del Señor es una realidad compleja. Su orientación no tiene un solo sentido, de Dios al hombre (como piensa Lutero), en cuyo caso el hombre sería el término final; tiene también el sentido o movimiento contrario, es decir, el del hombre a Dios, que es siempre el fin último. Es una oblación que, sin embargo, nosotros no podemos iniciar ni consumar por propia virtud; es el sacrificio de Jesucristo que correaliza y en el que participa la Iglesia por voluntad de Jesús y en virtud del Espíritu Santo. Por eso, si uno quiere participar con pleno derecho en la eucaristía, tiene que estar bautizado y ser miembro del cuerpo de Cristo. La Iglesia despliega aquí todo su ser como cuerpo de Cristo. Y por eso los dones eucarísticos pan y vino no sólo son símbolos sacramentales del autosacrificio de Cristo, sino también de la misma Iglesia. «La participación de la Iglesia en el sacrificio de la cruz es parte formal o cuasiformal del sacrificio de la misa» [3]. La eucaristía es la misma integración sacrificial de la Iglesia en el sacrificio de Cristo; la Iglesia no es en primer lugar efecto de la eucaristía, sino su presupuesto, como correalizadora de la misma. Nadie ha visto esto tan claramente ni lo ha expresado con tanta fuerza como Agustín. En el *Sermón* 272 dice: «Si, pues, vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, lo que está sobre la santa mesa es vuestro misterio, y lo que recibís es vuestro mismo misterio. Vosotros mismos lo refrendáis así al responder *Amén*».

[3] M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* IV/1 (Munich ⁶1964; trad. española: *Teología dogmática* VII [Madrid 1965]) 416s; íd., *Der Glaube der Kirche* II (Munich 1970) 368.

La eucaristía es el autolegado sacrificial de Jesús para devolver el mundo al Padre. El mismo con su persona y su obra es el contenido. El solo es el fundador histórico y, además, el autor permanente de toda realización o consumación de la misma, porque sólo él tiene poder de disponer de sí mismo. La Iglesia sólo puede actuar en virtud y nombre de Jesús. El continúa presente en los suyos como autor y como contenido de su testamento, como sujeto y víctima del sacrificio. Por eso el término «presencia» es apropiado para desarrollar toda la realidad del sacramento. Al mismo tiempo hay que tener presente el interés prestado por la teología actual a la dimensión personal de este sacramento. «Presencia» en el pleno sentido de la palabra no significa un mero estar allí, sino un atender al otro y cuidar de él, como hizo Cristo con la Iglesia, según se anuncia en Ef 5,29. El concepto implica dos cosas: la actividad primera y preeminente de Cristo y la aceptación de la misma por parte de la Iglesia; mediante ellas se realiza una comunicación mutua. La presencia de Cristo en la eucaristía presenta tres aspectos:

1) Presencia espiritual y personal de Cristo glorificado como agente principal en la realización del sacramento (presencia de Cristo en la eucaristía como agente principal);

2) Presencia memorial de su obra de salvación (presencia memorial del sacrificio de Cristo), y

3) Presencia corporal sustancial de la persona de Cristo bajo las especies de pan y vino (designada en la teología escolástica sencillamente como presencia real).

Para una mejor comprensión de estos conceptos hacemos notar aquí lo siguiente: las tres formas de presencia son espirituales y reales y no de orden puramente mental. Pero mientras la tradición escolástica designaba como presencia real la reseñada aquí en tercer lugar, es decir, la somática, algunos autores modernos consideran como presencia real la presencia de Cristo en cuanto agente principal, reseñada aquí en primer lugar. Este modo de hablar no es de suyo inexacto, puesto que dicha presencia es real; pero si quiere evitar la sospecha de haber realizado un cambio de interpretación más o menos tendencioso, no debe ocultar la diferencia existente entre las diversas formas de presencia, sino que debe ponerla claramente de manifiesto. Puesto que la presencia corporal sustancial de Cristo bajo las especies de pan y vino constituye lo propio de la eucaristía, podemos entenderla con la tradición como *la* presencia real.

2. *Presencia de Cristo como agente principal en la eucaristía*

Es convicción antiquísima de la Iglesia que en la eucaristía está presente y actúa como agente principal el mismo Cristo glorificado. Esta convicción, que se había debilitado en la Epoca Moderna y fue fortale-

cida de nuevo por la teología de los misterios [4], tiene su más sólido fundamento en la Escritura, la tradición y el magisterio de la Iglesia.

a) Escritura.

El Jesús terreno comparte la mesa con sus discípulos y con los mismos pecadores y publicanos, actúa como dispensador del banquete y demuestra así el cuidado de Dios por los desvalidos. Bajo la imagen del banquete escatológico, que organiza Dios (Mt 8,11; 22,1-14), y en el que servirá el mismo Señor (Lc 12,37), proclama Jesús también el dominio consumado de Dios y el total cumplimiento de la voluntad divina. En su Ultima Cena anuncia en una visión llamada escatológica el «ya no» de este comer y beber y, al mismo tiempo, una plenitud (Lc 22, 16.18) y con ella un nuevo beber (Mc 14,25) en el reino. En Lc 22,19s, las acciones de la institución eucarística van después de esta promesa; en cambio, en Mc 14,22ss van antes de la misma; sin embargo, ambas conexiones indican claramente, cada una a su modo, que la eucaristía representa una anticipación del banquete escatológico en el que Jesús actúa de anfitrión. Y si en algunos casos el comer y beber del Resucitado con los suyos (Lc 24,30.41; Jn 21,9-14) no presenta ciertamente carácter de acción eucarística, sin embargo aparece claro en los mismos que el Glorificado continúa compartiendo la mesa con los suyos. Pablo atestigua la presencia activa de Cristo en la cena proclamándolo la roca espiritual que dispensó bebida espiritual a la generación del Exodo (1 Cor 10,4). Y que Cristo sigue haciendo esto todavía hoy se deduce del paso directo que hace Pablo de la cena de Jesús en Jerusalén a la celebración de la misma en Corinto (1 Cor 11,26). Y los que participan en ella son presentados como «compañeros de altar» (1 Cor 18-22) porque «tienen parte en la mesa del Señor», en la mesa presidida por el Kyrios [5]. En el Evangelio de Juan, Jesús asegura que el verdadero pan del cielo sólo lo da Dios (Jn 6,32s) y que él mismo dará un alimento para la vida eterna (6,27.51) cuando llegue el momento de su glorificación (6,62). En Ap 3,20 Jesús aparece esperando para cenar con los hombres. La presencia activa de Cristo en el culto de la Iglesia (esencialmente eucarístico) está contenida, finalmente, en la idea del Pontífice Jesús, tal como ésta es proclamada por la carta a los Hebreos. Esencia y misión del sacerdote es ofrecer sacrificios a Dios (Heb 5,3). El Hijo de Dios, preexistente a toda creación, se procuró un cuerpo precisamente para poder ofrecérselo a Dios como víctima (10,5-10). En efecto, él consumó de una vez para siempre su autosacrificio (7,27; 9,14), entró por su

[4] Actualmente se denomina a veces este tipo de presencia «presencia real» y se presenta como una nueva visión de la eucaristía.

[5] El título de Kyrios tiene una significación especial, pues, en general, refleja una función cultual de Jesús. Como Kyrios recibe Jesús invocación (Rom 10,12s; 1 Cor 1,2; 16,22) y obra los carismas del servicio divino (cf. 1 Cor 12,4s; Ef 4,11s; Hch 19,5s) y la misma acción de gracias (Ef 5,20; Col 3,17).

propia sangre en el santuario (9,12) y permanece allí sacerdote para siempre (7,3.24), para interceder continuamente por nosotros (7,25; 9, 24; 12,24), de tal manera que todos los demás sacrificios han quedado abrogados (10,9-14) y, en cambio, el sacrificio de Jesús ha adquirido valor y carácter eternos. Con ello diseña el autor de la carta a los Hebreos el trasfondo dogmático del culto cristiano.

b) Tradición.

La Iglesia primitiva desarrolla la fe en la presencia activa de Jesús en la eucaristía en dos direcciones: ve en él al verdadero dispensador y organizador del banquete sacramental y al Pontífice del sacrificio [6]. Para la primera idea encontró una prueba escriturística en Prov 9,1-5 [7]. Da testimonio de ella también Ireneo al proclamar que «Jesús aseguró que aquel cáliz de la creación es su propia sangre, con la cual aumenta nuestra sangre, y reafirmó que aquel pan de la creación es su cuerpo, con el cual incrementa nuestros cuerpos» [8]. La presencia de Jesús como agente principal se convierte después en idea favorita de los alejandrinos. Como para ellos el verdadero contenido de los dones eucarísticos es el Logos, toda la cuestión se centra en torno a éste como dispensador del banquete. Clemente lo anuncia jubilosamente como el sustentador que nos ofrece su carne y sangre, a sí mismo, como comida apropiada y como bebida de inmortalidad [9]. Según Orígenes, Jesús da siempre el pan de bendición donde celebra la pascua con sus discípulos; por tanto, también en las celebraciones actuales [10]. Con especial calor presenta esta idea Teófilo de Alejandría: «Cristo hoy nos convida, Cristo hoy nos sirve; Cristo, el amante de los hombres, rehace nuestras fuerzas... El Rey de la gloria envía a buscar, el Hijo de Dios recibe, el Logos de Dios encarnado nos exhorta a venir» [11]. Con una expresividad excepcional, Juan Crisóstomo hace valer en Antioquía la presencia activa de Cristo en la cena del Señor. Esta es para él ocasión de encuentro personal del cristiano con Cristo como anfitrión. La eucaristía tiene el mismo rango que la cena institucional de Jesús, pues en ambos casos santifica y transforma el mismo Jesús la misma oblación y apacigua la nostalgia recí-

[6] Testimonios de los Padres griegos anteriores a Efeso pueden verse en J. Betz, *Eucharistie* I/1, pp. 86-139.

[7] Son testigos, por ejemplo, Cipriano, Atanasio, Dídimo, Teófilo y Cirilo de Alejandría (PG 73,588), Basilio y Macario de Magnesia.

[8] *Adv. haer.* V, 2, 2 (SourcesChr 153, 32; TEP I, 117).

[9] *Paed.* I, 6, 42, 3 (GCS I, 115, 20-24); *Protrept.* XII, 120, 3 *(ibid.,* 85, 4s).

[10] *In Mt comm.,* ser. 86 (GCS XI, 198, 22ss; TEP I, 193). Orígenes continúa diciendo (199, 17-21; TEP *ibid.):* «Y el mismo que, tomando el cáliz, dice: Bebed de él todos, bebiendo nosotros no se aparta de nosotros, sino que lo bebe con nosotros (pues que él está en cada uno), ya que solos y sin él no podemos comer de aquel pan ni beber del fruto de aquella vid verdadera».

[11] Teófilo de Alejandría, *Hom. in coen. myst.* (PG 77, 1017A; TEP II, 44-45).

proca [12]. Un texto puede aclarar su pensamiento: «Cristo está presente también ahora. El mismo que preparó entonces aquella mesa, prepara también ahora ésta. Porque no es el hombre el que hace que las ofrendas lleguen a ser el cuerpo y sangre de Cristo, sino el mismo Cristo, crucificado por nosotros. El sacerdote asiste llenando la figura de Cristo, pronunciando aquellas palabras; pero la virtud y la gracia son de Dios. 'Este es mi cuerpo', dice. Esta palabra transforma los dones ofrecidos» [13]. Es interesante la visión personal que se trasluce en esta concepción.

La presencia de Cristo como agente en la eucaristía queda también expresada en el hecho de que él sea tenido como el *Pontífice* de la celebración eucarística realizada por la Iglesia y sea confesado como tal en la conclusión de las oraciones. Clemente Romano llama a Jesús el «Pontífice de nuestras ofrendas» (c. 36). Según Ignacio de Antioquía, Jesús como Pontífice es la puerta que da acceso al Padre y por la que entra la Iglesia (Fld 9,1); y el obispo visible, imagen y representante del obispo invisible Cristo (Magn 3,2; Ef 6,1). La idea cayó en suelo abonado en Alejandría, donde ya Filón había proclamado al Logos como el verdadero Pontífice. Los teólogos cristianos hacen suya la fórmula ἀρχιερεὺς λόγος y consideran a Jesús como mediador de las oraciones que el hombre dirige a Dios y de los dones que Dios nos otorga a nosotros. Pero más tarde Arrio aprovecharía esta concepción, apelando a Heb 3,2 (Dios le hizo Pontífice), para su tesis sobre el ser creado del Logos; sus seguidores aducen también la vieja fórmula de oración «por Cristo». La réplica católica siguió dos caminos. La liturgia oriental transformó la antigua conclusión de las oraciones en una fórmula coordenada y a partir de entonces se oró al Padre *y* al Hijo *y* al Espíritu Santo, no como hasta entonces por el Hijo en el Espíritu Santo. Pero en la teología se tuvo presente la Escritura y se trasladó el sumo sacerdocio de Jesús a su humanidad, lo cual fue ratificado por el Concilio de Efeso (DS 261). El Logos es, pues, Pontífice en razón de su ser de hombre, cuya entrega a la muerte y resurrección constituyen su obra sacerdotal. San Juan Crisóstomo reduce ésta a la obra salvífica realizada por Jesús en el tiempo que vivió entre los hombres y niega al Glorificado, que se sienta a la diestra de Dios, una renovación de esta actividad [14]. Sin embargo, ontológicamente él sigue siendo Pontífice, puesto que nosotros realizamos ahora su único sacrifico en memoria suya [15] y el sacerdote actúa en el mismo como imagen suya. La presencia y eficacia del Glorificado son, pues, mediatas, relativas. En esta misma dirección se desarrolla el pensamiento de Teodoro Mopsuesteno. Para él, Cristo es Pontífice en los

[12] Cf., entre otros, *In Mt hom.* 50, 3 (PG 58, 507; TEP I, 783); *In Mt hom.* 82, 5 (PG 58, 744; TEP I, 800ss); *In 2 Tim hom.* 2, 4 (PG 62, 612; TEP I, 936). Otros pasajes pueden verse en Betz, *op. cit.*, 102ss.

[13] *Hom. de pro. Judae* 1, 6 (PG 49, 380; TEP I, 705).

[14] *In Hebr hom.* 13, 3 (PG 63, 107).

[15] *In Hebr hom.* 17, 3 (PG 63, 131; TEP I, 939); texto *supra*, p. 216.

cielos, pero esto lo ha conseguido mediante su muerte y resurrección [16]. Cristo no desarrolla en los cielos ninguna nueva actividad intercesoria, sino que atrae los hombres a sí con ayuda del Espíritu Santo a través de los sacramentos, que indican y figuran la realidad de Cristo *(Hom. Cat.* 12,2). En la eucaristía realiza el sacerdote, que es imagen del Pontífice celestial una imagen de la trayectoria pontifical de Jesús [17]. Puesto que la presencia de Cristo es una presencia que llega a través de la Iglesia, el Espíritu Santo pasa a ocupar el primer plano como vínculo que une a ambos. El es también el que realiza la consagración [18]. La crisis arriana llevó a reflexionar sobre el carácter mediato —lo que no quiere decir impropio— de la presencia de Cristo.

c) Magisterio.

También el magisterio eclesiástico da testimonio de esta presencia de Cristo en la eucaristía como agente principal. El Tridentino describe la relación entre la cruz y el sacrificio de la misa en los siguientes términos: «Pues una misma es la hostia, ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz» (DS 1743). Además, la Iglesia confiesa incesantemente en la liturgia la presencia activa de su Señor; y no sólo lo hace en cuanto que dirige sus oraciones a Dios «por Cristo» como mediador, sino también a través del saludo «el Señor esté con vosotros» *(Dominus vobiscum),* con el que desde antiguo [19] comienza todas las acciones cultuales, incluida la eucaristía. Este saludo no sólo expresa un deseo piadoso, sino una afirmación, la promesa y aseveración de que Cristo está realmente presente en su comunidad. La respuesta de la comunidad «y con tu espíritu» *(et cum spiritu tuo)* revela cómo está Cristo presente: está presente por el Espíritu que invade a toda la comunidad y, como carisma ministerial, de modo especial al sacerdote. Sólo en la fuerza del Espíritu pueden los cristianos participar en la autodonación de Cristo al Padre. Sólo mediante el Espíritu es posible lo que Pío XII —recogiendo un logro de la teología de los misterios— dice del *Christus praesens* en su encíclica *Mediator Dei:* «Ipse est, qui per Ecclesiam baptizat, docet, regit, solvit, *offert, sacrificat»* (DS 3806). Por último, el Concilio Vaticano II, en la Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium,* n.° 7, ha puesto claramente de relieve la presencia activa de Cristo en todo el culto: «Cristo está siempre presente a su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro, 'ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz', sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su fuerza en los sacra-

[16] *Hom cat.* 15, 15s (ST 145, 487-489; TEP II, 155).
[17] *Hom. cat.* 15, 21 (497-499; TEP II, 159).
[18] *Hom. cat.* 15, 10-12 (475-481; TEP II, 148-153); 16, 11 (551-553).
[19] Así, ya en la eucaristía de Hipólito, cf. Hänggi-Pahl, *Prex euch.,* 80.

mentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es él quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: 'Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos'.

Realmente, en esta obra tan grande, por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a su amadísima esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y por él tributa culto al Padre Eterno.

Con razón, pues, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y cada uno a su manera realizan la santificación del hombre, y así el cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro.

En consecuencia, toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia supera en rango e intensidad a cualquier otra acción de la Iglesia».

d) Aclaraciones sistemáticas.

La presencia activa de Cristo indica el origen histórico y a la vez permanente de nuestra salvación en Cristo. El está presente en toda acción de la Iglesia, especialmente en las acciones sacramentales. En esto conviene la eucaristía con los demás sacramentos. Pero tiene además algo propio: en ella se hace presente el autosacrificio de Cristo (incluida la víctima) de forma sacrificial (lo que examinaremos luego con más detención). Cristo se hace presente como sujeto del sacrificio, es decir, como sacerdote del sacrificio y como Sumo Sacerdote, mas también como víctima, como σῶμα διδόμενον. Pero no realiza un nuevo sacrificio. Duns Escoto planteó la cuestión de si en la misa Cristo glorificado realiza una nueva oblación al Padre, a la cual dio con razón una respuesta negativa [20]; pues semejante suposición anularía el ἐφάπαξ del acto de la cruz, convertiría la misa de una conmemoración en una nueva y absoluta acción sacrificial de Jesús y oscurecería el sacrificio de la cruz. En realidad, éste es el que constituye el nuevo destino absoluto y definitivo, el tránsito fundamental del representante de la humanidad desde aquella situación de abandono por parte de Dios a la comunión con él. Por eso Jesús no se ofrece en los cielos con un nuevo acto al Padre, sino que su sacrificio del Gólgota ha adquirido carácter eterno y sella todo su ser. El resto de la salvación consiste en integrar a los hombres en esta única acción salvífica y en esta única persona salvadora. Esto tiene lugar precisamente en la cena del Señor. Por tanto, cuando se habla de una *oblatio actualis* del Señor glorificado en la misa dicha *oblatio* no debe

[20] *Quaest. quodlib.* XX, 22-24 (ed. Vivès, 26, 312s).

entenderse como un nuevo acto, sino únicamente como la perennidad de la única y verdadera acción sacrificial [21].

La integración en el acontecimiento sacrificial de Jesucristo se realiza básicamente mediante la fe (que, como entrega a Dios, es también de naturaleza sacrificial); se produce sacramental y ónticamente en el hombre con el bautismo, que incorpora al cuerpo de Cristo y establece mediante el *character indelebilis* una referencia definitiva del hombre a Cristo; se actualiza éticamente mediante el ofrecimiento de la propia vida al que están llamados los cristianos (Rom 12,1); pero sobre todo se actualiza por la eucaristía, que, como veremos con más detención, es al mismo tiempo *sacrificium Christi repraesentatum* y *sacrificium Ecclesiae repraesentans*. Cristo nos ha encargado que realicemos también nosotros su sacrificio. Así, pues, el bautismo nos constituye sacerdotes en el orden del ser, y la eucaristía, en el orden de la operación. Según 1 Pe 2,5.9, los cristianos son un sacerdocio santo y regio para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo. En virtud del sacerdocio común, todos los creyentes participan en el ofrecimiento del sacrificio de la misa. Toda la Iglesia, representada en la comunidad local que celebra el culto, ofrece el sacrificio; todos los bautizados participan activamente en el sacrificio, y en especial los presentes ofrecen el sacrificio con el sacerdote, que los representa no sólo por designación de abajo, sino como representante de Cristo, de la Cabeza de la comunidad. Los dones de pan y vino que se ofrecen son signos también del sacrificio de la Iglesia.

Sin embargo, no depende ni está en poder de los oferentes el que la ofrenda de la Iglesia se identifique realmente con la ofrenda-Jesús, el que se convierta en cuerpo y sangre de Jesús; para esto se necesita una potestad especial, que sólo confiere el sacramento del orden. El Concilio Lateranense IV, en 1215, condena a los waldenses y los fratizelli, que atribuían a todo buen cristiano el poder de la consagración, y define como dogma que «sólo el sacerdote válidamente ordenado puede realizar este sacramento» (DS 802). Y frente a los reformadores, que admiten el sacerdocio común de todos los bautizados, pero no el sacerdocio ministerial, el Concilio Tridentino declara dogmáticamente que «con aquellas palabras: 'haced esto en conmemoración mía', Cristo instituyó a los Apóstoles en sacerdotes y ordenó que ellos y otros sacerdotes ofrecieran su cuerpo y sangre» (DS 1752; cf. también 1740). Hay que conceder que una exégesis puramente filológica no encontraría en el mandato fundacional la institución del sacerdocio. Pero en el contacto con este sacramento, la Iglesia ha visto con penetrante mirada que el poder de consagración expresado en el mandato fundacional significa cierta facultad para disponer del cuerpo de Cristo. Ahora bien, esta facultad

[21] En este sentido habla R. Garrigou-Lagrange, *An Christus non solum virtualiter sed actualiter offerat missas:* «Angelicum» 19 (1942) 105-118, a este respecto, páginas 114ss; asimismo, J. A. de Aldama, *Sacrae Theol. Summa* IV, 316.

o poder presupone una referencia a Cristo y una autorización especiales, un sello especial de Cristo. Todo esto lo confiere el sacramento del orden. El hace que el ordenado pueda actuar *in persona (forma, nomine) Christi* y hacer presente su cuerpo [22]. La afirmación de que cualquier bautizado puede asumir sin autorización especial el papel de Cristo como Señor del banquete, como *pater familias* en la asamblea eucarística, difícilmente se podría explicar desde la concepción neotestamentaria del orden [23]. La contraposición de sacerdote y pueblo refleja la contraposición de Cristo y el hombre, manifiesta la estructura fundamental de la salvación, es decir, su origen *extra nos*. De aquí que Cristo se haga especialmente presente en el sacerdote, como declara el Concilio Vaticano II en la Constitución sobre la sagrada liturgia (n.° 7). Sin embargo, la presencia del sujeto del sacrificio y del Sumo Sacerdote Cristo en el sacerdote terreno es distinta de la presencia de la víctima Cristo en la hostia. Esta última es causa de una identidad real-óntica y sustancial, la primera, en cambio, es causa únicamente de una identidad dinámica, relacional y jurídica; ésta se apoya en la especial relación a Cristo que da el *character indelebilis* sacramental, y exige una asimilación ética a Cristo.

3. *Presencia memorial del sacrificio de Cristo: carácter sacrificial de la eucaristía*

La presencia de Cristo (Sumo Sacerdote celestial) como agente principal indica, evidentemente, una actividad; Cristo no se limita a contemplarnos desde lejos: actúa por el Espíritu Santo en los cristianos y de modo especial en el sacerdote; desarrolla así la obra de salvación que realizó antes. En ésta se expresó y se entregó total y radicalmente, conquistó la salvación de una vez para siempre, hizo lo necesario para toda la eternidad. Por eso el tiempo futuro no puede ser otra cosa que desarrollo del único acto de salvación, es decir, inclusión del hombre en di-

[22] El poder de consagrar y el de perdonar representan las determinaciones principales, aunque no exclusivas, de la esencia y función del sacerdocio. A este respecto, cf. el documento de los obispos alemanes sobre el ministerio sacerdotal (Tréveris 1969) n.° 31.

[23] El mencionado documento de los obispos alemanes justifica el sacramento del orden basándose sobre todo en que la presidencia del banquete eucarístico constituye el punto culminante de la misión encomendada por Cristo al ministro y la actualización de la acción eucarística es la representación más viva de Cristo (n.° 47). La cuestión de si las órdenes conferidas por las Iglesias reformadas cumplen las condiciones de la sucesión apostólica está todavía pendiente de estudio. Cf. P. Bläser, *Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes für den Vollzug der Eucharistie:* «Catholica» 26 (1972) 86-107; J. Hamer, *Die ekklesiologische Terminologie des Vaticanums II und die protestantischen Ämter:* ibíd., 146-153; W. Averbeck, *Gegenseitige Anerkennung des Amtes?:* ibíd., 172-191; W. Beinert, *Amt und Eucharistiegemeinschaft:* ibíd., 154-171; *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter* (Munich 1973).

cho acto. Cuando la Escritura quiere indicar lo más brevemente posible la peculiaridad y plenitud de la acción salvadora de Jesús, la llama *sacrificio.*

a) Sobre la noción de sacrificio.

Es conveniente que hagamos aquí unas breves observaciones sobre esta noción. Sacrificio, en sentido muy general, es la entrega (no el cambio) de un bien por un valor superior, sobre todo por una persona. Se basa, por tanto, en la trascendencia del hombre y se realiza de múltiples maneras (por ejemplo, la vida de una madre, el arrojo de un soldado, etc.). Tiene su verdadero puesto en la religión. Aquí puede entenderse, con Agustín [24], como la entrega fundamental del hombre al misterio absoluto que llamamos Dios, como el intento de llegar a la comunión con Dios y salir así de la fatalidad y desamparo de la existencia humana. Sacrificio en sentido estricto es la entrega que toma cuerpo y se hace visible en una acción o en un acontecimiento. La forma suprema de sacrificio es la entrega martirial de la vida en reconocimiento de la soberanía absoluta de Dios. La forma corriente de entrega a Dios es, sin embargo, el sacrificio cultual, la transferencia u ofrecimiento de un don que debe responder por el dador y ser testimonio de su actitud. Cuando se trata de auténtica religiosidad, este ofrecimiento se presenta como devolución de un bien recibido a su origen; tiene, pues, carácter de acción de gracias, lo mismo que, a la inversa, el agradecimiento por la obtención de un bien tiene rasgos sacrificiales [25]. El sacrificio vive de la esperanza de que Dios acepte el don y otorgue su comunión, ya sea que él la done de nuevo (sacrificio expiatorio) o la ratifique y confirme (sacrificio de alabanza y sacrificio de acción de gracias). Según esto, el sentido fundamental del sacrificio es la entrega primero de un don, pero en último término del dador a Dios. Por eso el don se aparta de la libre disposición del hombre, se aniquila (se mata, se quema, se hunde, se derrama). La destrucción por sí sola no es lo fundamental, sino un mero medio para el fin. Este consiste en alcanzar la comunión con Dios. Para ello sirve de modo especial el sacrificio eucarístico, en el que el hombre come de la víctima ofrecida y perteneciente a Dios para cimentar así de nuevo su vida en el origen [26].

El concepto de sacrificio es suficientemente amplio para abarcar toda la acción salvífica de Jesús. El sacrificio de Cristo alcanza su punto culminante en el acto de la cruz. El autor de la carta a los Hebreos (10, 5-10) y Juan (3,16; 12,27) conciben la encarnación como el comienzo de dicho sacrificio. La resurrección constituye la última perfección del mismo; es además, como elemento intrínseco del acto de la cruz, su rati-

[24] *Civ. Dei* 10, 6 (CSEL 40/1, 454; TEP II, 385): «Verum sacrificium est omne opus, quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo».

[25] Cf. *supra,* pp. 208s.

[26] Cf., a este respecto, V. Warnach, *Vom Wesen des kultischen Opfers,* en B. Neunheuser, *Opfer Christi und Opfer der Kirche* (Düsseldorf 1960) 29-74.

ficación y confirmación por parte de Dios. En la noción de sacrificio, el acento recae, evidentemente, en la muerte. El Nuevo Testamento caracteriza la muerte de Jesús no sólo como entrega martirial de sí mismo, sino también como sacrificio cultual. En el primer sentido habla el relato de institución propio de la tradición paulino-lucana, más antigua que las otras; la fórmula del pan y, en este contexto, la alusión al derramamiento de sangre tienen resonancia martirial y son eco de Is 53. La fórmula martirial de «autodonación» o «autoentrega» de Jesús aparece también en otros lugares del Nuevo Testamento [27] y describe ampliamente toda su acción salvífica.

Hemos dicho que la muerte de Jesús se presenta también como sacrificio cultual. La fórmula del cáliz empleada por Marcos la presenta con la expresión «sangre de la alianza», en analogía con Ex 24,8, como el gran sacrificio cultual del mundo, y Jesús, implícitamente, como el Sumo Sacerdote del universo. También se emplean con sentido cultual-sacrificial los términos πάσχα, θυσία, προσφορά y sus derivados [28]. Sin embargo, no ocupa aquí el lugar principal la forma técnica de realizar el sacrificio, la separación de los elementos sacrificiales cuerpo y sangre, sino la entrega fundamental a Dios; esto lo indica sobre todo el sentido absoluto y pleno de la expresión «entregar*se*» (Heb 9,14.25).

Jesús ha dejado a los suyos su único e inagotable sacrificio como testamento en forma de una comida. *A priori* es obvio que esta comida aparecerá tanto más como conmemoración esencial del sacrificio de Jesús cuanto más responda en su realización al sacrificio de Jesús, más rasgos sacrificiales presente y más sacrificio eucarístico sea. Y de hecho resulta —como se tratará de demostrar teológicamente más adelante— que la eucaristía no sólo representa el sacrificio de Cristo, sino que es ella misma, en su realización bajo signos, ofrecimiento cultual y sacrificial. Nos encontramos, por tanto, con los siguientes pasos o aspectos constitutivos del carácter sacrificial de la misa:

1) La eucaristía es el sacrificio re-presentado de Cristo o la presencia activa y memorial de dicho sacrificio;

2) La eucaristía es realización memorial y sacrificial de la Iglesia, o sacrificio re-presentante realizado por la Iglesia, y

3) Entre ambos aspectos existe una relación, que no se debe caracterizar como yuxtaposición ni como sucesión, sino como implicación y conjunción de los mismos. Podemos establecer ya la siguiente fórmula: la misa es la presencia activa y sacrificial del sacrificio de Cristo.

b) La eucaristía, sacrificio re-presentado de Cristo.

Que la eucaristía es presencia activa y memorial del sacrificio de Cristo constituye la afirmación fundamental de toda la doctrina sobre

[27] Mc 10,45; Jn 3,16; Gál 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14.

[28] Πάσχα: 1 Cor 5,7; θυσία/θύειν: 1 Cor 5,7; Ef 5,2; Heb 9,23.26; 10,12; προσφορά/προσφέρειν: Ef 5,2; Heb 5,7 (7,27); 9,14.25.28; 10,10.12.14.

la misa. Este juicio está avalado por la Escritura, la tradición y el magisterio de la Iglesia.

α) *Escritura.* En la Ultima Cena Jesús anuncia de palabra su muerte, ya sea como entrega martirial, ya como entrega cultual y sacrificial. Asimismo la simboliza con la acción de la cena. Si la *berakah* siempre tiene como obtención de dones de Dios y devolución de los mismos a él rasgos sacrificiales, los tiene de modo especial en este caso, puesto que Jesús nos aclara por medio de los dones su existencia sacrificial, su procedencia del Padre y su entrega a él. En especial, es símbolo real de la muerte la sangre que se ha hecho presente de nuevo en el altar (1 Cor 11,25; Mc 14,24). Jesús descubre todavía más claramente su suerte dándose como comida: al dar a comer su cuerpo y su sangre hace presente no sólo su muerte, sino también su resurrección, puesto que él dispone nuevamente de sí mismo. Mediante su entrega para ser comido simboliza Jesús su muerte expiatoria ὑπὲρ πολλῶν, es decir, en lugar y en favor de todos; se muestra como principio de edificación de nuestra existencia delante de Dios e introduce a los comulgantes en su entrega sacrificial al Padre. Así, pues, la eucaristía es en la unidad de palabra y acción la presencia activa y memorial, la «representación efectiva» [29] del sacrificio de Cristo y —podemos anticiparlo ya aquí— como acción es ella misma sacrificio. El mandato de repetición caracteriza luego la eucaristía como *anámnesis* y, consiguientemente, como presencia activa del acontecimiento Cristo, y garantiza la identidad óntica de la actual celebración eucarística con la cena institucional de Jesús.

Según Pablo, al comer y beber eucarísticos va unida la proclamación (καταγγέλλειν) de la muerte del Señor (1 Cor 11,26). La palabra la anuncia y la acción la simboliza como acontecimiento presente. Además, el paralelismo del sacramento del altar con las comidas judías y paganas de carácter sacrificial, tal como aparece en 1 Cor 10,18-22, nos hace ver que aquél debe valorarse también como éstas. Ahora bien, una comida sacrificial presupone la muerte de la víctima, la tiene presente en todo momento y la convierte en el centro de atención. La carta a los Hebreos hace luego de la muerte de Jesús un amplio tema y la presenta como sacrificio cultual del Sumo Sacerdote (9,11-28), lo cual difícilmente habría ocurrido si el autor no hubiera tenido presente la liturgia concreta. El altar, que está prohibido a los adictos al antiguo tabernáculo (13,10: θυσιαστήριον), significa, sin duda, la mesa eucarística, que remite constantemente a la cruz. El Evangelio de Juan no expresa con los términos σάρξ y αἷμα (6,53) la muerte sacrificial de Jesús, puesto que éstos no se pueden entender aquí en sentido cultual y sacrificial, sino antropológico; sin embargo, lo hace en otras afirmaciones particulares. Como carne de Jesús entregada por la vida del mundo (51c), la eucaristía indica su muerte, que es recordada de nuevo por la comida de su carne

[29] Así, P. Brunner, *Grundlegung des Abendmahlsgesprächs* (Kassel 1954) 55ss; remite a R. Otto.

y sangre. Según 19,33ss, Jesús muere como el verdadero Cordero pascual. La sangre que brotó de su costado sigue corriendo en la eucaristía y pone de manifiesto el origen de ésta en la muerte de Jesús.

β) *Tradición.* También ella da testimonio de la cena del Señor como presencia activa y memorial de la muerte sacrificial de Jesús. Ignacio de Antioquía la llama ya «la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, la que por bondad resucitó el Padre» (Esm 7,1); la considera, por tanto, como una realidad marcada por la muerte y la resurrección. Es humanamente sobrecogedora y, al mismo tiempo, de gran importancia teológica su afirmación en Rom 4, 1: «Trigo de Dios soy y tengo que ser triturado por los dientes de las bestias para aparecer como puro pan de Cristo». La imagen del pan de Cristo que se alcanza por el martirio está tomada de la eucaristía, a la cual conviene originaria y propiamente. La relación de la eucaristía con la muerte de Jesús viene dada en la designación de aquélla como «Pascua» [30]; dicha relación aparece claramente en la derivación del término —etimológicamente falsa, pero dogmáticamente muy significativa— del griego πάσχειν [31]. La vinculación interna existente entre la muerte de Jesús y la celebración eucarística de la Iglesia la establece la idea de la anámnesis, que tiene su origen en el propio Jesús. La liturgia la ha adoptado intencionadamente. Muchas anáforas de Oriente proclaman (con mayor o menor amplitud) el misterio de Cristo antes de entrar en el relato de la institución [32], y los prefacios de Occidente proclaman el misterio de la fiesta respectiva. En la parte que sigue inmediatamente, de carácter reflexivo e interpretativo, la liturgia hace examen de su acción y la declara expresamente como anámnesis con la fórmula casi universal μεμνημένοι προσφέρομεν —*memores offerimus*— y nombra en primer lugar como objeto de conmemoración la muerte y la resurrección [33]. Los Padres, como configuradores y por lo mismo intérpretes competentes de la liturgia, subrayan con la misma claridad la anámnesis [34]; así lo hacen, por ejemplo, Justino (*Diál.* 41), Eusebio (*Dem. ev.* I, 10, 18.25.28. 37) y, sobre todo, los antioquenos Juan Crisóstomo y Teodoro. Para Cipriano, la eucaristía es memoria del sacrificio en el que Cristo se

[30] Testimonios sobre el particular pueden verse en J. Betz, *Eucharistie* I/1, pp. 186s.

[31] Llevada a cabo por Melitón de Sardes, *Pascha-Homlie* 46 (SourcesChr 123, 84); Ireneo, *Adv. haer.* IV, 10, 1 (SourcesChr 100, 492) y *Demonstratio* 25 (Weber: BKV II, 601); aceptada por Tertuliano, *Adv. Jud.* 10 (CC 1, 1380); Hipólito, *Fragmentos exegéticos* (SourcesChr 36, 35).

[32] Sobre todo las plegarias eucarísticas de las liturgias sirio-occidentales y antioquenas, de las bizantinas y también de las sirio-orientales. De modo especial, la anáfora de Hipólito, la liturgia clementina de las *Constituciones Apostólicas* (VIII, 12, 30-34) y la liturgia egipcíaca de Basilio. Ofrece una colección muy buena de textos litúrgicos la obra de A. Hänggi-I. Pahl, *Prex eucharistica* (Friburgo 1968).

[33] Esta anámnesis «especial» no aparece en las liturgias sirio-orientales, aunque conocían la idea.

[34] Cf. J. Betz, *Eucharistie* I/1, pp. 156-196.

ofreció a sí mismo al Padre (*Ep.* 63, 14.17), es incluso ofrecimiento directo de la pasión de Cristo [35]. Para Gregorio Nacianceno es participación en la pasión de Cristo (*Serm.* 4, 52). Y cuando la Patrística llama a los elementos sacramentales «símbolos» del cuerpo y sangre de Jesús, entiende esta expresión no sólo en un sentido óntico-estático, sino sobre todo funcional y con carácter de acontecimiento [36]. Lo que acontece con y en los elementos simboliza la suerte de Jesús. Expresado en términos agustinianos, esto significa que la eucaristía es el sacramento del acontecimiento sacrificial de Jesús, es decir, el sacramento del que se ha de afirmar con toda propiedad: «ipse offerens, ipse et oblatio» [37]. La Iglesia primitiva no entendió la anámnesis simplemente como recuerdo evocador, sino como verdadera presencia activa. Esto aparece especialmente claro en la serie de afirmaciones importantes que, haciéndose eco de la liturgia, declaran que el pasado sacrificio de Jesús vuelve a ser hoy acontecimiento [38]. El mismo sentido tiene la afirmación de que ofrecemos el sacrificio de Cristo o el mismo Cristo sacrificado [39]. Según esto, existe una identidad esencial entre el sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Iglesia. Y aquí hay que remitir de nuevo a Juan Crisóstomo, que ha expresado este hecho de la forma más clara en el pasaje antes mencionado de su comentario a la carta a los Hebreos; dice así: «Ahora ofrecemos el mismo sacrificio que entonces fue ofrecido por el Pontífice..., ningún

[35] *Ep.* 63, 17 (CSEL 3, 714): «... passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus».

[36] Cf. J. Betz, *Eucharistie* I/1, pp. 217-242; cf. también Gaudentio de Brescia, *Tr. pasch.* 2, 11: «Vinum... in figura passionis offertur».

[37] *Civ. Dei* 10, 20 (CSEL 40/1, pp. 480s; TEP II, 390).

[38] Por ejemplo, Tertuliano, *De pud.* 9 (CC 2, 1298; TEP I, 150): «... de nuevo será inmolado Jesucristo, y se sentará a la mesa del banquete eucarístico». Metodio de Olimpo, *Symp.* 3, 8 (GCS 35, 21s): «El Logos viene también ahora a nosotros y se manifiesta en la conmemoración de su pasión... Cristo sale de sí mismo, viene a nosotros y muere». Teófilo de Alejandría, *Hom. in coen. myst.* (PG 77, 1017; TEP II, 44): «El Hijo se ofrece en sacrificio espontáneamente, no por obra de los enemigos de Dios hoy, sino por su propia mano, para darnos a entender que fue voluntaria su pasión salvadora». Teodoro Mopsuesteno, *Cat.* 15, 20 (ST 145, 497; TEP II, 158): «... Cristo, que está en el cielo, que murió por nosotros, ha resucitado y subió al cielo, es el mismo, también ahora, el inmolado por medio de estas figuras (τύπος); de modo que, considerando por nuestros propios ojos, por la fe de estos recuerdos, que ahora se celebran, somos conducidos a ver que aún muere, resucita y sube al cielo, lo cual ya tuvo lugar para nosotros antes». Agustín, *Ep.* 98 (CSEL 34, 530s; TEP II, 205): «Cristo fue inmolado una sola vez en persona, y es inmolado no sólo en las solemnidades de la Pascua, sino también cada día entre los pueblos en dicho sacramento». Gregorio Magno, *Diál.* 4, 58 (PL 77, 425CD; TEP II, 1195): «... viviendo inmortal e incorruptible en sí mismo, de nuevo se inmola por nosotros en este misterio de la oblación sagrada». En la liturgia romana de las grandes fiestas (Navidad, Epifanía, Ascensión, Pentecostés) aparece el término característico *hodie*.

[39] Cf. Cipriano, *Ep.* 63, 17 (CSEL 3, 714; TEP I, 226): «... la pasión es el sacrificio del Señor que ofrecemos». Pseudo Cirilo de Jerusalén, *Cat. myst.* 5, 10 (SourcesChr 126, 15; TEP I, 486): «... ofrecemos a Cristo sacrificado por nuestros pecados».

otro, sino siempre el mismo, o mejor, hacemos conmemoración del sacrificio» [40].

La Edad Media vive igualmente de la fe en que por medio de la misa se participa activamente en la vida y pasión de Cristo. A partir de Amalario de Metz, dicha fe adquiere un carácter marcadamente historicista en la interpretación alegórica de la misa, la cual no es más que una manera de expresar, según las exigencias del tiempo, la verdadera idea dogmática de la presencia activa y memorial. El Decreto de Graciano hace hincapié en que la misa no es una «reiteración» de la pasión de Cristo [41]. La presencia activa y memorial aparece en su verdadera fisonomía con los grandes maestros de la alta Escolástica. Para Alberto Magno, la eucaristía es *memoriale amarissimae passionis Christi et transitus Christi ex hoc mundo ad Patrem* [42]; es asimismo *spiritualis mactatio* e *inmolatio* [43]. El que habla con más claridad sobre este particular es Tomás de Aquino. Para él, el sacrificio de la Iglesia no es otro que el sacrificio de Cristo; mejor, es una «conmemoración» de éste [44]. Juzga que muchos detalles del rito eucarístico, especialmente los signos de la cruz, son gestos con los que se pretende expresar la pasión de Cristo [45]. Y sobre todo consigue cimentar ónticamente la muerte de Jesús en la consagración, en la que *vi verbi* se hacen presentes por separado su cuerpo y sangre [46].

γ) *Magisterio de la Iglesia.* El magisterio de la Iglesia expresa continuamente la concepción de la misa como sacrificio memorial de Cristo con el *«memores* offerimus» de la liturgia; lo hizo con especial claridad contra los reformadores en el Concilio de Trento. Estos sólo admitían un sacrificio subjetivo de acción de gracias y meramente conmemorativo, y querían apartar del sacramento, entendiéndolo como puro acto de donación de Dios, toda idea de sacrificio [47]. Frente a esta concepción, el Tridentino define en la sección XXII que la misa es sacrificio en sentido verdadero y propio (can. 1: DS 1751), no sólo un sacrificio de alabanza y de acción de gracias o una simple conmemoración del sacrificio de la cruz, sino sacrificio propiciatorio en favor de vivos y difuntos (can. 3: DS 1753). El decreto del sacrificio de la misa describe la esencia de la eucaristía diciendo que Jesús dejó «a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio visible (como exige la naturaleza humana), por el que se representara aquel sacrificio cruento que había de realizarse una vez en la cruz, y su memoria permaneciera hasta el fin de los siglos, y su eficacia saludable se aplicara para la remisión de los pecados que cometemos diariamente» (cap. 1: DS 1740). La misa no sólo no es «insulto y

[40] *In Hebr hom.* 17, 3 (PG 63, 131; TEP I, 939); cf. cita completa, *supra,* p. 216.
[41] P. III, *De consecr. dist.* 2, c. 71 (Friedberg I, 1341).
[42] *De corpore Domini,* d. 2, tr. II, c. 4, 2 (Borgnet 38, 224s); d. 6, c. 1 (Borgnet 352).
[43] *Ibid.,* d. 3, tr. III, c. 2, 3 (Borgnet 319).
[44] *S. Th.* III, q. 22, a. 3 ad 2; cf. además III, q. 73, a. 4c y ad 3; a. 5c; q. 79, a. 2c; a. 7c; q. 80, a. 10 ad 2; a. 12 ad 3; q. 83, a. 1c.
[45] *S. Th.* III, q. 83, a. 1 ad 2 y 3; a. 3 ad 1 y 7; a. 5 ad 3-9.
[46] *S. Th.* III, q. 74, a. 1; q. 76, a. 2 ad 1; q. 78, a. 3 ad 1 y 2; *IV Sent.,* d. 11, q. 2, a. 1, q.ª 1.2.
[47] Cf. Luther: WA 30/II, 614.

menoscabo del sacrificio de la cruz» (can. 4: DS 1754), sino que se identifica con el mismo. El Concilio enseña expresamente la identidad del oferente y la de la víctima en el sacrificio de la cruz y en el del altar (cap. 2: DS 1743). Sin embargo, la diferencia fenoménica del modo como se realiza el sacrificio, mencionada expresamente, impidió al Concilio afirmar también de forma explícita la identidad de la acción sacrificial. Pero ésta se halla implícita y es afirmada después expresamente por el *Catecismo Romano* (II, 4, 76). Además, en los capítulos doctrinales no promulgados de 1552 estaba escrito que la misa no sólo figura el sacrificio de la cruz, sino que lo contiene en sí [48]. El objetivo de las afirmaciones tridentinas es la identidad del sacrificio de la cruz y del sacrificio de la misa [49]. El Concilio Vaticano II subraya las afirmaciones fundamentales de Trento cuando en la Constitución sobre la sagrada liturgia presenta la eucaristía como «representación» (n.° 6), «perpetuación» y «memorial» de la muerte y resurrección de Jesús (n.° 47).

δ) *Aclaración sistemática.* De lo dicho se deduce lo siguiente: el principio fundamental de la eucaristía es la presencia activa de la muerte sacrificial de Jesús. Por tanto, la misa es un sacrificio relativo, tiene su entelequia interna en el acto absoluto de Jesús en la cruz y hace presente de nuevo dicho acto. Mas ¿cómo se hace presente ahora el pasado acto de salvación? La respuesta obligada es ésta: se hace presente no de forma absoluta y en sí mismo, sino de forma relativa y en un símbolo. El símbolo se caracteriza por el hecho de que en él una realidad de orden creado recibe en su ser físico un nuevo sentido, una nueva significación y dimensión, y experimenta una transignificación y transfinalización. El mismo Jesús ha dado a la eucaristía una nueva significación; concretamente, la de ser representación de su sacrificio en la cruz; el Glorificado realiza esta significación con una profundidad óntica incomparable. El sacrificio de salvación que se ofreció en la cruz se hace presente no sólo en la conciencia creyente de los participantes, sino objetivamente en el acontecimiento sacramental bajo las especies de pan y vino, y da vida a dicho acontecimiento como si fuera su alma. Tanto la realidad como la posibilidad de que un acontecimiento pasado pueda hacerse, sin repetición, objetivamente presente y, como tal, esencialmente idéntico a sí mismo siguen siendo un misterio; pero, aparte de las razones ya indicadas (sobre el símbolo y la fundación), podemos añadir algunas observaciones que contribuyan a aclararlas un poco. Las acciones salvíficas de Jesús no han pasado sin más, sino que, como acciones del Logos, se adentran en la eternidad, tienen carácter de perennidad [50]. Incluso

[48] CT VII, 478, 18s: «Memoriam renovat iam peracti (sc. sacrificii) nec illud figurat tantum quemadmodum vetera, sed re ipsa in se comprehendit».

[49] Cf. B. Neunheuser, *Die numerische Identität von Kreuzesopfer und Messopfer*, en íd., *Opfer Christi und Opfer der Kirche* (Düsseldorf 1960) 139-151.

[50] Cf. E. Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung* (Maguncia 1960; trad. esp.: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* [San Sebastián 1971]) 66ss; cf. también M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* IV/1 (Munich ⁶1964; trad. española:

como decisiones humanas de Jesús están dirigidas y referidas total y radicalmente a la eternidad, son fundamento —como también la muerte del hombre— de una situación eterna. Ahora bien, la eternidad abarca simultáneamente todos los momentos del tiempo. Los actos salvíficos de Jesús continúan siendo en el Glorificado presencia viva y, según Tomás de Aquino, participan de la *virtus divina* [51]. Para la actualización real de dicha presencia es necesaria ciertamente la actuación de la Iglesia, que como cuerpo de Cristo participa de las posibilidades del Glorificado y cuya actuación sacramental vive ya del poder del reino; el mismo sacrificio de Jesús en la cruz es, a pesar de toda apariencia, acontecimiento del reino, triunfo de la voluntad salvífica de Dios en medio de las circunstancias más adversas [52].

c) La eucaristía como sacrificio de la Iglesia.

La eucaristía es, como hemos visto, el sacrificio de Cristo activamente presente; no se identifica con éste en el aspecto fenoménico, pero sí *esencialmente*. Su sentido y finalidad son la integración de los cristianos en el sacrificio de Cristo, la conducción de éstos al Padre, la «cristificación» más alta posible de los hombres. Esto implica asimilación a Cristo, a su conducta sacrificial. Dicha asimilación tiene lugar fundamentalmente en la fe, cuya dimensión fiducial implica entrega a Dios. La actitud sacrificial interna de la Iglesia se expresa ahora en la eucaristía mediante un acontecimiento externo y de carácter también sacrificial, mediante una oblación cultual. El aspecto sacrificial distingue a la eucaristía de los demás sacramentos. El bautismo y la penitencia son también *anámnesis* de la muerte y resurrección de Jesús, pero no son sacrificio. La confesión puede incluso ser o presuponer un gran sacrificio interno, pero el signo externo penitencial no es un sacrificio, sino un juicio, imagen y representación del juicio a que se sometió Jesús a causa del pecado y los pecadores. En la eucaristía, por el contrario, la entrega de Jesús en la cruz al Padre se actualiza bajo la adecuada forma simbólica de un sacrificio cultual en cuyo desarrollo se hace sustancialmente presente la víctima Jesús. En el sacramento del altar hay, pues, una especial condensación de realidad. El sacrificio cruento de Cristo adquiere en el sacrificio cultual de la Iglesia un nuevo modo de manifestación, una apariencia espacio-temporal; así desarrolla su plenitud y realiza la integración de la humanidad en el Cristo total. Vamos a tratar ahora de examinar la eucaristía como sacrificio (memorial) de la Iglesia.

Teología dogmática VII [Madrid 1965]) 73; F. X. Durrwell, *Gelebtes Pascha* (Bergen-Enkheim 1965) 11-14.

[51] *S. Th.* III, q. 56, a. 1; sobre esto, P. Wegenaer, *Heilsgegenwart* (Münster 1959) 9-86 y 120s.

[52] Sobre este problema, J. Betz, *Die Gegenwart der Heilstat Christi*, en *Wahrheit und Verkündigung* (Hom. a M. Schmaus, II [Paderborn 1967] 1807-1826.

α) *Escritura.* La fundamentación bíblica ha quedado ya parcialmente hecha en la sección primera; ella puede prestarnos, al menos, puntos de apoyo en esta explicación, pues se preocupa de buscar rasgos en la acción sacrificial de Jesús que, en virtud del mandato de institución, convienen también a la celebración de la Iglesia. Jesús presenta su entrega sacrificial al Padre mediante la bendición del pan y el vino, la cual recibe así un carácter más acentuado de ofrecimiento que la *berakah* judía. Además, él simboliza su entrega por los hombres dándose en forma de comida y bebida. Un examen más detenido puede encontrar en ambas acciones rasgos sacrificiales [53]. El mandato de repetición exige que también la Iglesia, como su Señor, ofrezca dones eucarísticos, simbolice en ellos el sacrificio de éste y los distribuya como su cuerpo y sangre; el mandato no se refiere únicamente a la acción cultual externa, sino sobre todo a la intención sacrificial interna, que es fundamento de la anterior. Y aquí hay que aludir de nuevo a Pablo. En 1 Cor 10,18-22, hablando de los sacrificios de los judíos y de los gentiles y de la participación en sus comidas sacrificiales, pone el banquete eucarístico cristiano en paralelismo con aquéllos y da por supuesto su carácter sacrificial.

β) *Tradición.* La tradición nos ofrece precisamente en sus comienzos un hecho interesante y divergente. Por una parte, el NT declara, en la carta a los Hebreos, la unicidad y exclusividad definitiva del sacrificio de Cristo, que abroga todos los demás sacrificios cultuales (Heb 8, 13: 10,9-19). En este sentido, también en el cristianismo se consideran válidos únicamente los sacrificios de naturaleza espiritual y existencial (Rom 12,1s; 1 Pe 2,5; Heb 13,15s), y los primeros teólogos de la Iglesia sólo admiten la λογικὴ θυσία. Causa tanto más asombro el que, por otro lado, se considere sin restricciones como sacrificio la eucaristía, que se realiza con dones materiales. Desde antiguo, y en todas partes, se ha relacionado el testimonio profético de Mal 1,10s con la eucaristía [54], se ha declarado a ésta como «el sacrificio puro» y se le ha aplicado sin temor toda la terminología de los otros sacrificios [55]. En la defensa contra la gnosis incluso se subraya la oblación de los dones y se considera como una confesión de fe en la acción creadora de Dios y en la bondad de sus

[53] Algunos Padres de la Iglesia, como Cipriano (*Ep.* 63, 4; cf. TEP I, 213), y varios relatos de institución en los que aparece el término ἀναδείξας consideran la Ultima Cena de Jesús como acción sacrificial.

[54] Así lo atestiguan *Did.* 14, 3; Justino, *Diál.* 28, 5; 41, 2; 117, 1; Ireneo, *Adv. haer.* IV, 17, 5; Clemente de Alejandría, *Strom.* V, 14, 136; Tertuliano, *Adv. iud.* 5; *Adv. Marc.* 3, 22.

[55] Θυσία: *Did.* 14, 1s; Justino, *Diál.* 40, 1; *Diál.* 117, 1s; Ireneo, *Adv. haer.* IV, 17, 5; προσφορά: Clemente Romano, *Ep.* I, 36, 1; 40, 2. 4 (44,4); Cornelio Romano, citado por Eusebio, *Hist. eccles.* VI, 43, 18; *oblatio:* Ireneo, *Adv. haer.* IV, 17, 5; 18, 1.4; Tertuliano, *Ad. uxor.* 9; *De cor. mil.* 3; *sacrificium:* Ireneo, *Adv. haer.* IV, 17, 5; 18, 1.4; Tertuliano, *De cultu fem.* 2, 11; *De orat.* 19; en Cipriano aparecen frecuentemente los términos *oblatio* y *sacrificium.*

obras [56]. No se vio ninguna contradicción entre la necesaria espiritualidad de los sacrificios y la materialidad de los dones eucarísticos, porque la oblación eucarística se entendió siempre como anámnesis del sacrificio de Cristo y como eucaristía. No se consideró nunca como expresión de una religiosidad propia ni como institución de un sacrificio propio, sino que se concibió siempre destinada a representar el único sacrificio de Cristo; era el resplandor de éste aquí y ahora. Esta convicción está sucintamente resumida en la fórmula litúrgica generalizada en todas partes: μεμνημένοι προσφέρομεν, *memores offerimus*. Tiene también un sentido sacrificial y anamnético el término εὐχαριστεῖν, que expresa la devolución de los dones a Dios. La fórmula *memores offerimus,* un gran logro de la teología primitiva, muestra que toda la comunidad es sujeto del sacrificio, que su acción es sacrificio y que su sacrificio es memoria. La memoria de Jesús se celebra en forma de un sacrificio. Así, pues, la misa es memoria sacrificial (de Jesús) como sacrificio memorial (de la Iglesia). La fórmula mencionada se apoya en la fe de que la misa no es un sacrificio distinto, sino el mismo sacrificio de Cristo. Juan Crisóstomo dice con toda claridad que presentamos oblaciones todos los días, ciertamente, pero al hacerlo hacemos una conmemoración, y que ofrecemos siempre el único sacrificio de Cristo, o mejor, hacemos conmemoración del sacrificio [57]. Que la eucaristía es sacrificio de la Iglesia y éste participación en el sacrificio de Cristo está expresado claramente en la afirmación de que nosotros los cristianos ofrecemos el Cristo ofrecido [58]. Agustín subraya con especial fuerza que la Iglesia se ofrece a sí misma en la cena del Señor y expresa su actitud sacrificial en signos externos [59]. La Edad Media ha seguido en este punto muy de cerca a Agustín. Considera el sacramento del altar como sacrificio de Cristo y sacrificio de la Iglesia a la vez. Para Alberto Magno, la *oblatio* no es una mera ceremonia particular, sino toda la acción eucarística desde el ofertorio hasta el final [60]. Es al mismo tiempo inmolación, es decir, oblación de una víctima [61]. Según Tomás de Aquino, la misa es *sacrificium, in quantum offertur (S. Th.* III, q. 79, a. 5c; q. 83, a. 4c). Su genio advierte con profunda visión que el acto de oblación consiste esencialmente en la consagración: *consecratione sacrificium offertur* (q. 82, a. 10). Y la razón es que la *oblatio* expresa entrega de los dones a Dios, pero la consagración es la acción que convierte a éstos en el cuerpo y sangre de Jesús, los pone bajo su más íntimo dominio, es decir, expresa la apropiación de los mismos por Jesús. De esta forma se unen en un acto el sacrificio memorial de Cristo y el sacrificio de la Iglesia, y asi-

[56] Cf. Ireneo, *Adv. haer.* IV, 18, 5 (SourcesChr 100, 610; TEP I, 115).
[57] *In Heb hom.* 17, 3 (PG 63, 131; TEP I, 939), cf. *supra,* p. 216.
[58] Citas en la nota 39, p. 276.
[59] *Civ. Dei* 10, 6.
[60] Cf. el título de trat. 3 de su obra *De Mysterio Missae* (Borgnet 38, 75): *De oblatione.*
[61] *In Sent.* IV, d. 13F a 23 (Borgnet 29, 371).

mismo el carácter sacrificial y la presencia real. Esta es la explicación concreta del *memores offerimus* dada por Tomás de Aquino.

γ) *Magisterio de la Iglesia.* El magisterio de la Iglesia, contra las enérgicas negativas de los reformadores, definió en Trento el carácter de la misa precisamente como sacrificio de los cristianos; pues, según el canon 1 (DS 1751), no se puede negar que *in missa offerri verum et proprium sacrificium.* Con verdadero celo antirreformista declara el canon 2 que los sacerdotes ofrecen el cuerpo y sangre de Jesús (DS 1752), mientras que el *offerimus* de la liturgia comprende como sujeto del sacrificio a toda la comunidad cultual. El Concilio Vaticano II declara que todos los fieles ofrecen la Víctima divina y que los sacerdotes «ofrecen sacramentalmente el sacrificio de Cristo» [62].

d) Relación entre el sacrificio de Cristo y el de los cristianos.

La eucaristía como sacrificio es, pues, de naturaleza compleja. Es el sacrificio presente de Jesucristo y, al mismo tiempo, el sacrificio de la Iglesia. Si la anámnesis implica en última instancia, según la liturgia y la tradición, la identidad esencial con la acción recordada de Cristo, tiene que asimilarse ampliamente a ésta, tiene que ser también ella de condición sacrificial. Y de hecho, según acredita la liturgia, la acción memorial es sacrificio: *memores offerimus.* La misa como oblación de la Iglesia es un sacrificio propio (DS 1751), pero no absoluto; es un sacrificio, pero no independiente, sino relativo y memorial. El sacrificio absoluto es y seguirá siendo el sacrificio de la cruz. Este se hace presente en forma de un banquete que es al mismo tiempo sacrificio, por tanto, de un sacrificio-banquete o de un banquete-sacrificio. Así, pues, la misa es tanto memoria sacrificial como sacrificio memorial, *sacrificium Christi repraesentatum* y *sacrificium ecclesiae repraesentans.* Se podría llamar también a la eucaristía *oblatio oblationis Christi* [63]. Ahora bien, la relación de ambos aspectos no es una yuxtaposición (como si la misa fuera primero sacrificio de los cristianos y luego se convirtiera en sacrificio de Cristo), sino una mutua implicación. El banquete sacramental está ordenado en sus dos elementos estructurales, acción y oración, y en todos sus momentos (preparación, disposición y comida del mismo) a la actualización del sacrificio de la cruz:

[62] Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros, 5; cf. también 2; Constitución dogmática sobre la Iglesia, 28, según el cual los sacerdotes representan y aplican el sacrificio de Cristo.

[63] Las antiguas teorías de la misa se esfuerzan en aclarar el carácter sacrificial de la misma, pero apenas tienen en cuenta la compleja estructura del sacramento. La teoría de la destrucción procede además con desacierto al considerar la destrucción de la víctima como la esencia de todo sacrificio, también del de la misa. La teoría de la oblación escoge el punto de partida con más acierto. Pero tan pronto como supone un nuevo acto sacrificial del Cristo celeste, establece un nuevo sacrificio, restringe el sacrificio de la cruz e ignora a la Iglesia como sujeto oferente que representa a Cristo.

α) Ya la preparación del banquete, el llamado *offertorium,* está dominada por la idea de sacrificio y, tácitamente, por la de memoria. Los fieles ofrecen a Dios por labios del sacerdote pan y vino como oblación y, en éstos, a sí mismos. La Iglesia se constituye en sujeto del sacrificio —bien es verdad que sólo puede serlo ἐν Χριστῷ, como cuerpo de la cabeza Cristo— y se dispone con la mejor actitud sacrificial. Los dones del sacrificio simbolizan la entrega de la Iglesia, pero no constituyen ningún sacrificio independiente y absoluto de ésta, sino que representan desde un principio el sacrificio de Jesús [64], de lo cual hace después tema el resto de la plegaria eucarística; como elementos de un banquete indican, en definitiva, comunión. Experimentan, por tanto, desde el principio una transignificación.

β) La verdadera disposición del banquete eucarístico tiene lugar mediante la palabra sacramental. En la gran plegaria eucarística se proclama el sacrificio de Cristo sobre los dones. Las liturgias orientales de origen antioqueno y bizantino aluden en general al acontecimiento Cristo, y los prefacios romanos, a un determinado misterio festivo. Pero todas las liturgias presentan como punto culminante el relato de la institución de la Ultima Cena [65], en el que Jesús resume su salvación y nos la deja como testamento. El sacerdote dice las palabras de la institución en el estilo directo, hablando *in nomine et persona Christi,* puesto que ha recibido en el sacramento del orden un sello especial de Cristo. Con estas palabras, la hostia queda situada radicalmente en el contexto originario del sacrificio de Jesús. La doble consagración, ya se entienda como la total disposición de Jesús sobre su cuerpo y su sangre, ya como separación de estas realidades, recuerda en todo caso la muerte de Jesús y hace presente su sacrificio juntamente con su víctima. Las palabras de institución son, como observa Tomás de Aquino [66], el verdadero acto de ofrecimiento y entrega a Dios. Este acepta la oblación porque no quiere otra víctima que su Hijo.

γ) Inmediatamente después de la consagración, la Iglesia reflexiona en el *memores offerimus* sobre su acción, la caracteriza como sacrificio, es decir, como sacrificio-banquete, realizado por mandato de Cristo en memoria de su muerte y de su resurrección. El mismo principio *memores offerimus* sirve también para el banquete-sacrificio al que conduce el sacrificio-banquete y con el que termina la acción eucarística. Advertimos anteriormente que la comida del banquete simboliza adecuadamente la entrega sacrificial de Jesús. Al igual que los alimentos pierden su propio ser y, entrando en el hombre, hacen posible la existencia del mismo, así también Jesús entrega su existencia terrena para entrar en nosotros y proporcionarnos la comunión con él. Además, la acción de comer el banquete lleva en definitiva nuestro sacrificio y a nosotros mismos a la meta; pues todo sacrificio tiene como objetivo último la comunión con Dios, y el único camino hacia Dios es Jesucristo. Por eso nuestra ofrenda se convirtió en la ofrenda Jesús. En la comunión somos integrados e incorporados a ella y así somos llevados al Padre, al fin de todo sacrificio. De aquí que la comunión ha de tenerse por un elemento esencial de la misa y de ningún modo por mera parte integrante de la misma como afirma la *sententia communior* de los teólogos [67].

[64] En las antiguas oraciones ofertoriales romanas la *memoria passionis* ocupó desde el primer momento un lugar destacado.

[65] La ausencia del relato de la institución en los manuscritos tardíos de la liturgia Addai-Mari representa un problema insoluble hasta hoy.

[66] *S. Th.* III, q. 82, a. 10: «Consecratione sacrificium offertur».

[67] Defienden que la comunión es parte esencial (no sólo integrante) de la misa R. Bellarmino y J. de Lugo (consecuentes con la teoría de la destrucción), H. de Tournely, los Salmanticenses, Alfonso M.ª de Ligorio, F. S. Renz, J. Kramp, I. M. Reuss y C. Henze.

e) El carácter sacrificial de la eucaristía y la teología evangélica [68].

Fue precisamente el aspecto sacrificial de la misa católica lo que suscitó la más severa protesta de los reformadores. Esta no se dirigía sólo contra las irregularidades existentes en la praxis, sino más radicalmente contra el mismo principio dogmático del sacrificio. Para Lutero, los sacramentos son esencialmente acciones receptivas; la eucaristía constituye un don de Dios a los hombres, un testamento; pero no es en modo alguno don del hombre a Dios ni, por tanto, sacrificio [69]. Pretender hacer de la misa un sacrificio sería convertirla en «obra», en idolatría. El don de la eucaristía es, según él, el perdón de los pecados, el otorgamiento de la reconciliación, cuyo sello y prenda son el cuerpo real de Jesús y su sangre. Lutero reconoce también la fe y la acción de gracias relacionadas con el sacramento del altar como sacrificio espiritual y como respuesta del hombre, pero quiere que se mantengan rigurosamente separadas del sacramento [70]. La razón teológica más profunda en que se apoya esta concepción es el principio fundamental reformado *Solus Deus,* que rige también en la cristología y en la eucaristía. Según este principio, Dios solo obra la salvación. Así, pues, habría que mantener lejos también de Jesús toda justicia de obras y todo legalismo. Ni siquiera el sacrificio de la cruz recibiría su valor de Jesús como hombre, sino que sería obra y testimonio de la misericordia de Dios con nosotros, el cual hizo a Cristo pecado para efectuar la reconciliación [71]. Esta reducción cristológica excluye la posibilidad de un sacrificio del hombre Jesús.

La teología evangélica actual presenta en muchos campos un horizonte más amplio que la de Lutero. Los conocimientos exegéticos, el movimiento de renovación litúrgica, la profundización teológica, los contactos ecuménicos e incluso algunos principios de la misma teología de Lutero, sobre todo su fe en la presencia real, condujeron a numerosos teólogos evangélicos [72] a afirmar la re-presentación no sólo del *Christus*

[68] Cf. V. Warnach, *Das Messopfer als ökumenische Anliegen:* «Liturgie und Mönchtum» 17 (1965) 65-90; íd., *Abendmahl und Opfer:* ThR 58 (1962) 74-82; E. J. Lengeling, *Der gegenwärtige Stand der liturgischen Erneuerung im Protestantismus:* MThZ 10 (1959) 83-101 y 200-225; O. Karrer, *Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen,* en Th. Sartory (ed.), *Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen* (Recklinghausen 1961) 355-383; J. Betz, *Der Opfercharakter des Abendmahls im interkonfessionellen Gespräch,* en *Theologie im Wandel* (Munich 1967) 469-491; W. Averbeck, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie* (Paderborn 1967), con abundante documentación y amplia referencia bibliográfica.

[69] *De captivitate babylonica ecclesiae* (WA 6, 526.516).

[70] Cf. WA 30/II, 614.

[71] Cf. V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther* (Gotinga 1952) 99ss.

[72] Mencionaremos, entre otros, dentro del anglicanismo, algunos representantes de la «alta Iglesia», como F. Heiler, y J. O. Mehl; del «Berneuchener Kreis» y de la «Michaelsbruderschaft», como W. Stählin, K. B. Ritter, W. Thomas y K. Plachte; partidarios de la antigua «Sammlung», como H. Asmussen, E. Fincke y M. Lack-

passus, sino también de la *passio Christi,* que se hace presente como memoria. Esto supone un progreso importante también en el orden ecuménico. Es interesante que se pueda dar este paso manteniéndose al mismo tiempo firme en la concepción luterana del sacramento como acción exclusivamente receptiva. La anámnesis del sacrificio de Cristo en la cruz se considera sin ningún inconveniente como *auto*-representación del mismo Cristo [73]. Ahora bien, admitir la presencia del sacrificio de Cristo no significa en absoluto admitir un sacrificio de los cristianos. ¡Al contrario! La mayoría de los teólogos mencionados rechazan éste decididamente. El *offerimus* de los católicos —así reza una argumentación sintomática [74]— va contra el principio *Solus Deus-Solus Christus,* que en las cosas de la salvación ha de mantenerse estrictamente; va también contra la estructura fundamental del acontecimiento de la cruz, cuya esencia no debe determinarse como autooblación de Jesús, sino como la entrega que de él hizo el Padre; finalmente, un sacrificio de los cristianos, sobre todo entendido como sacrificio expiatorio, significaría un intento de nueva expiación o un pretendido complemento del sobreabundante sacrificio de la cruz, es decir, una «obra».

Esta argumentación desfigura la concepción católica y la realidad bíblica. Hay que repetir constantemente que el sacrificio de los cristianos no pretende completar el sacrificio de la cruz, sino representarlo, actualizarlo, presencializarlo, desarrollar su dimensión interna aquí y ahora. Además, el mismo sacrificio de la cruz no sólo es sufrimiento, sino también acto del hombre Jesús (Mc 10,45; 14,24; Lc 9,44; 22,20; Jn 10,18 y *passim).* Aun cuando todo depende de la eficacia salvífica de Dios, ésta no excluye una actividad propia de la criatura espiritual en el acto de salvación, sino que la incluye, la prepara previamente con la gracia, de modo que el movimiento ascendente está siempre posibilitado por un movimiento descendente.

En el caso de la eucaristía, el mandato de institución «haced esto» legitima la colaboración de la Iglesia en el sacrificio. La autocomprensión de la Iglesia encuentra su más fuerte articulación en el *offerimus* y, sobre todo, en la precisión de que ofrecemos a Cristo. Es la autoconciencia del cuerpo, que sabe con certeza de su unión con la Cabeza, pero tiene que rogar a Dios que se digne aceptar misericordiosamente su sacrificio.

mann; los luteranos P. Brunner, E. Schlink, E. Kinder y R. Prenter; además, R. Otto, W. Hahn, A. Rehbach, G. Voigt, R. Stählin, H. Chr. Schmidt-Lauber y P. Meinhold; entre los teólogos no alemanes, M. Thurian, J. Plooj, V. Vajta y J.-J. von Allmen; además, los luteranos norteamericanos P. C. Empie, A. Carlson, B. E. Gartner, K. S. Knutson, F. Kramer, G. Lindbeck, P. Opsahl, A. C. Piepkorn, W. Quanbeck, J. Reumann, J. Sittler y K. Stendahl (cf. al respecto *Lutherans and Catholics in Dialogue.* III, *The Eucharistic as Sacrifice* [Washington-Nueva York 1968]). Para bibliografía, cf. Betz, *op. cit.,* 477s, y sobre todo W. Averbeck, *op. cit., passim.*

[73] Cf. P. Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst,* en *Leiturgia* I (Kassel 1954); íd., *Zur kath. Sakramenten- und Eucharistielehre:* ThLZ 88 (1963) 169-188.

[74] P. Brunner, *Zur kath. Sakramenten- und Eucharistielehre,* 180ss.

Es un signo de esperanza el hecho de que algunos teólogos evangélicos estén abiertos a la idea de un ofrecimiento del sacrificio de Cristo por la Iglesia [75].

4. *Presencia real sustancial del cuerpo y sangre de Cristo*

a) Su lugar en el contexto eucarístico.

Hemos visto anteriormente que la eucaristía es la misma presencia activa y sacrificial del sacrificio de la cruz, no sólo una referencia simbólica a éste, sino en último término esencialmente idéntica con él. Juan Crisóstomo fundamenta esta identidad en el hecho de que siempre ofrecemos la misma víctima, no hoy una y mañana otra, sino siempre la misma [76]. Jesús se hace presente en el marco del acontecimiento como σῶμα διδόμενον, como víctima. La presencia real de ésta presta a la fe la última garantía y seguridad sobre la presencia activa de la oblación de Jesús, pues una víctima presupone una oblación. También en el orden objetivo del ser y del acontecer es la presencia activa de la entrega sacrificial de Jesús el fundamento que soporta la presencia real de la víctima, y esta presencia es la coronación de la primera.

La presencia real corporal de Jesús no debe presentarse aislada y como un milagro. No es algo independiente, sino que surge orgánicamente del conjunto del acontecimiento. Como presencia de la víctima Jesucristo, ella es un elemento interno del acontecimiento sacrificial. Es también la ratificación de la eucaristía cuando ésta se considera como presencia de Cristo. Hay que tener en cuenta que Cristo puede estar presente de diversas formas. Está presente en la comunidad reunida en su nombre (Mt 18,20) y, de una forma especialmente dinámica, en el sacerdote consagrante. Luego se hace presente con su acto de la cruz en la acción eucarística sacramental, y condensa su presencia como víctima expiatoria en los dones ofrecidos por la Iglesia. Si, de acuerdo con el uso tradicional, denominamos a esta presencia sencillamente presencia real, no queremos con esto decir que las formas de presencia mencionadas anteriormente no sean reales y espirituales, sino que la presencia real corporal de Jesús es la ratificación del acontecimiento. Pero no representa el fin último, como indica ya el carácter de comida, sino que está más bien al servicio de la íntima unión personal de Cristo con nosotros y nos procura el sacrificio al que Cristo se entregó por nosotros y nos legó como testamento. En este contexto resplandece nuevamente la transignificación que experimentan los elementos eucarísticos, ya que se convierten de alimentos naturales en medios de la autodona-

[75] Así los teólogos anglicanos de la «alta Iglesia», de la «Michaelsbruderschaft» y de la «Sammlung»; cf. W. Averbeck, *op. cit.*, 781. A éstos hay que añadir la Liga para la reconciliación evangélico-católica, M. Thurian y J.-J. von Allmen.

[76] *In Heb hom.* 17, 7 (PG 63, 131; TEP I, 939).

ción de Cristo. En orden a esta significación se efectúa también la transustanciación, la cual lleva la transignificación a su plenitud y así la continúa. Los dones transmutados ponen de manifiesto la oblación de Jesús, que se ofreció por nosotros en la cruz y ahora quiere ser ofrecido por nosotros. Están llamados a obrar la unión personal. Por tanto, transignificación y transustanciación no se excluyen, sino que se entrelazan mutuamente. El cambio de significación tiene lugar a una profundidad que se expresa por medio de la transustanciación y la presencia real.

b) Hecho, sujeto y modo de la presencia real.

α) *Doctrina de la Escritura.* Queremos destacar aquí algunos aspectos y matices de la presencia real, tomando como punto de partida el testimonio de la Escritura, del que nos ocupamos ya en la parte bíblica. Si preguntamos en primer lugar por el *sujeto* de la presencia, la respuesta es clara: se hace presente Cristo entero. En efecto, σῶμα expresa en todos los relatos de institución el cuerpo no como una parte del hombre, sino como su manifestación plena. La más antigua forma del relato, la empleada por Pablo y Lucas, traza un perfil más preciso de la persona presente; sirviéndose de la figura descrita por el Deutero-Isaías, describe esa persona como el siervo de Dios que se entrega al sacrificio, siervo al que le convienen también el predicado del cáliz διαθήκη y el αἷμα, entendido como persona en estado de martirio [77]. Por el contrario, en la fórmula del cáliz que emplea Marcos siguiendo el modelo de Ex 24, 8, la sangre aparece como elemento (aislado) cultual del sacrificio, y Jesús como el Sumo Sacerdote que ofrece con su sangre su autosacrificio. En último término, αἷμα como *pars pro toto* significa también aquí toda la persona.

El *hecho* de la presencia real corporal está atestiguado por el *maranatha (Did.* 10, 6; 1 Cor 16,22), y además por Pablo y Juan. Según 1 Cor 10,16s, un solo pan constituye a muchos de todos los lugares del mundo en un solo cuerpo porque es participación real del cuerpo de Cristo. El motivo de condenación que aduce Pablo en 1 Cor 11,27-34 constituye una prueba palpable de la afirmada identidad de la comida eucarística y el cuerpo y sangre de Jesús: los casos de enfermedad y muerte en Corinto, presentados como consecuencia de comunión indigna, muestran la pujanza sacral de los dones eucarísticos. Juan habla en 6,51-58 de forma tan realista y emplea expresiones tan claras, como son comer de la carne y beber de la sangre, que ha de entenderse literalmente. Y no hay lugar para buscar subterfugios en una presunta inautenticidad de dichos versículos. Los términos σάρξ y αἷμα expresan también aquí toda la persona. Los relatos de institución permiten asimismo una interpretación en sentido de presencia real; puede decirse incluso que contienen innumerables referencias en esta dirección. La forma esti-

[77] Cf. *supra,* p. 196.

lística de las palabras explicativas es distinta que la de las frases metafóricas, y el ofrecimiento y la acción de comer los dones significan una acentuación de la realidad de los mismos. Además, cabe preguntarse: si Jesús quería hacer presente su sacrificio, ¿podía hacerlo mejor que haciéndose presente él mismo como víctima?

β) *Tradición.* La presencia real de Cristo es atestiguada desde un principio con una claridad impresionante. Ignacio de Antioquía identifica la eucaristía sencillamente con la «carne de nuestro Salvador Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, la que por bondad resucitó el Padre» [78]. De acuerdo con su mística de Cristo, Ignacio no entiende la presencia real como si se tratara de una cosa, sino como «medicina de inmortalidad, antídoto para no morir y para vivir por siempre en Cristo Jesús» (Ef 20,2). A pesar de su envoltura helenista, la expresión «medicina de inmortalidad» no es una noción tomada del helenismo, sino que se refiere a la comida del paraíso, renovada escatológicamente, que aparece también en los bienes eucarísticos de la *Didajé* —vida, conocimiento e inmortalidad— (9,3; 10,2) como cumplimiento de Gn 2, 9.17. Para Justino, que entiende la eucaristía como paralelo sacramental de la encarnación, aquélla es la carne y sangre de Jesús encarnado [79]. Según Ireneo, el gnóstico Marcos, que hace en su eucaristía que el contenido de los cálices produzca espuma roja, destruye con semejante naturalización el misterio, pero con su artimaña confirma indirectamente la fe de la Iglesia [80]. Ireneo se preocupa también de la sangre. Lo mismo él que Tertuliano la entienden —típico del dicotomismo occidental— como simple parte; pero Ireneo la pone en seguida en relación con todo el organismo [81]. Aquí comienza a plantearse el problema que sigue ocupando todavía a la teología occidental: cómo se llega de las realidades cuerpo y sangre, entendidas como sustancias parciales, al Cristo entero. Por lo demás, confiesa Ireneo que la eucaristía es el cuerpo y sangre de Jesús y que esto tiene lugar merced a que el pan y el cáliz reciben (de forma sacramental y encarnatoria) el Logos de Dios [82]. Los dones proporcionan, por tanto, el Logos, el pan de inmortalidad y Espíritu del Padre [83].

El paso desde las sustancias parciales «carne» y «sangre» al todo de la persona de Cristo lo hace involuntariamente Ireneo. La fe busca, en efecto, como cosa evidente en la eucaristía a Cristo entero. Esta convic-

[78] Sm 7,3 (TEP I, 74); cf. también Rom 7,3 (TEP I, 73); Phld 4 (TEP I, 72) y *supra*, p. 209.
[79] *Apol.* I, 66 (*Corp. Apol.* I, 182, TEP I, 92).
[80] Ireneo, *Adv. haer.* I, 13, 1 (Harvey I, 115).
[81] *Adv. haer.* V, 2, 2 (SourcesChr 153, 32; TEP I, 117): «Porque la sangre no procede sino de las venas y de la carne y de la restante sustancia humana, de la cual está verdaderamente hecho el Logos de Dios». Sobre Tertuliano, *Adv. Marc.* 4, 40, cf. *infra*, p. 291.
[82] *Adv. haer.* V, 2, 3 (SourcesChr 153, 36; TEP I, 118).
[83] *Adv. haer.* IV, 38, 1 (SourcesChr 100, 946-8).

ción aparece tanto en Oriente como en Occidente. Su expresión más sencilla reza así: Cristo se nos da como comida [84]. Tal frase no representa únicamente una formulación ligera y abreviada, sino que expresa una identificación del sacramento con Cristo [85]. Finalmente, la unidad y totalidad de Cristo se convierten en tema fundamental de la eucaristía. «En todas partes es uno el Cristo, que está entero aquí y entero allí», declara Juan Crisóstomo en Antioquía [86]. Y en Alejandría, lo secunda Cirilo diciendo: «El Unigénito está entero e indiviso en todos (los que lo reciben) y es en todas partes uno» [87].

El convencimiento con que los Padres griegos identifican la eucaristía con Cristo aparece también claro en el hecho de que configuren su concepción de la eucaristía de acuerdo con su cristología. Hemos tratado ya de este aspecto en la sección histórico-dogmática; por eso nos limitamos ahora a poner de relieve algunos detalles.

Los alejandrinos centran su atención en el Logos que se hace visible en Jesús. Y la dignidad de este sacramento está en que es —como dice una fórmula típica— carne y sangre *del Logos* [88], el cual actualiza aquí de forma misteriosa su encarnación. La ecuación de Orígenes, «verdadera comida = carne de Cristo = Logos encarnado» [89], puede conside-

[84] Así, Clemente de Alejandría, *Protrept.* 120 (GCS I, 120, 3), y *Quis dives salvetur?* (GCS III, 175, 11s); Dídimo, *In Ps* 36, 4 (PG 39, 1336); aparece frecuentemente en Juan Crisóstomo y con especial fuerza en *Hom. in Mt*, 25, 3s (PG 57, 331ss; TEP I, 776s); 50, 2 (PG 58, 500ss; TEP I, 783); 82,4s (PG 58, 742ss; TEP I, 797ss); Teófilo de Alejandría, *Hom. in coenam myst.* (PG 77, 1017D; TEP II, 48).

[85] Para Clemente de Alejandría, según *Paed.* I (6), 43, 1 (GCS I, 115, 27s), la eucaristía es sencillamente el Cristo (asimismo, 46, 1: 117, 20) y el Salvador; según 43, 2s (116, 1ss), el Kyrios (Jesús); según *Exc. ex Theod.* 13, 3 (GCS III, 111, 8), el Hijo. Según Orígenes, *In Mt comment.*, ser. 10 (GCS XI, 175, 11s), los cristianos comen como pascua «el Cristo sacrificado por nosotros». La igualdad eucaristía = Cristo aparece en Eusebio de Cesarea, *Comm. in Is* 3, 2 (PG 24, 109BC), y frecuentemente en Cirilo de Alejandría, así en *De ador.* 3 (PG 68, 289C; TEP II, 532); 7 (501B; TEP II, 546); 12 (793C; TEP II, 557); *Glaph. in Ex* 2 (PG 69, 428AB; TEP II, 575ss); *In Cant. 7, 4 fragm* (PG 69, 1292A); *In Jo evang. comment.* 3, 6 (PG 73, 521C; TEP II, 615s); 4, 2s (564C, 576B, 580C, 581BC, 584A y 585A; TEP II, 618ss); 10, 2 (PG 74, 341B; TEP II, 676ss); 11, 11 (560B; TEP II, 684ss). Es digna de atención la fórmula eucarística de Cirilo: «Cristo en nosotros, y nosotros en Cristo», así aparece en *In Jo evang. comment.* 4, 2 (PG 73, 584BC; TEP II, 651); 10, 2 (PG 74, 341D; TEP II, 678). En Occidente, Cipriano, *De dominica orat.* 18 (CSEL 3, 280; TEP I, 249); Ambrosio, *De Myst.* 9, 58 (CSEL 73, 115; TEP I, 588); Hilario, *De Trin.* 8, 17 (PL 10, 249; TEP I, 461).

[86] *In Hebr hom.* 17, 3 (PG 63, 131; TEP I, 939). De modo parecido, Efrén, *Hymni de eccl. et virg.* 38, 1 (Lamy IV, 624; TEP I, 408): «Totus ipse nobis totis se immiscuit». Teodoro Mopsuesteno, *Cat.* 16, 19 (SteT 145, 561; cf. TEP II, 164ss): «En cada parte Cristo entero» (cf. también 16, 20.28).

[87] *In Jo evang. comm.* 12 (PG 74, 660C; cf. TEP II, 694).

[88] Testimonios de Orígenes pueden verse, *supra,* pp. 212s; Eusebio, *In Ps* 73 (PG 23, 864B); Atanasio, *Epist. ad Maximum* (PG 26, 1088C); Teófilo habla del cuerpo y sangre de Dios (PG 77, 1028; TEP II, 50s); Gregorio Nacianceno, *Or.* 45 (PG 36, 649), de la sangre de Dios.

[89] *De oratione* 27, 4 (GCS II, 365, 22ss).

rarse como exponente representativo de la teología alejandrina. Bien es verdad que Clemente y Orígenes piensan que el gnóstico, el cristiano perfecto, puede recibir el Logos de una forma todavía superior, concretamente, de forma espiritual por medio de la Palabra, que es el verdadero cuerpo del Logos [90]. Frente a esta depreciación de la comunión visible subrayan Atanasio y en especial Cirilo que el Logos, única fuente de vida, se nos hace accesible precisamente por su carne, y ahora por la eucaristía. En esta visión de contextura encarnacionista sigue estando puesta la mirada en la humanidad de Jesús.

Entre los antioquenos es incomparablemente más fuerte la equiparación del sacramento con la figura histórica del Salvador Jesús [91]. Su tendencia se aproxima más a la liturgia. El testigo más señalado es Juan Crisóstomo, que identifica como ningún otro el cuerpo eucarístico de Jesús con el histórico, con el que nació en un pesebre y se desangró en una cruz. Esta realidad no es verificable empíricamente, sólo es aprehensible (νοητόν) por medio del pensamiento creyente y está fundada en una mutación, que es descrita como venida del Espíritu sobre los dones, por tanto, en sentido encarnacionista. Después del Concilio de Efeso, algunos antioquenos, como Teodoreto y Euterio, mas también algunos neocalcedonenses, como el papa Gelasio, se dejan llevar por una falsa sistematización de las consecuencias y una asimilación total y externa de la eucaristía a la cristología; rechazan la mutación de los elementos, basándose en la inalterada humanidad de Jesús, y entienden el sacramento de la eucaristía como unión del Espíritu o de la gracia con estos elementos (cf. *supra,* p. 219). La anámnesis de la humanidad de Jesús se desvanece casi por completo en el neocalcedonismo, para el que la eucaristía es esencialmente cuerpo *del Logos* [92]. Sin embargo, la liturgia mantiene firme toda la visión anamnética. Al final de la Patrística, Juan Damasceno renueva la antigua doctrina de la mutación de los elementos y explica la eucaristía como el cuerpo de Cristo unido hipostáticamente con la divinidad [93].

Conviene aclarar todavía un detalle: ¿cómo se relaciona con esta presencia real la designación —usual lo mismo en Oriente que en Occidente— de los elementos como símbolos [94] del cuerpo y sangre de Cristo? Debemos responder que dicha designación no pretende desvirtuar la realidad del cuerpo y sangre de Cristo ni tiene el sentido simbólico moderno. El término está tomado más bien en el sentido que tenía en la teología de la Iglesia primitiva, es decir, para expresar no la ausencia, sino la presencia de la realidad originaria. Tiene como pri-

[90] Para los alejandrinos, cf. *supra,* pp. 213s.
[91] Cf. también *supra,* pp. 216s.
[92] Al respecto, cf. *supra,* p. 220.
[93] *De imaginibus* 3, 26 (PG 94, 1348; TEP II, 1341); cf. también *Expositio fidei,* 86 (PG 94, 1141).
[94] Se emplean los términos σύμβολον, τύπος, ἀντίτυπος, εἰκών, ὁμοίωμα, *figura, signum, sacramentum;* al respecto, cf. J. Betz, *Eucharistie* I/1, pp. 217-242.

mera función mantener firme el recuerdo del *acontecimiento* salvífico. Teodoro Mopsuesteno es el primero que se niega a llamar a los dones transmutados símbolos, en sentido óntico-estático, del cuerpo y la sangre [95].

Occidente defiende un realismo de sello más antioqueno. Tertuliano atestigua, como vimos (pp. 221s), la realidad del cuerpo y sangre de Cristo en la eucaristía. A los cristianos que quieren sangre (en los espectáculos) les recuerda él la sangre de Cristo [96]. La designación de la eucaristía como *figura corporis* no pretende limitar la realidad del cuerpo del Señor, sino precisamente subrayarla, pues sólo un *corpus,* una «realidad», puede tener *figura.* La condición del *corpus* sacramental la deduce él de los conceptos *caro* y *sanguis;* estas dos realidades las entiende como partes ordenadas mutuamente, pero —típico de Occidente— en definitiva como partes [97]. Afirma también la presencia real Cipriano (cf. *supra).* En la eucaristía bebemos la sangre de Cristo [98], se ofrece Cristo [99]; mas esto sólo si la sangre está representada con vino, que es en la historia de la salvación su correspondiente símbolo real [100]. La historia siguiente de la presencia real está ampliamente influida, de una parte, por Ambrosio, que le pone un fundamento firme y racional con la idea de mutación y, de otra, por Agustín, cuyo interés teológico no está centrado tanto en la presencia real como en un simbolismo espiritualista. Y no es que el Obispo de Hipona la rechazara; antes bien, la atestigua como tradición de la Iglesia, según comprobamos anteriormente. En su opinión, los elementos reciben incluso una santificación [101] y desarrollan una eficacia, ya sea para bien, ya para mal [102]. Para él, los elementos son el cuerpo y sangre de Cristo, pero no de forma absoluta, sino sólo relativa; son más bien *sacramentum* de los mismos y producen, si nuestra interpretación es correcta, cierto derecho a la comunión de gracia con Dios. Simbolizan y actualizan asimismo la comunidad de amor de la Iglesia como cuerpo de Cristo, a la que él considera como verdadero contenido del sacramento. Según era de esperar, la concepción más simbolista que se inicia con Agustín (y que éste propugnó a causa

[95] *In Mt evang. comment.* 26, 26 (PG 66, 713; TEP II, 128).

[96] *De spectaculis* 29 (CC 1, 252; TEP I, 131).

[97] *Adv. Marcionem* 4, 40 (CC 1, 655-657; TEP I, 143).

[98] *Epist.* 58, 1 (CSEL 3, 657; TEP I, 208); cf. también *Epist.* 57, 2 (652; TEP I, 206): «negar la sangre de Cristo», «beber el cáliz del Señor».

[99] *Epist.* 63, 9 (CSEL 3, 708; TEP I, 218).

[100] *Epist.* 63, 2 (702); TEP I, 211); cf. también 63, 13 *(ostendi)* (711; TEP I, 222).

[101] Testimonios sobre el particular pueden verse en p. 224; *De Trinitate* 3, 4, 10 (PL 42, 874; TEP II, 427); *Sermo* 227 (PL 38, 1099; TEP II, 314ss); *Sermo* 234, 2 (PL 38, 1116; TEP II, 320); Guelf. 7 *(Misc. Ag.* I, 462); *Contra Faust.* 20, 13 (CSEL 25, 1, 552; TEP II, 410).

[102] Enriquecimiento espiritual: *In Jo,* tr. 26, 13 (PL 35, 1613; TEP II, 228s); *Sermo* 57, 7 (PL 38, 389; TEP II, 289). Condenación del que comulga indignamente: *Sermo* 227 (PL 38, 1101; TEP II, 318); *Sermo* 229 (PL 38, 103; TEP II, 342ss).

del principio *extra ecclesiam nulla eucharistia)* adquirió especial impulso y relevancia. En todo caso, Agustín agudizó la cuestión de la realidad, de la posibilidad interna y amplitud de la presencia real, y aceleró así la solución final. La tensión entre realismo y simbolismo, entre Ambrosio y Agustín, exigía la distensión. Esta se alcanzó después de dos controversias medievales en torno a la eucaristía [103].

Mientras Pascasio Radberto subrayaba la plena identidad del cuerpo sacramental con el cuerpo histórico de Jesús, Ratramno ponía de relieve la distinción de ambos. Para éste, la eucaristía es cuerpo de Cristo sólo en cierto modo, en cuanto que ha recibido por la consagración potencia divina.

El verdadero *enfant terrible* en la cuestión de la presencia real es Berengario. La niega rotundamente. Para él, el pan y el vino son *sacramentum* (signo) y, como éste, indican simbólicamente la *res sacramenti,* el cuerpo y sangre de Cristo en el cielo, pero no los contienen; antes bien conservan sus propiedades y, consiguientemente, su sustancia, a la que considera como la suma de aquéllas; en su opinión, por tanto, los elementos no sufren ninguna mutación óntica. La oposición contra él (dirigida por Adelmann de Lieja, Hugo de Langres y Durando de Troarn) se condensa en la profesión de fe de 1059 (DS 690), compuesta por el cardenal Humberto, la cual expresa una identidad demasiado crasa del cuerpo sacramental con el cuerpo histórico de Cristo. Mientras Berengario sigue exagerando la diferencia de los mismos, Lanfranco de Bec y Guitmundo de Aversa encuentran la idea liberadora: el cuerpo de Cristo se hace presente según su esencia o sustancia. El Sínodo Romano de 1079 afirma la identidad en virtud del cambio sustancial (DS 700). Con ello la sustancia pasa a ocupar el primer plano y, a partir de ahora, será considerada como el principio metafísico de la identidad entre el cuerpo sacramental y el cuerpo histórico de Cristo. En adelante, «sustancia» será la palabra clave. El concepto era todavía muy impreciso y sólo se aclararía tras largos esfuerzos [104]. Aparecieron dos tendencias. Una, representada por Pedro Cantor, ve la sustancia en el sujeto *(materia, hypostasis, subiectum)* de las propiedades. Esta tendencia queda rebasada por otra de visión más amplia, cuyo portaestandarte es Alano de Lila. Los defensores de esta segunda ven la sustancia como una unidad de materia y forma, pero no consideran esta última como conjunto de las propiedades, sino como principio intrínseco de las mismas. Esta idea alcanzó plena madurez cuando se entendieron materia y forma en el sentido de la cosmología aristotélica, es decir, como pura potencia la primera y como principio óntico de las propiedades la segunda. Este paso se alcanzó con Alejandro de Hales. Los grandes maestros de la Escolástica arrancarán de este presupuesto.

[103] Para los detalles de lo que sigue remitimos también al lector a lo que se dijo anteriormente en la parte histórico-dogmática.

[104] Para los detalles, cf. *supra,* p. 231.

En relación con la presencia sustancial se debate durante el período escolástico la presencia de Cristo entero. En Occidente constituyó problema esta última porque los conceptos *corpus, caro* y *sanguis* se consideraron en su significación concreta, es decir, como partes del hombre. Berengario había rechazado la presencia real, entre otras razones, porque ella llevaría a una pura fragmentación de la carne de Cristo *(portiuncula carnis Christi)*. En cambio, existía una fe convencida de recibir en la comunión a Cristo entero. La presencia *per modum substantiae* se aprovecha ahora como puente de unión con el Cristo entero. Los escolásticos declaran: *vi verbi* o *vi sacramenti* se hace presente en el pan sólo la sustancia del cuerpo, y en el cáliz sólo la sustancia de la sangre. Mas como un cuerpo y una sangre vivos sólo pueden darse en unión con la persona, en virtud de la unión natural y de la concomitancia *(vi concomitantiae)* se hacen *co*-presentes con el cuerpo la sangre, con la sangre el cuerpo, y con ambos el alma y la divinidad de Jesús. Con ello quedaba establecida la famosa doctrina de la concomitancia [105].

γ) *Doctrina del magisterio de la Iglesia.* El *magisterio* de la Iglesia, que proclama constantemente en la liturgia la presencia real, ha enseñado ésta con especial claridad.

El Sínodo Romano de 1059 hace valer contra Berengario la identidad del cuerpo eucarístico y el cuerpo histórico de Jesús (DS 690) empleando un lenguaje ultrarrealista; en 1079 el mismo Sínodo hará confesar nuevamente a Berengario una fórmula similar, con alusión además a la conversión sustancial de los elementos (DS 700). El Concilio Lateranense IV afirma contra los cátaros y albigenses que «el cuerpo y la sangre de Cristo están contenidos verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies de pan y vino» [106] (DS 802). El Concilio de Constanza, al condenar el error de Wycleff consistente en la negación de la presencia real, confiesa la presencia real y corporal de Cristo en el mismo sacramento (DS 1153). Poco después el Concilio de Trento, saliendo al paso de Zuinglio, que defendía una presencia sólo figurativa, y de Calvino, que entendía la presencia de Cristo en sentido meramente dinámico, define que el cuerpo y la sangre de Cristo están contenidos en el sacramento de la eucaristía *vere, realiter et substantialiter* (can. 1: DS 1651) [107]. El Decreto tridentino sobre la eucaristía considera como idea fundamental de las palabras de Jesús en la Ultima Cena la identidad de lo ofrecido con su propio cuerpo (DS 1640). La presencia de Cristo entero bajo cada especie la enseñan el Decreto constanciense sobre la comunión (DS 1199; cf. DS 1257), el Decreto florentino para los armenios (DS 1321) y el canon tridentino 3 (DS 1653); los dos últimos

[105] Para los detalles, cf. *supra,* p. 235.

[106] El típico *contineri in* aparece de nuevo en el Decreto sobre la comunión, del Concilio de Constanza (DS 1199); en el Decreto para los armenios, de Eugenio IV (DS 1322); y en el canon 1 del Concilio de Trento (DS 1651).

[107] Repetido en DS 2629.

enseñan además la presencia de Cristo entero bajo cada una de las partes de cualquiera de las especies consagradas. El Concilio de Trento recoge expresamente la doctrina de la concomitancia en el capítulo tercero (DS 1640) y la designa como antigua fe católica, pero no la define.

El magisterio expone además otras consecuencias de la presencia real: el Concilio de Constanza declara contra Wycleff que las sustancias materiales del pan y del vino no permanecen (DS 1151; cf. DS 1256) y que, por el contrario, los accidentes del pan continúan existiendo sin sujeto (natural) (DS 1152). En otros cánones del Concilio de Trento se definen la no permanencia, es decir, el cese de las sustancias del pan y el vino (can. 2: DS 1652); la persistencia del cuerpo y sangre de Cristo, una vez realizada la consagración, en las hostias que sobran o se reservan después de la comunión (can. 4: DS 1654); la conveniencia de adorar con culto de latría a Cristo presente en la eucaristía y de venerarlo con culto público (can. 6: DS 1656); la licitud de reservar la sagrada eucaristía en el sagrario (can. 7: DS 1657); el comer a Cristo no sólo espiritualmente, sino también sacramental y realmente (can. 8: DS 1658). Pío XII, en la encíclica *Humani generis* (1950, DS 3891), y Pablo VI en la encíclica *Mysterium fidei* (1965, 35s), subrayan la presencia real y rechazan todas las interpretaciones que tratan de reducirla a una especie de simbolismo.

δ) *El modo de ser de la sustancia.* El concepto de sustancia sirve a la teología y al magisterio de la Iglesia tanto para asegurar la identidad de los dones consagrados con el cuerpo y sangre de Jesús como para restringirla al núcleo esencial, puesto que la apariencia de pan y vino permanece y debe remitir la fe a Cristo como comida.

La Iglesia ha tomado de la filosofía occidental el concepto de sustancia, que tenía ya desde antiguo un sentido muy concreto; pero este concepto está basado en una idea permanente y supratemporal sin la que el hombre no podría en absoluto dominar espiritualmente el mundo. Verdad es que el término sustancia es ambiguo y con frecuencia significa cosas diferentes. En el lenguaje de las ciencias de la naturaleza, sustancia es una masa concreta, compacta, homogénea en su estructura y constante. Es típica aquí la expresión: una cosa *es* una sustancia. Luego, la filosofía de la naturaleza entiende la sustancia como la subsistencia de un ser, como el *ens in se et per se (subsistens)*. Pero según la concepción actual, el pan y el vino no son sustancias en este sentido, puesto que les faltan la homogeneidad de estructura y la inmutabilidad; son más bien aglomerados de moléculas y sustancias elementales, es decir, unidades accidentales y creaciones antropológicas de sentido. El concepto filosófico general de sustancia presenta además otro aspecto que ofrece cierta novedad con respecto al anterior. El mismo pensamiento prefilosófico busca detrás del cambio del aspecto externo lo que fundamenta y soporta a éste, una última realidad de las cosas. Busca la *substantia* de las cosas, el verdadero núcleo esencial de las mismas. En concreto, tene-

mos que decir que el pan y el vino no *son* sustancias en el sentido de la filosofía de la naturaleza, pero tienen de hecho una sustancia en sentido filosófico que determina su esencia. Esta se compone no sólo de los factores naturales y materiales, en los que con frecuencia se detiene un pensamiento puramente estático, sino también de la elaboración humana que experimentan las cosas naturales. Pan y vino son creaciones culturales de sentido, son cosas destinadas por el hombre para determinados fines y significaciones. Hay que considerar como factores de la esencia tanto el elemento material dado como el destino y finalidad que da al mismo el hombre. Por tanto, lo que por razón de la figura o del aspecto externo no pueda ya denominarse pan o trozo de pan, por más que represente material y químicamente una masa de pan (por ejemplo, las partículas pequeñas), no es ya signo del amor inflamado e inflamador de Cristo. Como hijos de su tiempo, los teólogos de la alta Escolástica y de Trento entendieron la sustancia en el sentido hilemorfista aristotélico, como unidad de *materia prima* y *forma substantialis*. En la actualidad, la concebimos en un sentido más general y supratemporal, como el fondo del ente, como el auténtico núcleo esencial de las cosas. Este núcleo desempeña una doble función: es al mismo tiempo el sujeto del acto de ser o principio de subsistencia de las propiedades y el principio *quiditativo* de determinación de las mismas. En cambio, la forma aparente *(species)* es el conjunto de accidentes, la suma de propiedades físico-químicas en que se despliega la esencia o la sustancia. Las ciencias de la naturaleza no pueden alcanzar jamás con sus métodos y planteamientos la sustancia; explican sólo los fenómenos. Por tanto, el concepto de sustancia en el sentido explicado anteriormente es independiente de la imagen científico-natural del mundo. La distinción entre sustancia y fenómeno o manifestación externa puede comprobarla objetivamente cualquier reflexión libre de prejuicios. Es cierto que la experiencia natural no conoce ningún caso de separación real de sustancia y especie, o de manifestación de la sustancia en una especie que no sea la suya. En el plano natural la sustancia aparece en la forma que le es connatural. En la eucaristía, por el contrario, las sustancias del pan y del vino se convierten en las sustancias del cuerpo y sangre de Jesús, mientras que las especies del pan y del vino permanecen y, bajo ellas, se hacen presentes el cuerpo y la sangre de Jesús. Los accidentes del pan y vino no se convierten en accidentes del cuerpo y sangre de Cristo, sino que permanecen y existen, por tanto, sin sujeto natural de inhesión (!), como subraya el Concilio de Constanza (DS 1152); según la opinión más común, son conservados directamente por Dios en el ser. Según Tomás de Aquino, la extensión espacial, la *quantitas dimensiva (S. Th.* III, q. 77, a. 2), hace las veces de fundamento y sujeto de inhesión de las demás propiedades.

La declaración de que la presencia real de Cristo en la eucaristía tiene lugar *per modum substantiae* puede aclarar en gran parte el aspecto ontológico de esa forma de presencia. Dicha presencia no es simplemente

la presencia espiritual de Cristo como agente principal, que se da también en los demás sacramentos y en todo el culto divino; es una presencia única, sin analogía. La calificación de sustancial constituye la diferencia específica de la presencia eucarística dentro de las diversas formas de presencia de Cristo. La idea fundamental es la de la identidad de los elementos consagrados con la persona real de Cristo glorificado. Evidentemente, no pueden pasarse por alto en esta identidad las diferencias existentes entre el modo de ser sacramental de Cristo y su modo de ser natural. A este respecto dice Tomás de Aquino: «En el caso de Cristo, no es lo mismo existir en sí mismo *(secundum sè)* y existir bajo este sacramento, pues por el mismo hecho de decir que él existe bajo este sacramento expresamos cierta relación *(habitudo)* de Cristo a dicho sacramento» *(S. Th.* III, q. 76, a. 6c).

La presencia de Cristo *per modum substantiae* es la llave para poder penetrar en algunas particularidades de la eucaristía:

1) Hay que reseñar aquí en primer lugar la totalidad de Cristo en el sacramento del altar. Está definido por el Concilio de Trento que en el sacramento de la eucaristía se contiene Cristo entero bajo cada una de las especies y bajo cada una de las partes de cualquiera de las especies hecha la separación (DS 1653). La razón teológica deduce de aquí que Cristo está igualmente presente en cada parte antes de la separación. ¿Cómo podría estar si no después? La totalidad de Cristo se basa en la presencia sustancial de su cuerpo y de sus partes unidas de forma concomitante; la sustancia fundamenta y define la totalidad de un ser.

2) La presencia sustancial de Cristo en la eucaristía implica además inespacialidad, inextensión e inmaterialidad. Por las palabras de la consagración, Cristo queda unido a los elementos que ocupan el espacio, está allí donde ellos están, pero no está en y bajo ellos de forma espacial, ni en forma de un cuerpo miniatura reducido a un punto matemático, como pretendían los teólogos de tendencia cartesiana. Cristo, por tanto, no está presente de forma circunscriptiva o de suerte que las partes de su cuerpo llenen las partes del espacio, sino sencillamente como la sustancia, que está *tota in toto et in omnibus partibus,* sin que para ello necesite multiplicarse. La presencia sustancial de Cristo es comparable a la presencia definitiva del alma en el cuerpo, la cual está presente en todo el cuerpo y en todos los miembros sin necesidad de multiplicarse y sin necesidad de llenar las distintas partes del espacio (claro que el alma no sigue existiendo en cada una de las partes separadas, como Cristo en la eucaristía). El cuerpo de Cristo está presente sin extensión, sin corporeidad. Sus accidentes reales están en el sacramento, según Tomás de Aquino *(S. Th.* III, q. 76, a. 7), *per modum substantiae,* en cuanto que son inherentes al núcleo sustancial; es decir, están potencialmente, no actualmente. La realidad del cuerpo de Cristo sin extensión, sin corporeidad tiene una analogía en la peculiaridad de nuestras representaciones intelectuales: la representación de un plano no es ella misma plana, la idea de una punta no es aguda, la de un objeto de color rojo subido no es roja. La presencia eucarística de Cristo tiene cierta analogía con lo espiritual y está más próxima al modo de ser del Cristo glorificado que al del histórico.

3) Como el cuerpo de Cristo se hace realmente presente «sólo» *per modum substantiae,* no con sus accidentes reales, no puede ser percibido como tal. El permanece también por su parte sin actividad sensorial. Cristo no padece en la hostia o en el sagrario, no siente dolor ni aflicción. Sin embargo, la devoción al sagrario tiene pleno sentido como alabanza, como acción de gracias y reconocimiento por el amor de Cristo Salvador manifestado en la eucaristía y como estímulo para tender a la unión personal con Cristo.

4) La presencia real y sustancial de Cristo hace más comprensible la multilocación del cuerpo de Cristo sin multiplicación del mismo. El cuerpo está «en los

cielos» y en todas las especies válidamente consagradas. La multilocación no es una contradicción, porque el cuerpo de Cristo se hace presente no según su modo de ser natural con los accidentes, sino según el modo de ser sustancial-sacramental. Este último está basado, según el lenguaje de Tomás de Aquino (*S. Th.* III, q. 76, a. 6c), en una relación del cuerpo glorificado con las especies. Esto aparecerá aún más claramente al tratar de la transustanciación.

5) Otro punto se refiere a la permanencia de la presencia real y sustancial después de acabada la celebración de la misa. La eficacia de la palabra sacramental dicha en nombre de Cristo penetra totalmente en los elementos y los transforma sustancialmente, dejándoles su forma externa de suerte que Cristo pueda ser comido oralmente en ellos tal como se nos ofreció. Mientras dure esta función, los elementos son *terminus ad quem* de la relación eucarística de Cristo respecto a ellos. Mas si pierden su comestibilidad y su fuerza indicadora, cesa esta relación.

6) Al menos hay que mencionar aquí la conveniencia de adorar con culto de latría a Cristo presente en la eucaristía, como ha definido expresamente el Concilio de Trento (DS 1656). Si Cristo está presente con su propia sustancia, merece culto divino, el cual, evidentemente, no debe olvidar el sentido último del sacramento, es decir, la participación en la entrega sacrificial de Cristo.

c) Realización óntica de la presencia real: mutación de los elementos eucarísticos.

El concepto de mutación ha aparecido ya en el apartado anterior, al analizar la presencia real. No se podía pasar por alto, pues el pan y el vino no son por sí mismos, ni figurativamente, el cuerpo y sangre de Jesús, sino que llegan a serlo en el acontecimiento eucarístico. En ellos se produce un cambio, una mutación. Afirmar una mutación es algo imprescindible para garantizar la presencia real, y en principio no se pretende con ello más que subrayar el hecho de la misma. Otra cuestión es el cómo del proceso de la mutación. Ambos aspectos, hecho de la mutación y modo de la misma, deben ser distinguidos claramente.

α) *Tradición.* El concepto formal de mutación aplicado a la eucaristía aparece por primera vez como cita en Clemente de Alejandría [108], pero no vuelve a desempeñar ningún papel en Alejandría hasta Cirilo [109]. En cambio, en la teología griega fuera de Alejandría dicho concepto tiene gran importancia entre los años 350 y 450 aproximadamente, como muestra la variedad de términos relativos a la mutación [110]. Sin embargo,

[108] *Exc. ex Theodoto* 82 (GCS III, 132, 12).

[109] Testimonios en la nota siguiente.

[110] Μεταβάλλειν: Clemente de Alejandría, *Exc. ex Theodoto* 82 (GCS III, 132, 12); pseudo Cirilo de Jerusalén, *Cat. myst.* 4, 2; 5, 7 (SourcesChr 126, 136, 154; TEP I, 469; 483); Teodoro de Mopsuestia, *In Mt evang. comment.* 26, 26 (PG 66, 713; TEP II, 128); Teodoreto, *Eranistes,* diál. I (PG 83, 53. 57; TEP II, 827); II (168; TEP II, 832). Μεταποιεῖν: Gregorio Niseno, *Or. cat.* 37, 3 (Srawley 143; 149s; TEP I, 645); Teodoro de Mopsuestia, *In 1 Cor comment.* 10, 3s (Staab 186; TEP II, 134); Cirilo de Alejandría, *In Mt evang. comment.* 26, 26s (TU 61, 255; TEP II, 602); Juan Damasceno, *De fide orth.* 4, 13 (PG 94, 1145; TEP II, 1330). Μεθιστάναι: Gregorio Niseno, *Or. cat.* 37, 7 (Srawley 147; TEP I, 649); Cirilo de Alejandría, *In Mt evang. comment.* 26, 26s (TU 61, 255; TEP II, 602). Μεταρρυθμίζειν: Juan Crisóstomo, *Hom. de prod. Judae* 1, 6 (PG 49, 380; TEP I, 705). Μετασκευάζειν: Juan Crisóstomo, *In Mt hom.* 82, 5 (PG 58, 744; TEP II, 803);

la idea de un cambio objetivo en la eucaristía aparece muy pronto en el pensamiento cristiano. Su formulación más simple es la siguiente: El pan y el vino «se convierten» en cuerpo y sangre de Jesús [111]. Es sorprendente incluso que el pensamiento teológico se esforzara tan temprano por aclarar este acontecimiento eucarístico. Es fundamental la concepción de que la eucaristía es una encarnación sacramental y anamnética del Hijo de Dios. Como es sabido, esta idea está presente en el Evangelio de Juan: por una parte, se llama a la eucaristía σάρξ (6,51), igual que al Logos encarnado (1,14); por otra, se llama a este último el pan bajado del cielo (6,42.50), como a la misma eucaristía (6,58). Además, en 6,57 se traza nuevamente la línea que va de la encarnación al sacramento.

Después es Justino quien describe, bajo las más diversas formas, el «principio de encarnación eucarística» [112]. Como el Logos tomó entonces cuerpo y sangre de María, así ahora lo toma de la comida, pero también en la asimilación de los alimentos hay una mutación de la comida en carne y sangre. Se aplica así indirectamente el concepto formal μεταβολή a la eucaristía. La teología griega en general considera la eucaristía desde la encarnación [113]. En un principio, los teólogos griegos vieron en el mismo Logos el sujeto y causa inmediata de la encarnación; después, con el desarrollo de la doctrina trinitaria, consideraron al Espíritu Santo como el mediador de la misma. Algo parecido ocurrió con la eucaristía. La idea básica es que el Logos o bien el Espíritu divino desciende sobre los dones, los une a sí, se apropia plenamente de ellos y los convierte en el cuerpo y sangre de Jesús. En este modo de pensar late la idea de una mutación. En Oriente hablan expresamente de ella Cirilo (pseudo) de Jerusalén, Gregorio Niseno, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Cirilo de Alejandría y, más tarde, Juan Damasceno [114]. La liturgia expresa en forma de *epiklesis* el ruego de un cambio. La *epiklesis* expresa y resume el sentido consecratorio y metabólico de toda la plegaria eucarística. En este sentido declara, por ejemplo, Cirilo (pseudo) de Jerusalén: «Invocamos al Dios amador de los hombres para que envíe su Santo Espíritu sobre la oblación, para que haga el pan cuerpo de Cristo y al vino sangre de Cristo. Pues, ciertamente, cualquier cosa que tocare el Espíritu Santo será santificada y cambiada» [115].

La concepción griega del cambio de los dones eucarísticos que apa-

Juan Damasceno, *Vita Barlaam* (PG 96, 1032). Μεταστοιχειοῦν: Gregorio Niseno, *Or. cat.* 37, 12 (Srawley 152; TEP I, 653). Μεταπλάσσειν: Cirilo de Alejandría, *In Mt evang. comment.* 26, 26s (TU 61, 255; TEP II, 601). Sobre esto, cf. J. Betz, *Eucharistie* I/1, pp. 300-318.

[111] Ireneo, *Ad. haer.* V, 2, 3 (SourcesChr 153, 34; TEP I, 118).

[112] *Apol.* I, 66 (TEP I, 92); sobre el sentido literal de este pasaje, cf. *supra,* p. 210.

[113] Testimonios sobre el particular pueden verse en J. Betz, *Eucharistie* I/1, pp. 267-300.

[114] Puede verse cita de testimonios, *supra,* n. 110.

[115] *Cat. myst.* 5, 7 (SourcesChr 126, 154; TEP I, 483).

rece aquí puede resumirse en los siguientes términos: Dios toma los dones ofrecidos, se posesiona de ellos, los hace suyos, los pone dentro del Logos y los convierte en el cuerpo y sangre de Jesús. En correspondencia con esto, el hombre entrega en la *prosfora* los dones y ruega en la *epiklesis* y eucaristía que sean aceptados. El aspecto principal de la mutación es, pues, la apropiación de los dones por parte de Dios, el cambio de propietario [116], que lleva consigo el que las cosas sean dominadas por un nuevo poder y adquieran ellas mismas una nueva potencia. La sustancia de las cosas y su mutación no se enfocaron filosóficamente, sino que se consideraron sobre todo dinámica y funcionalmente. El problema capital estaba en saber cuál era el último sujeto de sustentación, de «posesión», de determinación de las cosas. Este aspecto, precisamente, ofreció una base muy útil para explicar la eucaristía. Cuando se lleva hasta el fondo el problema acerca del poseedor y sujeto último de una cosa, se encuentra uno con el problema de la subsistencia. La mutación eucarística se basa en que los dones del sacrificio no se pertenecen ya a sí mismos, sino que pasan a ser totalmente propios del Logos y tienen en él su subsistencia.

Este punto lo esclareció sobre todo Cirilo de Alejandría. Para él, según consta en diversos pasajes de sus obras, la dignidad y eficacia de la eucaristía se deben al hecho de que ella es ἰδία σάρξ del Logos, la carne que éste ha hecho suya [117]. Cirilo emplea también la fórmula de que la *eulogía* está unida καθ' ὑπόστασιν al Logos [118].

Al final de la época patrística, Juan Damasceno expresa nuevamente la visión griega de la encarnación y mutación sacramental: «El cuerpo [eucarístico] está verdaderamente unido a la Divinidad, el cuerpo aquel que nació de la Virgen santa, no porque el cuerpo que ascendió [a los cielos] baje del cielo, sino porque el mismo pan y vino se cambian en el cuerpo y sangre de Dios. Si preguntas la manera como se realiza esto, conténtate con oír que [se realiza] por medio del Espíritu Santo: del mismo modo que el Señor, por medio del Espíritu Santo, tomó carne para sí y en sí de la Santa Madre de Dios» [119]. En otro lugar, al sacramento del altar lo denomina el cuerpo y sangre de Cristo unidos hipostáticamente a la Divinidad [120].

La doctrina griega de la mutación eucarística presenta notorias ventajas. En primer lugar, su base claramente teocéntrica: Dios mismo cambia los dones haciéndolos suyos y uniéndolos al Logos. Luego sitúa el acontecimiento de la mutación dentro de la perspectiva anamnética e

[116] Los términos de mutación μεταβάλλειν y μεταποιεῖν indican también, en el ámbito profano, cambio de propietario y trueque.

[117] Ἰδιοποεῖσθαι: *Comm. in Lc* 22, 19 (PG 72, 908 o 912; TEP II, 611).

[118] *Contra Nestor.* 1 *prooem.* (AOC I, 1, 6, pp. 15, 37). De modo semejante se expresa Marcos Eremita, *Adv. Nestorianos* 23 (ed. J. Kurze, *Marcus Eremita* [1895], 24, 17s).

[119] *De fide orth.* 4, 13 (PG 94, 1141; TEP II, 1330).

[120] *De imaginibus* 3, 26 (PG 94, 1348; TEP II, 1341).

histórico-salvífica del sacramento, pues interpreta dicho acontecimiento como encarnación sacramental. Una tercera ventaja es que la mutación eucarística no se produce, según dicha interpretación, repentina y milagrosamente, sino que surge orgánicamente de la corriente de la acción: la apropiación de los dones por parte de Dios es la respuesta positiva de éste a nuestra transferencia de los mismos en la *prosfora* y *epiklesis*. Finalmente, la concepción griega de la mutación eucarística considera el ser de los elementos en su dimensión capital, en su relación más profunda con Dios. La patrística griega, ciertamente, no dice que sufra mutación todo el ser o la sustancia de los elementos. La razón es que ella no se planteó formalmente el problema, sino que se contentó con estudiar el tema desde una dimensión más sencilla, más dinámica y funcional, y tuvo especialmente presente la eficacia de los dones consagrados, su poder divinizador. Pero es claro que su idea de la mutación como posesión encarnacional de los elementos por el Logos constituye un punto de apoyo decisivo desde el que se puede entender también la mutación del ser real y completo de los elementos.

En Occidente, el principal defensor de la mutación es Ambrosio [121]. La menciona siempre como algo conocido y emplea a este respecto un vocabulario especialmente rico: términos generales, como *esse, fieri, efficere, conficere;* y específicos, como *mutare, convertere* y *transfigurare* [122]. La mutación de los dones la explica sencillamente por la fuerza creadora de la palabra de Cristo. Esta significa lo que dice y establece al cuerpo y sangre de Cristo como realidad en la que persevera firmemente la fe. Si la palabra de Cristo crea lo que no era, puede también cambiar las cosas que son en aquello que no eran [123], puede cambiar y convertir las especies de los elementos y su naturaleza [124]. Sin embargo, estas afirmaciones expresan únicamente la aparición de la nueva realidad en virtud de la palabra de Cristo, pero no describen el proceso en el sentido, por ejemplo, de una mutación intrínseca y óntica del ser de los elementos. Pero lo que a él le importa subrayar es que en el sacramento recibimos la gracia y el poder de la (nueva) naturaleza [125]. También Ambrosio tiene todavía una idea de la eucaristía eminentemente funcional y dinámica. Su metabolismo acentúa el «hecho» de la mutación, pero no aclara aún la forma concreta de la misma.

Testigo importante en la historia de la idea de mutación es un texto transmitido con diversos nombres y que, probablemente, hay que atribuir a Fausto de Riez. Según dicho texto, Cristo como sacerdote convierte el pan y el vino «en la sustancia», es decir, en la realidad del

[121] Cf. G. Segalla, *La conversione eucaristica in S. Ambrogio:* «Studia Patavina» 14 (1967) 3-55 y 161-203.

[122] Mutare: *Sacr.* 5, 4, 15.16.17; 6, 1, 3; *Myst.* 9, 50.52. Convertere: *Sacr.* 4, 5, 23; 6, 1, 3; *Myst.* 9, 52. Transfigurare: *De Fide* IV, 10, 124; *De incarn.* 4, 23.

[123] *Myst.* 9, 52 (CSEL 73, 112; TEP I, 582).

[124] *Sacr.* 6, 1, 3 (CSEL 73, 72s; TEP I, 572).

[125] *Ibid.* (73).

cuerpo y sangre de Cristo [126]. Es un *mutare in melius,* comparable a la mutación que sufre el hombre en el bautismo [127]. La mutación eucarística es considerada, por tanto, también aquí principalmente como elevación y enriquecimiento con la virtud divina. Como consecuencia de la misma, el cuerpo de Cristo es recibido completo en cada parte por cada uno de los comulgantes [128].

Pascasio Radberto subraya enfáticamente la identidad del cuerpo sacramental y natural de Jesús, y para apoyar dicha identidad recurre también a la idea de mutación o cambio [129]. Sin embargo, no se remonta más allá del metabolismo. Su oponente Rathramno analiza las diversas posibilidades de mutación, concretamente el tránsito del no ser al ser, del ser al no ser y de un ser a otro ser [130]. Rathramno admite una mutación en la eucaristía (cap. 25), pero ella no afecta a la «sustancia», a la realidad física de los elementos creados, sino que expresa la aparición en ellos de una nueva virtud [131]. La eucaristía es cuerpo de Cristo *non in specie, sed in virtute* [132].

El impulso decisivo en la explicación concreta de la mutación se debe a Berengario. Este niega la presencia real de Cristo y la mutación real de los elementos. Según él, ésta implicaría una aniquilación del pan y vino, lo que está contra la bondad de Dios y contra las mismas apariencias; además, supondría una nueva formación del cuerpo de Cristo, que es imposible. Berengario sólo admite un cambio de significado en los elementos, ya que éstos se convierten, según él, en símbolos del cuerpo y sangre de Cristo [133].

La identidad del cuerpo eucarístico con el cuerpo natural de Cristo afirmada por la fe estaba pidiendo una explicación que la hiciera convenientemente razonable. Esta tarea se llevó a cabo recurriendo a la idea de una mutación o conversión de la sustancia de los elementos en la sustancia del cuerpo real de Cristo. Lanfranco y Guitmundo de Aversa fueron los precursores de esta idea. La mutación no afecta a la apariencia externa *(species)* ni sólo a la virtud interna, sino a la profundidad intrínseca y metaempírica del ser. Pero había que responder entonces a dos preguntas cuya historia ya hemos esbozado anteriormente: ¿qué es lo que cambia, cuál es la sustancia cambiante? y ¿cómo tiene lugar el cambio o mutación, qué les ocurre a los elementos materiales? La respuesta a la primera pregunta se atiene al concepto básico de sustancia. La tendencia representada por Pedro Cantor ve la sustancia en la base de sustentación de las propiedades y, de acuerdo con esto, entiende la

[126] Pseudo Jerónimo, *Ep.* 38, 2 (PL 30, 272) (cf. PL 67, 1052ss-1056; PL 82, 1225-1228).
[127] *Ibid.* (275).
[128] *Ibid.* (273).
[129] *Liber de corpore et sanguine Domine* 8, 2 (PL 120, 1287C); 20, 2 (1330C).
[130] *De corpore et sanguine Domini* 12 (PL 121, 132B).
[131] *Ibid.,* 54 (148s).
[132] *Ibid.,* 56 (150).
[133] Cf. J. R. Geiselmann, *Eucharistielehre der Vorscholastik,* 292ss.

transustanciación «como mera transmutación del substrato material, permaneciendo la forma esencial, es decir, las propiedades esenciales» [134].

Esta visión parcial es desplazada por otra concepción, dirigida por Alano de Lille, que considera la sustancia como una unidad de materia y forma y, en conformidad con esto, entiende la transustanciación «como transmutación de todo el contenido entitativo, es decir, del sujeto material junto con sus propiedades esenciales» [135]. Pero esta concepción no llegó a satisfacer plenamente hasta que los conceptos de materia y forma fueron apareciendo, en un proceso inevitable, cada vez más como principios intrínsecos del ser, distintos de las propiedades concretas, en el sentido de la cosmología aristotélica. Este paso se lograría con Alejandro de Hales. A partir de entonces, la transustanciación se entendería como la mutación de *toda* la sustancia, compuesta de materia y forma.

La segunda pregunta gira en torno al proceso de mutación: ¿Cómo se produce el cambio de las sustancias? ¿Qué ocurre concretamente con las sustancias del pan y del vino? Como ya apuntamos anteriormente (cf. pp. 234s), sobre este particular se dieron diversas respuestas. La primera de ellas cree que las sustancias del pan y del vino se resuelven en su materia fundamental, la cual pasaría al cuerpo de Cristo [136]. Esta respuesta no tiene en cuenta el carácter inmaterial de la sustancia ni la mutación total e implicaría un aumento en el cuerpo de Cristo.

Una segunda solución, la teoría de la consustanciación [137], afirma que los elementos conservan no sólo la realidad física aparente *(species),* sino también las propias sustancias, y que se suman a éstas las sustancias del cuerpo y sangre de Cristo. Esta solución no tiene debidamente presentes el sentido obvio de las palabras de Jesús en el momento de la institución y la plena identidad de los elementos consagrados y el cuerpo y sangre de Jesús, afirmada en esas mismas palabras. Esta doctrina fue condenada en los Concilios de Constanza (DS 1151 y 1256) y de Trento (DS 1652).

Por el contrario, una tercera concepción entiende que las sustancias del pan y del vino son aniquiladas. Esta opinión, que en el siglo XII contaba con numerosos partidarios, no ha sido censurada hasta el presente por el magisterio oficial de la Iglesia, pero no es conciliable con el ser y obrar de Dios, quien no destruye, sino que crea y da plena perfección al ser.

Por eso es preferida una cuarta teoría, que explica la transustanciación como una traslación positiva de las simples sustancias materiales a las del cuerpo y sangre de Cristo por la omnipotencia creadora de Dios [138].

[134] H. Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre,* 156.

[135] *Ibíd.*

[136] Defendida por teólogos de la primera Escolástica y especialmente por los nominalistas.

[137] Defendida por pensadores de la primera Escolástica y también por Wycleff (Lutero) y Osiander; el nominalismo la miró con ojos benévolos, aunque no llegó a afirmarla directamente.

[138] Cf. *supra,* pp. 233s.

Este es el punto de vista de los grandes maestros de la Escolástica, de Alejandro, Tomás, Buenaventura y la mayoría de los teólogos posteriores.

β) *Declaraciones del magisterio de la Iglesia.* La mutación sustancial de los elementos defendida por los teólogos fue recogida por la Iglesia en sus declaraciones oficiales para garantizar la fe en la presencia real. El IV Concilio Lateranense (DS 802), el II Concilio de Lyon (DS 860), el Florentino (DS 1321 y 1352) y el papa Inocencio III dicen que el pan y el vino se «transustancian» en el cuerpo y sangre de Jesús, respectivamente (cf. además DS 1018). Con ello enseñan el simple *hecho* de la mutación sustancial, ni más ni menos; no dan, sin embargo, una explicación filosófico-natural de la misma, por ejemplo, una explicación hilemorfística. Entre los errores de Wycleff condenados por el Concilio de Constanza en 1418 figura en primer lugar aquel que afirma que la sustancia del pan material e igualmente la sustancia del vino material permanecen en el sacramento del altar (DS 1151). Asimismo, el Concilio Tridentino condena como herética la afirmación de que «en el sacrosanto sacramento de la eucaristía permanece la sustancia de pan y vino juntamente con el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo», y define la «conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo sólo las especies de pan y vino; conversión que la Iglesia aptísimamente llama transustanciación» (DS 1652). El fundamento, sentido y alcance de esta definición dogmática de la transustanciación aparecen claros en la correspondiente declaración doctrinal del capítulo 4, el cual se remite a la identidad de los dones eucarísticos con el cuerpo y sangre de Jesús, tal como fue afirmada por las palabras de Jesús en el momento de la institución (DS 1642). Por tanto, el término transustanciación no expresa en teología ni más ni menos que el hecho de la conversión sustancial de los elementos y la consiguiente identidad de los mismos con el cuerpo y sangre de Jesús. Ulteriores cuestiones de escuela quedan sin decidir en estas declaraciones de la Iglesia [139].

El magisterio eclesiástico seguirá inculcando la conversión sustancial; prueba de ello son la Profesión tridentina de fe (DS 1866), la Profesión de fe prescrita a los orientales (DS 2535), la condena de la doctrina del Sínodo de Pistoya, que pretendía que la transustanciación era una cuestión meramente escolástica (DS 2629). La curiosa teoría de J. Bayma, quien imaginaba una «transustanciación» de los elementos sin necesidad de una mutación de su naturaleza (DS 3122ss), y la de A. Rosmini (DS 3229s) son condenadas. Pío XII, en la encíclica *Humani generis,* defiende la transustanciación contra el reproche de noción anticuada y contra una reducción de la misma a una especie de simbolismo (DS 3891); Pablo VI,

[139] Sobre este particular, cf., además de los estudios de K. Rahner y E. Schillebeeckx indicados *supra,* p. 250, nota 273, G. Ghysen, *Présence réelle et transsubstantiation dans les définitions de l'Église catholique:* «Irénikon» 33 (1959) 420-435; P. Schoonenberg, *Transustanciación: ¿hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina?:* «Concilium» 24 (1967) 86-101.

en la encíclica *Mysterium fidei,* se expresa contra una reducción de la misma a una mera transignificación [140]. La comisión cardenalicia que se ocupó del *Catecismo Holandés* ve precisamente en la transustanciación óntica el fundamento de la transignificación de los elementos respecto a Cristo [141].

γ) *Aclaración sistemática.* Le corresponde a la teología dogmática custodiar el tesoro de la revelación y abrirlo a la comprensión actual de la fe. Y si bien la conversión sustancial de los elementos no está explícitamente afirmada en la Escritura, ella no es más que un desarrollo ontológico necesario y un afianzamiento de las palabras pronunciadas por Jesús en el momento de la institución, según las cuales el don ofrecido es el cuerpo de Jesús; por tanto, en definitiva, no ya simple pan, sino el verdadero cuerpo de Cristo bajo la forma externa de pan. Por eso la doctrina fundamental de la transustanciación [142] es mera explicación de la palabra de Dios, es dogma y, por consiguiente, una verdad que no puede ser abandonada ni debe ser desvirtuada. Esta exigencia, sin embargo, es válida únicamente para el hecho de la mutación. La ulterior explicación filosófica y teológica respecto del cómo concreto no puede arrogarse la misma exigencia; presenta además explicaciones notablemente diversas y no pertenece al ámbito del dogma, sino al de la especulación, y no tiene otro valor que el de las razones que aporta.

El concepto de sustancia y el correspondiente de transustanciación expresan el ser íntimo del pan y del vino. Estos elementos no son sustancias en el sentido de la ciencia natural ni en el de la filosofía de la naturaleza *(ens per se et in se),* sino aglomerados accidentales; pero tampoco son meras sustancias en el sentido —puramente (!) antropológico— de una referencia o una finalidad. Hay que considerarlos más bien como unidades de sentido compuestas del elemento material dado y de la finalidad concedida al mismo por el hombre. Estas unidades de sentido son sometidas a un estudio metafísico en el cual se descubre un núcleo esencial que determina la existencia concreta y el modo de ser de las mismas. La transmutación se refiere a este núcleo esencial de orden metaempírico, al que podemos llamar sustancia no sólo en el sentido de algo perteneciente al ámbito funcional de los objetivos humanos. Es cierto que el concepto de sustancia y, consiguientemente, el de transustanciación no tienen clara significación en el lenguaje actual y, por tanto, necesitan ser aclarados; la cuestión de si deberían ser sustituidos es difícil de resolver, sobre todo si se tienen en cuenta la uniformidad y constancia del lenguaje tradicional en materia de fe. Sería más claro el concepto griego de μετουσίωσις, al que correspondería en latín *transessentiatio* (Schillebeeckx: *transentatio).*

[140] AAS 57 (1965) 766.
[141] *Ergänzung zur Glaubensverkündigung für Erwachsene* (Friburgo 1970) 11.
[142] Al respecto, cf. K. Rahner, *La presencia de Cristo en el sacramento de la Cena del Señor,* en *Escritos* IV (Madrid 1964) 467-396.

La mente humana no se detiene en el hecho de la mutación; pregunta también por el cómo y las condiciones de la misma. En el pasado se intentó también esclarecer teológica y ontológicamente este cómo. La razón teológica, que tiene presentes el ser y obrar de Dios, no considerará la mutación eucarística como mera sucesión de estados diversos (ser pan-ser cuerpo) y mucho menos como aniquilación de las sustancias materiales, sino como acontecimiento de íntima y absoluta coherencia, como tránsito directo de las sustancias materiales a las del cuerpo y sangre de Cristo, como *conversio positiva.* La teología especulativa ha aclarado el fenómeno de la transustanciación también desde el aspecto del cuerpo de Cristo. Unos, como Juan Duns Escoto, R. Belarmino y J. B. de Lugo, explican dicho acontecimiento como una venida del cuerpo glorioso de Cristo sobre los dones, pero sin cambio de lugar. Mas una venida sin cambio de lugar no es en el fondo una respuesta que aclare la dificultad, sino que, por el contrario, la aumenta. Además, esta teoría no tiene presente la íntima conexión existente entre pan y cuerpo, vino y sangre. A ella se opone sobre todo la teoría defendida por los tomistas y por F. Suárez, L. Lessius y F. Franzelin. Estos defienden una «producción» *(productio)* sacramental del cuerpo de Cristo a partir del pan, o también, por existir ya Cristo, una «reproducción» *(reproductio).* Este modo de hablar produce alguna inquietud, suena a «repetición» de la encarnación, no aclara la relación con el cuerpo glorioso de Cristo; en una palabra: no resuelve la dificultad. Contra ambas teorías puede objetarse además que apenas tienen en cuenta la conexión orgánica de la transustanciación con el acontecimiento sacramental.

Pero la crítica sola no basta. A la teología dogmática le incumbe en todo momento ayudar a comprender la fe. Por eso vamos a intentar esclarecer todavía un poco la transustanciación y hacerla, tal vez, más inteligible. No vamos a emprender ningún camino nuevo, sino que recurriremos a intuiciones de la gran tradición de Oriente y Occidente, reforzaremos algunas líneas y trataremos de unirlas en una síntesis.

Lo característico e irrenunciable de la tradición escolástica es la fe en que el sacramento expresa identidad sustancial con el cuerpo y sangre de Jesús y que esta identidad se basa en una mutación del ser de los elementos, en una mutación óntica, no sólo dinámica. Este hecho es creído en todas partes y es afirmado con más claridad en Occidente. Pero el cómo de esta mutación de los elementos no lo explica apenas la teología escolástica. En este punto el principio de encarnación eucarística, propugnado por la patrística griega, presta un adecuado punto de partida, un complemento y una base. El acontecimiento eucarístico es una representación anamnética del acontecimiento de la encarnación y tiene en éste su modelo explicativo. En su encarnación, el Logos toma una naturaleza humana y se la apropia tan íntimamente que ésta ya no existe en la subsistencia personal natural, sino que tiene en el Logos su principio de subsistencia, es sustentada por él en relación y unidad hipostática, se convierte en su sacramento, en su modo de aparición. La euca-

ristía significa en la historia de salvación un recuerdo y una analogía de dicha encarnación. En efecto, en la eucaristía toma el Logos, en recuerdo de su humanidad, los dones sacrificiales ofrecidos y transferidos a Dios, y los hace tan íntimamente suyos que cesan de ser realidades con subsistencia propia y se convierten en sacramento del Logos, en el modo anamnético de aparición de su cuerpo y sangre, e incluso se hacen sustancialmente su cuerpo y sangre. La mutación de los dones se basa, por tanto, en una apropiación especial, en un adueñamiento particularmente intenso realizado por Cristo. Esta concepción está ya indicada en el significado general de los términos griegos μεταβάλλειν y μεταποιεῖν, resuena en la *epiklesis,* está apoyada por las afirmaciones de los Padres que describen la eucaristía como encarnación y está esclarecida sobre todo por Cirilo de Alejandría y Juan Damasceno cuando hablan de una unión hipostática del cuerpo eucarístico de Cristo con el Logos [143]. Esta idea está testimoniada en forma deprecativa, pero clara e insistente, por las peticiones del viejo Canon romano: «Quam oblationem... benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris» y «(Quae) digneris accepta habere».

Efectivamente, el hecho de que el Logos tome los dones y los haga suyos, traducido al lenguaje ontológico, significa que los toma en su núcleo esencial, los acoge en su propia subsistencia, los une consigo sustancialmente y los conserva y sustenta ahora de tal suerte que pierden su propia subsistencia, quedan basados en él y se convierten sustancialmente en su cuerpo y sangre. Como todos los seres de la creación natural, también ellos responden a una idea divina, han sido creados, puestos en la existencia y han recibido su propia sustancialidad. Pero ahora estos dones son ofrecidos a Dios en memoria de la entrega sacrificial de su Hijo. El los acepta, los relaciona con su Hijo y los une a él hipostáticamente por medio del Espíritu Santo. Dios conserva también después las especies sacramentales, y su actividad conservadora es exaltada y glorificada por el acto subsistente del Logos, de suerte que la consagración no es una aniquilación, sino una exaltación y glorificación de las sustancias naturales. De acuerdo con eso, la sustancia de los elementos se entiende ante todo como soporte, como principio subsistente del acto de ser. Por tanto, la mutación se presenta esencialmente como nueva relación, concretamente como relación hipostática del Logos con los dones. El Logos abraza y sustenta los dones eucarísticos con el mismo acto de subsistencia con que abraza y sustenta su naturaleza humana y, por eso, aquéllos se hacen idénticos a su cuerpo y sangre. El cambio de subsistencia se extiende hasta el cambio de sustancia. La idea de entender la eucaristía como relación no es nueva. Tomás presenta en la *S. Th.* III, q. 76, a. 6 (c. y *ad* 3) el sacramento del altar como *habitudo Christi* a las especies; Durando de San Porciano habla de una presencia relacional. En el siglo XIX, los teólogos Giovanni Perrone y Albert

[143] Véanse citas de testimonios, *supra,* pp. 214s y 221.

Knoll [144] interpretaron la transustanciación esencialmente como relación.

Pero contra esta opinión surge una duda: ¿no significa dicha unión hipostática del Logos con el pan una impanación y una consustanciación, una doctrina, por tanto, que fue rechazada por la Iglesia? De hecho, los teólogos que siguieron esta dirección, como Juan Quidort de París, Wycleff, Lutero, Osiander y, al final, también Bayma, no hallaron la aprobación, sino la repulsa de la Iglesia. Y con razón, pues una mera impanación y una mera unión hipostática de los elementos con el Logos, o una mutación que sólo afecte al *esse in se* [145] representa sólo una mutación particular de las sustancias materiales, no la conversión total de las mismas afirmada por la fe y definida por el Concilio de Trento. En realidad, la sustancia es tomada y cambiada no sólo en cuanto es portadora de la subsistencia y de las propiedades, sino también en cuanto principio determinante del ser específico de los elementos. Dios produce una transmutación total de la esencia conservando al mismo tiempo el modo de manifestación externa, produce una *transessentiatio.*

En esta perspectiva queda a salvo además el interés, tan subrayado hoy, por un encuentro *personal* entre Dios y el hombre [146]. La mutación de los elementos no se produce de forma súbita y milagrosa, sino que brota orgánicamente del mismo acontecimiento. Es la respuesta de Dios a la oblación de los hombres, la apropiación de los dones por parte de Dios después de la entrega de los mismos por parte de los hombres. Los dones son, por una parte, expresión de la entrega del hombre a Dios, realizada en memoria de la entrega de Jesús, y por otra, expresión de la respuesta divina: Dios toma los dones y los convierte en un medio de su entrega a nosotros, de su unión con nosotros. Así se convierten en medios de encuentro personal entre Dios y el hombre y experimentan al mismo tiempo un cambio de significado. Dios toma los dones con tal profundidad y los cambia tan radicalmente que no sólo reciben un nuevo significado, sino también un nuevo ser sustancial. La innegable transignificación se consuma en la transustanciación óntica, y ésta tiene lugar en función de aquélla.

La eucaristía es en virtud de su contenido la suma del cristianismo, el ofrecimiento insondable de Cristo y, al mismo tiempo, la plenitud

[144] G. Perrone, *Praelectiones theologicae* (Roma 1835ss); A. Knoll, *Institutiones theol. theoreticae* (Turín ²1893s).

[145] Así, J. Bayma, DS 3122.

[146] Tratan de superar una concepción física y estática de la transustanciación y afirman una presencia más personal J. Galot, *La Théologie de la présence eucharistique:* NRTh 85 (1963) 19-29; J. R. Sonnen, *Neubesinnung auf die Eucharistie als Sakrament:* «Kath. Bl.» 90 (1965) 490-501; L. Smits, *Vragen rondom de Eucharistie* (Roermond 1965); E. Gutwenger, *Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie:* ZThK 88 (1966) 185-197; J. Ratzinger, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie:* ThQ 147 (1967) 129-158; W. Beinert, *Die Enzyklika «Mysterium fidei» und neuere Auffassungen über die Eucharistie:* ThQ 147 (1967) 159-176; O. Pesch, *Wirkliche Gegenwart Christi:* «Wort und Anwort» 8 (1967) 78-83; O. Semmelroth, *Eucharistische Wandlung* (Kevelaer 1967).

inesperada del más profundo anhelo humano. Nos une corporalmente a Cristo y, a través de él, nos conduce al Padre y a nuestros hermanos los hombres, incluso a nosotros mismos.

Como banquete sacramental, es un encuentro absolutamente íntimo con Cristo. Este se hace uno con nosotros de una forma que no es posible entre los hombres y que a lo sumo tiene cierta analogía en la unión matrimonial. La celebración de la eucaristía es la reproducción anamnética de la entrega sacrificial de Cristo en la cruz por nosotros. Cristo nos proporciona con este sacramento el medio de participar en su sacrificio y de unirnos a él en su tránsito al Padre. Nuestra participación sacrificial alcanza su plenitud en la comunión: ella nos conduce al Padre, verdadero y último fin de toda trascendencia humana. Dios no queda en una lejanía inalcanzable, sino que se ha hecho próximo a nosotros en el Cristo eucarístico. La eucaristía sacia nuestro anhelo de lo absoluto. Al mismo tiempo nos lleva a nuestros semejantes y llena así nuestro ser en común con los demás. Ante todo, nos eleva a Jesús, al hombre prototipo en el que se identifican ser y obrar, al tú de absoluta confianza a quien sin darnos cuenta andamos buscando siempre. Nos remite también a los hermanos. Ella misma es en su esencia realización de la comunidad del cuerpo de Cristo o de la Iglesia: realiza y actualiza la unión de todos en Cristo y entre sí, y aumenta en nosotros los sentimientos de fraternidad y amor al prójimo.

La eucaristía tiene en cuenta también nuestra implicación en el mundo, nuestro ser y vivir con las cosas. Acoge en la salvación al mundo y a las cosas. Elementos materiales de primera necesidad se convierten en signos manifestativos de Cristo, en medios de salvación. Experimentan una transfiguración y permiten reconocer que la redención entera consiste no en una extinción, sino en una glorificación del mundo.

Con todo ello, la eucaristía nos ayuda a realizar auténticamente nuestra existencia y nos conduce a nosotros mismos. De acuerdo con la actual interpretación de la existencia, el hombre de hoy entiende su propia existencia como «algo que le es dado». En este sentido puede decirse que precisamente la activa participación en la eucaristía es auténtica y verdadera realización de la existencia, es «conducirse como quien ha recibido un buen regalo y está agradecido». En la eucaristía recibe el hombre una existencia y unos dones de orden creado, y lo que es más, el don de la redención en Cristo Participa activamente en el sacrificio de Cristo, que le lleva a Dios. En la eucaristía se manifiesta la ley fundamental de todo ser: su origen y destino en Dios.

La eucaristía se muestra así como suma del cristianismo. Continúa siendo un misterio, cuya plenitud y riqueza son insondables. Este se nos manifestará en la medida en que escuchemos con fidelidad, reflexionemos con perseverancia y participemos de forma activa.

JOHANNES BETZ

[Traducción T ROMERA SANZ]

BIBLIOGRAFIA

Además de las obras mencionadas en las notas de la exposición puede consultarse también la siguiente bibliografía:

1 OBRAS DE CARACTER GENERAL

Biffi, I, *Enciclopedia eucaristica* (Milán 1964).
Jungmann, J. A., *Missarum sollemnia* I-II (Viena ⁵1962, trad española. *El sacrificio de la misa* [Madrid ⁴1965])
— *Messe im Gottesvolk* (Friburgo 1970)
Piolanti, A. (ed.), *Eucaristia* (Roma 1957, trad española *El sacrificio de la misa* [Barcelona 1965]).
Pro mundi vita Hom publicado por la Facultad de Teología de Munich (Munich 1960).

2. OBRAS DE TEOLOGIA BIBLICA

Kilmartin, E J, *The Eucharist in the Primitive Church* (Englewood Cliffs 1965)
Sandwik, B, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament* (Zurich 1970)
Schurmann, H., *Der Paschamahlbericht Lk 22 (7-14), 15-18* (Munster 1953)
— *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19 02* (Munster 1955)

3 OBRAS DE HISTORIA DE LOS DOGMAS

Batiffol, P, *L'Eucharistie La présence réelle et la transsubstantiation* (París ⁵1913).
Betz, J, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vater* Tomo I/1· *Die Aktualprasenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechschen Patristik* (Friburgo 1955), Tomo II/1 *Die Real prasenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament* (Friburgo ²1964)
Boeckl, K, *Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters* (Friburgo 1924)
Bonano, S, *The Concept of Substance and the Development of Eucharistic Teaching in the 13th Century* (Washington 1960)
Browe, P, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* (Roma ²1967).
— *Convivium Dominicum* (Catania 1959)
Maccarone, M, *Innocenzo III, teologo dell'Eucaristia* «Divinitas» 10 (1966) 362-412
Massa, W, *Die Eucharistiepredigt am Vorabend des Mittelalters* (Siegburg 1966)
Neunheuser, B, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* HDG IV/4b (Friburgo 1963).
Rauschen, G, *Eucharistie und Buss Sakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche* (Friburgo ²1910)
Renz, F. S, *Die Geschichte des Messopferbegriffs* I-II (Freising 1901-1902).
Solano, J, *Textos eucaristicos primitivos* I-II (Madrid 1952-54).
Steitz, E, *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung* «Jahrbucher fur Deutsche Theologie» 9 (1864) 409-481, 10 (1865) 64-152 y 399-463, 11 (1866) 193 253, 12 (1867) 211-286
Struckmann, A, *Die Gegenwart Christi in der hl Eucharistie nach der vornizanischen Zeit* (Viena 1905)

Bouyer, L., *L'Eucharistie* (París 1966; trad. española· *La eucaristía* [Barcelona 1969]).
Casel, O, *Misterio de la Ekklesía* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964).
— *Das christliche Opfermysterium* (Graz 1968).
Doronzo, E., *De eucharistia* I-II (Milwaukee 1947s).
Eucharistia. Aspetti e problemi dopo il Vaticano II (Asís 1968).
Fandal, D. C., *The Essence of the Eucharistic Sacrifice* (River Forest 1961).
Filograssi, I., *De sanctissima Eucharistia* (Roma ⁶1957).
Galot, J., *Eucharistie vivante* (Brujas 1963; trad española: *Eucaristía y vida* [Bilbao 1968]).
Gottschalk, J., *Die Gegenwart Christi im Abendmahl* (Essen 1966).
Heris, C.-V., *Le mystère de l'Eucharistie* (París 1953)
Il mistero eucaristico (Roma 1968).
James, E. O, *Sacrifice and Sacrament* (Nueva York 1962).
Jong, J. P. de, *Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit* (Ratisbona 1969).
Lash, N, *His Presence in the World A Study of Eucharistic Worship and Theology* (Londres 1968).
Lecuyer, J., *Le sacrifice de la Nouvelle Alliance* (Le Puy 1962, trad española· *El sacrificio de la Nueva Alianza* [Barcelona 1969]).
Piolanti, A., *Il mistero eucaristico* (Florencia ²1958, trad. española: *El misterio eucarístico* [Madrid 1958]).
Rahner, K., y Häussling, A, *Die vielen Messen und das eine Opfer* = QD 31 (Friburgo 1966).
Righetti, M., *La Messa* (Milán 1966)
Schmaus, M. (ed.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* (Munich 1960).
Spiazzi, R, *Il mistero eucaristico nella Communità cristiana* (Nápoles 1968)
Studi eucaristici (Orvieto 1966).
Tarte, R. A., *The Eucharist today* (Nueva York 1967)
Thurian, M, *L'Eucharistie* (Neuchâtel 1959; trad. española *La eucaristía* [Salamanca 1967]).
Tillard, J. M. R., *L'Eucharistie, Pâque de l'Église* (París 1964).
Volk, H., y Wetter, F, *Geheimnis des Glaubens* (Maguncia 1968)
Vonier, A., *Das Geheimnis des eucharistischen Opfers* (Berlín 1929)
Vossebrecher, R., *Transsubstantiation et présence réelle face aux problèmes modernes* (Friburgo 1963).
Wenger, F. J., *The Eucharistic Sacrament* (Stevens Point 1960).
Winklhofer, A, *Eucharistie als Osterfeier* (Francfort 1964).

CAPITULO VIII

FORMAS DE EXISTENCIA Y MINISTERIOS EN LA IGLESIA

En el desarrollo sistemático de la eclesiología, tras las explicaciones básicas sobre la Iglesia como sacramento de salvación, se trató primero de las propiedades esenciales de la Iglesia (cap. V). Después siguieron el estudio de los diversos aspectos de la Iglesia como institución (cap. VI) y las reflexiones sobre la eucaristía, en la cual el misterio de la Iglesia se realiza de la forma más intensa (cap. VII). Queda todavía pendiente una cuestión, que vamos a abordar en este capítulo. La Iglesia se realiza concretamente en diversas formas de existencia y en diversos servicios. No es simplemente la unión de muchos individuos, sino que se estructura en virtud de la realización concreta de la existencia cristiana en diversos «estados», cometidos y circunstancias.

La finalidad de este capítulo es someter a un estudio más detenido la estructura concreta de la Iglesia. En la sección fundamental, *Diversas formas de existencia cristiana en la Iglesia,* se somete a crítica y se relativiza la división en diversos «estados de vida» que se ofrece como principio de exposición. Los temas de cada sección siguen en general el orden de los capítulos de la Constitución *Lumen gentium,* si bien abordamos los problemas en otro orden. Los enunciados centrales sobre la Iglesia como pueblo de Dios se encuentran ya en los capítulos sobre la eclesiología del Antiguo y del Nuevo Testamento. Ponemos al principio el tema del capítulo VIII de la *Lumen gentium* («La bienaventurada Virgen María en el Misterio de Cristo y de la Iglesia») por ser María el prototipo y la imagen de la Iglesia. Trataremos el matrimonio como sacramento en conexión con el tema de los laicos en la Iglesia.

El estudio del ministerio lo hemos reservado para el final, con objeto de subrayar su función de servicio teniendo en cuenta los datos de la teología sistemática.

SECCION PRIMERA

MARIA, PROTOTIPO E IMAGEN DE LA IGLESIA

Ya hemos tratado con detalle en el capítulo XI del tomo III/2 de esta obra sobre el puesto y la cooperación de María en el acontecimiento Cristo. Volvemos a hablar aquí de ella desde un punto de vista concreto: en cuanto que es, históricamente hablando, el primer miembro del cuerpo místico. María fue la primera incorporada a Cristo física, moral y sobrenaturalmente; la primera que vivió de acuerdo con la gracia de la nueva alianza. María conserva este primer puesto en la comunión de los santos. Por eso hay que hablar de ella en primer lugar dentro de la problemática en torno a la estructuración concreta de la Iglesia. Este orden responde a la Constitución *Lumen gentium* del Vaticano II. No deja de tener significado profundo para la mariología el hecho de que el Concilio, después de duras discusiones, decidiera integrar en la Constitución sobre la Iglesia el esquema mariológico, que originariamente estaba separado.

Presentamos aquí la relación de María con la Iglesia desde tres puntos de vista: histórico, estructural y funcional.

1. *Evolución histórica de las relaciones entre María y la Iglesia*

María pertenece a las tres fases de la historia de salvación: al tiempo anterior a Cristo, al período de la vida terrena de Jesús y al tiempo posterior a Cristo.

María pertenece a estas tres fases de una manera formal y significativa. Más aún, desempeña un papel en la transición de una fase a otra. Por eso su destino tiene un alcance histórico de primer orden. Es eminentemente histórico-salvífico.

a) En primer lugar, la existencia de María es la última etapa de la preparación veterotestamentaria. Es verdad que no forma parte de las estructuras jerárquicas del gobierno ni del sacerdocio de Israel, que eran realidades terrenas y, por tanto, transitorias; en cambio, asume un puesto único en el orden de la gracia y de la vida que el AT debía preparar, prefigurar y traer consigo. María ocupa también un puesto en el profetismo, como observan los Padres de la Iglesia refiriéndose a Lc 1,46-55. En ella llegan a su perfección la renovación y la preparación que se consumaron en el plano de la fe y la moral en Israel. María está situada en el punto final de la historia del pueblo escogido, en co-

rrespondencia con Abrahán. Este, «el padre de los creyentes» (Rom 4, 11; cf. Gn 15,6), era el germen y prototipo de la fe en el Dios Salvador. Es verdad que su fe no era todavía una fe diferenciada, pero en su intención e intensidad era una fe perfecta. María entró en el acontecimiento de la salvación más personalmente que Abrahán. Se beneficia de los progresos que ha hecho la revelación en los casi dos mil años transcurridos desde Abrahán. Hay todo un mundo de diferencia entre el objeto de la esperanza de Abrahán —la cual estaba profundamente orientada a lo terreno, a la prosperidad y a la descendencia— y el objeto al que se orientaba la fe de María.

Abrahán y María distan más aún en el aspecto ético. Las costumbres de Abrahán eran todavía primitivas. Vivía en la poligamia. No conocía todavía algunos aspectos de la «ley natural» que se manifestaron después (Gn 12,11-20; 20,1-18, etc.). María se eleva hasta la cúspide de la santidad en la virginidad. Por ella queda consagrada a Dios en exclusiva. En María encuentra su culminación el ascenso espiritual por los largos caminos del desierto y del destierro que se concentra últimamente en el resto de Israel, en la generación de los pobres, de los sencillos de corazón, de los que sufren.

Con esta culminación no expira, sin más, lo que se había preparado anteriormente. Esta culminación sobrepasa todo lo sucedido previamente. Dios hace aquí realidad, por pura benevolencia, una etapa que viene a coronar la obra con una perfección tan inesperada como armónica. Se llega al comienzo de la nueva creación anunciada por los profetas. Esto es lo que trató de compendiar con el título *Immaculata Conceptio* la mentalidad latina tan analítica, rígida a veces y propensa a la abstracción: «María quedó preservada en el primer momento de su concepción... de toda mancha de pecado original» [1]. Esta fórmula del dogma promulgado el año 1854 irritó a la Iglesia oriental, de la que había adoptado la Iglesia occidental —y por cierto bastante tardíamente (s. XII)— la fiesta de la Inmaculada (ss. VII-VIII). La fórmula de Pío IX prescindió a última hora de formulaciones más sutiles y vulnerables que definían la concepción como «el momento de la infusión del alma en el cuerpo». La fórmula pretende expresar lo que los teólogos de la Iglesia oriental enuncian en términos más positivos: la reasunción de la obra creada para que brote desde ella el Dios Salvador; el don de la gracia por cuyo medio preserva Dios del pecado a la Virgen salida de la vara de Jesé y la hace objeto de su misericordia por Cristo y en previsión de Cristo. Los profetas habían dejado entrever oscuramene en otra forma este misterio. El capítulo 2 de Oseas, que es, por cierto, una amalgama y una ampliación de otros pasajes bíblicos, anunciaba que Israel, la mujer adúltera, volvería a ser un día una esposa «inmaculada», aquella esposa ideal a la que Dios dice paradójicamente en el *Cantar de los Cantares* (4,7): «Toda

[1] Bula *Ineffabilis* del 8 de diciembre de 1854: DS 2803.

hermosa eres tú y en ti no hay mancha». ¿En quién se ha cumplido esta promesa sino en la persona de María y en su prolongación, la Iglesia santa? María es ciertamente la perfección y la reasunción del antiguo Israel y el germen de un nuevo pueblo, la Iglesia: «Immaculata ex maculatis» [2].

b) María no es el punto final de este cumplimiento secreto, desconocido para todo el mundo. Ha sido hecha la hija escatológica de Sión [3], la figura religiosa acabada del pueblo escogido, a fin de que Dios, que había decidido hacerse su hermano y salvador por el misterio de la Encarnación, la acogiera en su intimidad.

Este es el sentido de Lc 1-2, si interpretamos rectamente la «nueva valoración» que reciben en estos capítulos los pasajes del AT implicados en los mismos [4]. Fijémonos únicamente en aquellos que se entrecruzan, como una filigrana, al comienzo de la escena de la anunciación. Las palabras del ángel Gabriel a María son un eco de las palabras con que anuncia el profeta Sofonías la alegría mesiánica a la hija de Sión [5].

Sof 3		*Lc 1*	
14	¡Exulta, hija de Sión; da gritos de alegría, Israel! *Alégrate...,* Hija de Jerusalén.		
15b	*El Señor* es el Rey de Israel *en ti.*		
16	*¡No temas* ... Sión!	30	*¡No temas* ... María!
17	*En tu seno (bᵉḳirbek)* está el Señor, tu Dios.		
		28	*Alégrate* agraciada... *El Señor* está *contigo.*
			y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre
17	el héroe, el *Salvador (Yoŝia')*		«Yahvé es *Salvador*».
15b	*Rey* de Israel (está) en ti.		El *reinará.*

Esta trama de resonancias, que se prolonga todavía más a lo largo del relato, encierra una doble identificación: María es la «hija (escatológica) de Sión» prometida por Sofonías. La presencia de Yahvé, el rey, en el seno de su pueblo *(bᵉḳirbek)* pasa a ser la encarnación: «Mira, concebirás en tu seno y darás a luz un hijo»; el hijo de David se identi-

[2] A propósito de esta visión bíblica, en Os 2; Jr 31,17-22; Is 54,4-8; 61,10s; Cant, cf. R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale* (París ⁴1959) 92-93; (⁵1968) 113-114.

[3] A propósito del tema veterotestamentario de la Hija escatológica de Sión y de su cumplimiento en Lc 1-2, cf R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1-2* (París 1957), espec. 152-162 (resumen).

[4] *Ibid.*, 64-91.

[5] *Ibid.*, 64-71. Una anunciación parecida de alegría mesiánica a la Hija de Sión se encuentra en Jl 2,21-27; Zac 2,14 y 9,9s. Pero el que más se acerca con mucho a Lc es Sof 3 *(ibid.*, nota 8).

fica con el Hijo de Dios [6], y María es la nueva arca de la alianza cubierta por la sombra de la *Shekinah* [7].

Ex 40,34

Una nube cubrió con su sombra
la tienda santa
y la gloria del Señor
llenó la habitación.

Lc 1,35

La fuerza del Altísimo
te cubrirá con su sombra.
Por eso también lo santo,
que nacerá, se llamará
hijo de Dios.

Lo que estaba realizado como prefiguración en la primera arca de la alianza, se realiza ahora plena y totalmente en la persona de María. En ambos casos la presencia «encima» es signo de una presencia «dentro». Gracias al poder trascendente de Dios, la Virgen (Lc 1,27) concebirá «sin conocer varón» (Lc 1,34; cf. Jn 1,13) y el que nacerá de ella no será un niño corriente, sino «lo santo» por excelencia (Lc 1,35), «Dios con nosotros» (Is 7,14; Mt 1,23; cf. 28,20). «El Logos se ha hecho hombre y ha acampado entre nosotros» (Jn 1,14). La gloria trascendente se ha trasplantado al mundo que necesita de salvación. A diferencia de los demás nacidos, este hijo existe antes que su madre.

Con esto, el nuevo Israel es ya realidad en sus dos primeros miembros: en el Hijo de Dios hecho hombre y en la madre que lo introduce en la familia e historia humanas. El Espíritu Santo no es solamente el principio de este nacimiento, sino también el vínculo de esta unión física y espiritual. La cooperación de María en el misterio de la encarnación —su pregunta (Lc 1,34), su *fiat* (Lc 1,38), su actuación como madre— depende de la acción del Espíritu (1,35), que opera todo en todos.

Se trata realmente de una unión, apoyada en la acción del Espíritu, entre el autor de toda gracia y aquella a la que se dirige la misericordia de Dios de modo perfecto, como indica el nuevo nombre que le da el ángel: κεχαριτωμένη (Lc 1,28), la *gratia-plena,* como traduce la *Vulgata.* El cuerpo místico que se desarrollará en la Iglesia visible y universal existe ya misteriosamente en sus dos miembros primigenios: en la «esclava del Señor», que ha pronunciado libremente su *fiat* (Lc 1,38), y en el Señor (2,11), que se ha hecho en ella «hijo de David» (1,33 y 2,11) e hijo del género humano para salvarlo. Dios ha querido que esta comunión entre él y el hombre salvado se haga realidad por la fe (1,45), por

[6] *Ibid.,* 71-72 y, sobre todo, 140-148. Lc 1,32 («Hijo del Altísimo»), eco de 2 Sm 7,14 («él será para mí un hijo»), queda indeterminado. Sólo Lc 1,35 nos eleva al plano de una verdadera filiación divina, de acuerdo con la *Shekinah* (presencia de Dios en el arca de la alianza). Lc 1-2 nació indudablemente en círculos joánicos y va en la línea del prólogo del Evangelio de Juan, aunque no desarrolla tanto el pensamiento.

[7] *Ibid.,* 73-79. En la nueva edición de 1962 se corrigió la conclusión del primer párrafo de la p. 76. Lc 9,32 usa la palabra «gloria», que falta en Mt y Mc. A propósito de María, nueva arca de la alianza —según Lc 1-2—, cf. *ibid.,* 159-162 (cf. 73-80).

el amor, la obediencia y humildad, el diálogo y el conocimiento claro (1,34).

El cuerpo místico no está todavía completo, tiene que crecer en magnitud; pero cualitativamente es ya perfecto, de acuerdo con el significativo principio de la historia de salvación: en el comienzo de sus obras, Dios se complace en hacer realidad de modo ejemplar, pero todavía limitado, lo que ha de llevar a la perfección total a través de las vicisitudes y pruebas del tiempo. La unión de Cristo con la primera redimida es ya una obra perfectamente acabada desde el punto de vista del don de Dios, quien se ha entregado de manera total e irrevocable. Es una obra perfectamente acabada según la vida teologal. Ahí está ya la prenda que garantiza la perfección total que se hará realidad plena en la Jerusalén celestial.

La vida de la «hija de Sión» estará íntimamente unida a la vida del Hijo de Dios en la pobreza y humildad, donde germina la semilla del evangelio, y en el riesgo generoso de la aventura diaria. Ella lo lleva a visitar a Juan el Bautista, quien «da saltos de alegría mesiánica» y recibe *«por el Espíritu» el impulso profético que ha de marcar el destino* de toda su vida [8]. Para los pastores que acudieron a ver a Cristo, el Señor, María es el signo de que lo han encontrado (Lc 2,11) [9]. Lleva a su hijo al templo, en el que él hace su entrada como la verdadera *Shekinah,* como «luz que ilumina a los gentiles y como gloria del pueblo de Israel» [10]. María prosigue la labor educativa de este niño. El misterio de su persona le desborda, a veces «no lo entiende» (Lc 2,50), su verdadera morada es la del Padre celestial [11]. María conserva todas estas cosas en su corazón (Lc 2,19.51).

c) Después de unos treinta años de vida retirada, María vuelve a aparecer en las bodas de Caná al lado de Jesús (Jn 2,1-12). Da ocasión al signo con el que comienza la actividad pública de Cristo, a un signo de alegría en una comunidad de personas que se han reunido para celebrar unas bodas. Este signo despierta la fe de los discípulos (Jn 2,11) y constituye la garantía del misterio sacramental (Jn 2,6.10)

[8] A propósito de la importancia que Lc atribuye a este episodio bajo la perspectiva de 2 Sm 6,2 11, cf *ibid*, 79 87 Desde entonces han sido aceptados estos puntos de vista por algunos protestantes, ante todo por M Thurian, *Marie Mère du Seigneur, figure de l'Église* (Taizé 1962, trad española *María, Madre del Señor, figura de la Iglesia* [Zaragoza 1963])

[9] «Hallaron a María» (Lc 2,16)

[10] Le 2,32 Cf R Laurentin, *ibid*, 123-124 La Escritura sólo menciona a Yahvé como portador de la «gloria» Jamás menciona a un hombre Cf, por ejemplo, Sal 3,4, Jr 2,11 (texto citado en Rom 1,23)

[11] «Tengo que estar *en* la casa de mi Padre», responderá Jesús cuando lo encuentren en el Templo (Lc 2,49) Como ya hemos demostrado en *Jésus au temple* (Lc 2,48 50) (París 1966), ésta es la traducción exacta La traducción «Yo tengo que ocuparme de las cosas de mi Padre», desconocida antiguamente, predominó extrañamente tanto en las biblias católicas como en las protestantes, a pesar de que es contradictoria

d) Desde este momento, María aparece separada de su hijo [12]. Entre tanto, Jesús lleva a cabo su misión con los Doce, que han de ser la jerarquía de su Iglesia. Esta separación externa será también la ley de la Iglesia, la cual posee a su Redentor de una manera mística y no carnal, por la fe y no por los sentidos. En esta separación ahonda la madre de Jesús su comunión en él. Ella anticipa así las múltiples situaciones y actitudes que serán propias de la Iglesia a lo largo de la historia.

e) María vuelve a ocupar su puesto junto a su hijo en el calvario, a la «hora» del sacrificio que consuma la redención [13]. Su comunión íntima con Cristo tiene que soportar aquí una prueba ulterior, la prueba decisiva del amor: el dolor. Este dolor de muerte embarga por completo al hijo y, por eso, atraviesa lo más íntimo del corazón de María (Lc 2,35). A la hora de perder a su hijo, vuelve a ser de nuevo madre, madre de los discípulos. La hija de Sión, la madre del Mesías, da a luz un nuevo pueblo (Is 66,7ss) [14]. Lo mismo que Eva recibió otro hijo [15] en «lugar de Abel», asesinado por Caín, a María se le entrega, en lugar de Cristo moribundo, la familia de los discípulos en la persona representativa del discípulo a quien Jesús amaba especialmente. María asume así anticipadamente la maternidad de la Iglesia [16], en la que seguirán naciendo nuevos hijos del agua (Jn 19,34) y del Espíritu (Jn 19,30).

[12] F M Braun, *La mère des fidèles* (Tournai ²1954 51-55, ha puesto de relieve esta separación después de Caná subrayada por los sinópticos *(ibid,* 59-62) Sin embargo, no hay que exagerar. Esta separación provechosa es transitoria y no muy estricta Pensemos en la frase de Jn 2,12 que Braun pasa por alto «Después bajó Jesús a Cafarnaún, él, su madre, sus hermanos y sus discípulos, y no se quedaron allí muchos días» Sorprende un tanto que, en cuanto se trata de su misión, Jesús mantiene a María alejada, y lo que más le preocupa es evitar toda mezcla entre los planos carnal y espiritual Esto se ve muy claramente en el episodio del niño hallado en el Templo (Lc 2,49s), después en Caná (Jn 2,4, cuyo sentido negativo no se puede eludir) y finalmente vuelve a repetirse a lo largo de la actividad pública de Jesús (Mc 3,31-35, par , Mt 12,46-50, Lc 8,19ss), Lc 11,27s y Jn 7,3-10 Estos textos pasaron inadvertidos largo tiempo en los medios católicos y han sido rehabilitados por el Conc Vat II *(Lumen gentium,* 57 y 58)

[13] «La hora» de la Pasión, que, según Jn 2,4 y 19,26, es gloriosa F M Braun, *op cit,* 55-58, A Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana* ETL 36 (1960) 5-22

[14] «Madre, he ahí a tu hijo, hijo, he ahí a tu madre» (Jn 19,25ss) El texto no fue interpretado por la tradición hasta muy tarde en el sentido de la maternidad espiritual (cf la historia de la interpretación en Th Koehler, *Les principales interprétations traditionnelles de Jean 19,25 27 pedant les douze premiers siècles* «Études Mariales» 16 [1959] 119-155) Pero esta interpretación parece fundada y va ganando terreno entre los exegetas Cf , además de los ya citados Braun y Feuillet, M. de Goedt, *Bases bibliques de la maternité spirituelle,* ibíd , 35 54, y el artículo complementario *Un schème de Révélation dans le quatrième Evangile* NTS 8 (1961) 141-150, etc En este punto y en otros se está dando hoy un movimiento crítico de oposición

[15] Gn 4,25. Jn 19 es un tejido de alusiones al AT ¿Contienen los vv 25-27 una alusión a Gn 4,25 y a Gn 3,20 («Madre de los vivientes»)? Esto es posible, aunque indemostrable, especialmente con respecto a la alusión a Gn 4,25

[16] Jn 19,25ss se puede colocar al lado de Ap 12,17 «El resto de sus hijos que guardan los mandamientos del Señor y mantienen el testimonio sobre Jesús» A pro-

f) La encontramos después junto a los apóstoles, incorporada humildemente a aquella comunidad reunida en oración que se convertirá en la Iglesia (Hch 1,14). El mismo Espíritu que se había posado sobre ella en la anunciación (Lc 1,35) desciende ahora sobre toda esa comunidad (Hch 1,8; 2). El Espíritu empuja ahora a la Iglesia para irradiar al Señor desde el recinto del cenáculo hasta los confines de la tierra (Hch 1, 8 y *passim;* Rom 10,18) del mismo modo que había impulsado a María por las montañas de Judea para llevar al Señor al Precursor (Lc 1,35. 39). En esta expansión no desempeñará María ningún papel exterior y llamativo. Pero la plenitud de su gracia y santidad enriquece al cuerpo místico desde dentro y contribuye a la eficacia maravillosa de la predicación cristiana primitiva.

g) Finalmente, en un momento que la historia no ha registrado, se realiza el misterio que la Iglesia ha sabido descubrir en su núcleo esencial, aunque no sepa describir cómo sucedió: la vida terrena de María se consuma. María retorna en cuerpo y alma para siempre junto a su Hijo resucitado [17]. En el misterio de la glorificación espiritual y corporal junto a Cristo Redentor, María precede también a la Iglesia. Se convierte en el «signo en el cielo» [18]. Prefigura el futuro en el que la Iglesia se despojará de las formas institucionales e irá al encuentro de María en la vida en la que Dios es todo en todos.

2. *Relación estructural*

Este esbozo ha podido parecer un tanto sumario y quizá literario. Nos vimos forzados a prescindir de muchas precisiones y problemas para referirnos, en el proceso de la historia de salvación, a la relación (al contrapunto) María-Iglesia. Esta relación queda clara en sus líneas generales, pero se complica cuando se analiza más detalladamente.

La estructura fundamental de esta relación parece que no puede reducirse a una fórmula sencilla. Si la analizamos, llegamos a cuatro fórmulas antinómicas distintas:

a) María precede a la Iglesia;
b) la Iglesia está en María;

pósito de la interpretación, cf. los artículos citados en las notas 12 y 13, así como A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère, d'après le chapitre 12 de l'Apocalipse:* RB 66 (1959) 55-86 y los estudios complementarios, especialmente en «Biblica» 47 (1966) 169-184, 361-380 y 557-573.

[17] Bula *Munificentissimus* de 1 de nov. de 1954: DS 3903.

[18] Ap 12,1. Este capítulo, de indudable importancia eclesiológica, parece referirse a la madre del Mesías: «Y dio a luz un niño que iba a pastorear a todas las razas con cetro de hierro» (v. 5: cf. Sal 2,9). Cf. documentación y bibliografía en R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale* ([4]1959) 151; cf. también 33-35; ([5]1968) 38-39 y 189.

c) María está en la Iglesia, y
d) María es la Iglesia.

a) La primera fórmula expresa una constante que ya hemos destacado: María precede a la Iglesia al lado de Cristo en el momento del nacimiento, de la muerte y de la glorificación. Parece que prepara el camino a la Iglesia.

b) Pero esta fórmula no deja de tener sus inconvenientes. Parece poner en oposición a María y a la Iglesia como a dos realidades separadas entre sí, cuando, de hecho, están íntimamente unidas. En efecto, María es miembro de la Iglesia. En vez de decir que María precede a la Iglesia antes de que ésta fuera fundada oficialmente, debería decirse con más razón: por la obdiencia de la fe, como se da principalmente en María (Lc 1,38), Israel se convierte en el cuerpo espiritual del Señor, en la Iglesia del Señor. En la persona de María, la Iglesia está presente en el nacimiento, muerte y glorificación de Cristo; desde esta perspectiva, María aparece como la célula primigenia en la que la Iglesia está ya virtualmente contenida como la planta en la semilla, como la conclusión en las premisas. En esta línea, el 20 de diciembre de 1964 proclamó Pablo VI a María «Madre de la Iglesia». Esta fórmula, que el papa ha rodeado de varias reservas y aclaraciones, resalta este aspecto de las cosas de modo expresivo y paradójico.

c) Sin embargo, esta mutua implicación cambia de signo cuando llegamos al misterio de pentecostés. Desde pentecostés, María es evidentemente uno de los miembros de la Iglesia, una de las ciento veinte (Hch 1,15); después, una de las tres mil (Hch 2,41), y, por fin, una de las cinco mil personas (Hch 4,4) que están unidas en torno a los Apóstoles, sin que resalte su importancia y primacía.

d) Esta recíproca implicación, espiritual y material (ideal y orgánica), nos permite entender que María y la Iglesia son, en el fondo, algo idéntico en esta misma comunión con Cristo, desde la que se destacan los rasgos peculiares de María y de la Iglesia, y, sin embargo, la vida de María y la vida de la Iglesia consisten en esta comunión teologal esencial que no tendrá fin. Sólo sobre esta base se pueden ver claramente las diferencias.

María supera a la Iglesia por su santidad perfecta y su maternidad divina, a no ser que se quiera decir también aquí que la Iglesia de los pecadores alcanza en María la maternidad divina y una santidad inmaculada perfecta.

La Iglesia supera a María por su dimensión apostólica y jerárquica. La Iglesia ministerial está en comunión con Cristo, pero también lo representa. Manifiesta visible y oficialmente en la tierra la palabra, la autoridad y la obra salvífica de Cristo. Ejerce sus poderes, actúa en el nombre y en la persona de su Señor. María no participa de estos servicios ministeriales. Está fuera de la jerarquía, se sitúa en la línea de los creyentes (Hch 1,14) y adopta una actitud receptiva respecto de los Após-

toles. Esto no es un defecto, porque estas realidades son en lo esencial un servicio terreno [19]; se encuentran en relación de dependencia respecto de Cristo; están al servicio de la comunidad; son relativas y perecerán junto con la figura de este mundo.

En resumen, si contemplamos la Iglesia de los redimidos en su comunión con Cristo, María es su prototipo y su modelo. Esta identificación llega hasta lo más hondo, pero no excluye dos diferencias relacionadas, por una parte, con la excelsa función de María, y por otra, con las formas temporales e institucionales de la Iglesia que representa a Cristo en la tierra de modo visible y oficial. Módulo de esta relación es la entrega que hace Dios de sí mismo: Cristo Redentor y el Espíritu Santo, frente a los cuales María y la Iglesia son algo totalmente relativo.

3. *Relación funcional*

Las relaciones funcionales entre María y la Iglesia se basan también en esta identidad fundamental, en estas diferencias y en esta dependencia respecto de Cristo y del Espíritu. La Iglesia se une a María en su plegaria y María asiste a la Iglesia en sus vicisitudes sobre la tierra.

Consideremos este diálogo, primero, en dirección ascendente y, luego, en dirección descendente.

a) María en el culto de la Iglesia.

¿Cuándo comenzó María a tener cabida en el culto cristiano? ¿Cómo se llegó a ello? ¿Cuál es el sentido de la oración dirigida a María?

La respuesta a la primera pregunta aclarará las otras, porque las raíces y la semilla son siempre decisivas para el desarrollo posterior.

Los cristianos comenzaron por dar culto a los mártires, a mediados del siglo II, que habían tomado parte en el misterio de Cristo, en su pasión, en su tránsito al Padre (Jn 13,1) [20]. Lo que equívocamente se

[19] Y. Congar, *La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition dans l'épiscopat et dans l'Église:* «Unam Sanctam» 39 (París 1964) 62-132. Los textos principales son Mc 9,34 (Mt 18,1-4; Lc 9,46); Mc 10,33ss (Mt 20,25-28 y Jn 13,12-17). El Concilio volvió a poner de relieve esta idea.

[20] Ya Hch atestigua que los mártires están al lado de Cristo (lo cual se deduce de la misma espiritualidad del martirio). Esteban hace suyas las palabras que había pronunciado Jesús en su pasión. Compárese:

Hch 6,13s	*Mt 26,59ss*
Presentaron falsos testigos, que decían...: «Le hemos oído decir: 'Jesús, de Nazaret destruirá este lugar'...».	Dos... falsos testigos decían: «Este ha afirmado: 'Yo puedo destruir el Templo de Dios'...».

llama culto a los santos es ante todo una acción de gracias a Dios por los frutos que aportó el sacrificio de Cristo, una adhesión al ejemplo del santo que consumó en sí mismo el misterio del Redentor y, por tanto, una decisión entrañable de entrar uno mismo en ese misterio [21]. Aunque María es la primera de todos los santos, no fue la primera invocada con preces. Los cristianos de los primeros siglos no dirigieron su plegaria a María. Cierto que el evangelio les ofrecía las primeras sugerencias para alabarla: «Alégrate, agraciada, el Señor es contigo» (Lc 1,28); «Has hallado gracia» (Lc 1,30); «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre» (Lc 1,48). Pero los cristianos no adoptaron hasta más tarde la costumbre de hacer propias estas palabras para dirigírselas a María. El ejemplo más antiguo de este tipo de alabanza es una homilía de dudosa autenticidad (Pseudo-Crisóstomo: PG 62, 763) que se remonta quizá al siglo IV. Sería el único caso de este siglo. Además, se trata no tanto de una oración como de un discurso o comentario. En Occidente, Agustín no conoce la oración dirigida a María. Esto indica que no es esencial dirigirse a ella. En Occidente se observó largo tiempo la norma de dirigir oraciones sólo al Padre, al menos en el altar [22]. Todavía

Hch 7,56	*Mt 26,64*
«Veo los cielos abiertos y al Hijo del Hombre puesto a la diestra de Dios».	«... veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Todopodero- [so...».
Hch 7,59	*Lc 23,46*
«Señor Jesús, recibe mi espíritu».	«Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu».
Hch 7,60	*Lc 23,34.46*
Gritó en alta voz: «Señor, no les tengas en cuenta este pecado». Y con estas palabras expiró.	v. 46: Jesús gritó en alta voz: v. 34: «Padre, perdónalos...». v. 46: Y con estas palabras expiró.

Esta comparación del martirio con la pasión es un rasgo dominante en las Actas de los mártires.

[21] Sobre la relación con la pasión de Cristo, cf. O. Casel, *Mysterium und Martyrium:* JLW 2 (Münster 1922) 28-32. Sobre el origen de las fiestas de los mártires, cf. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica* II, cap. 9, n.os 172-174 (Milán 1946) 268-272. Antes de finales del siglo II se celebraba ya el aniversario del martirio de Policarpo († 155) con una asamblea eucarística.

[22] «... Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio»: Mansi 3 (1759) col. 922, can. 21 (25); cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles,* 2 (París 1908) 87. Esta prescripción de dirigirse sólo al Padre en la liturgia de la misa fue decretada el año 393 en el Sínodo de Hipona y renovada el año 397 en el Sínodo de Cartago. Durante muchos siglos se mantuvo en Roma, donde al parecer se extendió a todas las oraciones litúrgicas, incluso a las que no se pronunciaban ante el altar.

hoy las oraciones litúrgicas presentan esta forma. No se dirigen nunca a María. La forma clásica de oración será siempre dirigirse al Padre por Cristo, tratando de hallar en los santos estímulo o apoyo ante Dios. Los santos se unen a la oración de la Iglesia en la amistad sin sombras que Dios les otorga. Por consiguiente, «el culto a los santos» no era algo abstracto, sino que tenía un carácter personal. Este culto condujo a inscripciones e invocaciones cada vez más numerosas y detalladas. En este contexto se desarrolló en los siglos IV-V la oración a María. No existe ninguna prueba convincente de que el *Sub tuum praesidium* se remonte a un tiempo anterior al siglo IV [23]. Y por muy justificada y beneficiosa que sea esta forma de oración, se mantiene siempre en los límites de una oración potestativa y secundaria. Sólo tuvo acceso a la liturgia tardíamente y de modo secundario a través de los himnos líricos. Sólo es importante el hecho de que María ocupó así un puesto en el culto junto con los demás santos, y este puesto fue cobrando un relieve cada vez mayor a medida que se fue cayendo en la cuenta de la participación de María en el misterio de Cristo. Se vio cada vez más claramente que María no se limitó a dar a luz a Cristo corporalmente. «Antes de que lo concibiera en su cuerpo, lo había concebido ya en su corazón» [24].

Insensiblemente, María entra paso a paso en el culto.

α) El evangelio otorgó a María un puesto en el culto allí donde, con ocasión de la Epifanía (desde el siglo II en Oriente) o de la Navidad (hacia finales del siglo III en Roma), se leía el evangelio del nacimiento de Cristo según Mt 1 o según Lc 1-2.

A partir del siglo IV en Capadocia y antes del 431 en Occidente, aparece, en formas diversas, una conmemoración de la Virgen María alrededor de Navidad. El evangelio de la anunciación (Lc 1,26-35), que se leía en estas fiestas, brindaba a los predicadores la oportunidad de acentuar la participación de María en la obra de la salvación y de dirigirle de nuevo la salutación angélica: «Alégrate...», etc. (Lc 1,28).

Este proceso comienza antes del Concilio de Efeso, que no constituye su punto de partida, y se desarrolla luego gradualmente respondiendo a estímulos provenientes de las fuentes mismas de la fe. Por eso en Occidente y en Oriente surgen espontáneamente, en conexión con la Navidad, las primeras fiestas litúrgicas en conmemoración de la Virgen María: en el norte de Italia, a mediados del siglo V, el primer domingo de Adviento; el miércoles y viernes de ayuno del décimo mes, que en el siglo VI se convierten, en Roma, en los días de témporas; asimismo, en Roma,

[23] H. Barré, *Les premières prières mariales de l'Occident:* «Marianum» 21 (1959) 129: «Comienza, aproximadamente, en el siglo X (en Occidente) la costumbre de rezar el avemaría en la forma puramente bíblica, que termina con las palabras «ventris tuí». Barré estudia (129-141) las primeras fórmulas conocidas dirigidas a María, durante mucho tiempo, en forma de alabanza más que de oración. Desgraciadamente no es posible datar con seguridad (siglos III o IV) la oración estricta más antigua de las conservadas, es decir, el *Sub tuum praesidium* en su forma griega. Después de este artículo, H. Barré ha publicado su importante obra *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur* (París 1962). Cf. también G. G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland, Akathistos-Akoluthie und Grusshymnen:* «Spicilegium Friburgense» 2 (Friburgo-Suiza 1958).

[24] «Fide plena, et Christum prius mente quam ventre concipiens»: Agustín, *Sermo* 215, 4 (PL 38, 1074). Este tema lo trató con gran agudeza A. Müller, *Ecclesia-Maria* (Friburgo-Suiza 1951; ²1955).

entre 550 y 595, el primero de enero, octava de Navidad; en España, el 18 de diciembre, ocho días antes de Navidad (656); en las Galias, el 18 de enero, en el siglo VI, etc.

De acuerdo con el mismo proceso, cobra relieve el puesto de María en ciertos misterios del evangelio: anunciación (25 de marzo) y la fiesta llamada en griego *hippapanta* (nuestra fiesta de la candelaria, del 2 de febrero).

β) Otra serie de fiestas litúrgicas son independientes del ciclo de Navidad. Se festeja a María del mismo modo que a los demás santos: en Jerusalén se celebraba desde el siglo V, ciertamente antes del Concilio de Efeso (431), un *dies natalis* de María, como se hacía con los mártires. A partir de los siglos VI y VII se llama a esta fiesta *dormitio: tránsito;* la fiesta se llamará más tarde *assumptio: asunción,* cuando empiece a aclararse el misterioso fin de la *Theótokos,* un problema que se había planteado Epifanio inútilmente el año 377.

También otros misterios de la vida de María pasan a ser objeto de fiestas: la fiesta de la concepción (8 de diciembre) aparece en el siglo VII u VIII en conexión con la fiesta de la concepción de Juan Bautista; la fiesta de la natividad de María (8 de septiembre) se introduce a mediados del siglo VI; la fiesta de la presentación de María en el templo (21 de noviembre), en el siglo VII u VIII. Desde el siglo VII van pasando estas fiestas a Occidente. La última en pasar fue la fiesta de la concepción (siglo XII)[25]. En lo sucesivo, el Occidente crea sus propias fiestas, excediéndose en este empeño durante la Edad Moderna. Desde el siglo XVII al Concilio Vaticano II, Roma tuvo que luchar siempre contra la proliferación de fiestas marianas. La Congregación de Ritos denegó cientos de fiestas propuestas por la piedad mariana postridentina; otras las redujo estrictamente a sectores determinados. Finalmente suprimió más de cien fiestas marianas.

No es nuestro intento presentar una lista de las formas que adopta el «culto mariano». Este tiene un aspecto objetivo (liturgia) y otro subjetivo (devociones marianas, oraciones privadas) y presenta también interferencias entre ambos aspectos, dada la tendencia a introducir en la liturgia formas especiales de piedad. La tendencia actual es la contraria. Hay que hacer constar, ante todo, que no existe un culto a María añadido al de Cristo, sino que María tiene un lugar en el culto a Cristo, correspondiente al lugar que ella ocupa en el misterio de Cristo y en la comunión de los santos. No es necesario acentuar la inmensa diferencia existente entre el culto de adoración tributado a Dios creador y redentor y la veneración de los santos. Las expresiones *dulía* y *latría,* con las que se designan estos dos tipos de culto, son dos palabras griegas de sentido muy semejante; ambas expresan un servicio. Desde el punto de vista de la etimología, parece que *dulía* es una expresión más fuerte porque procede de la misma raíz que δοῦλος, esclavo. Las expresiones se fueron diferenciando con el uso y están a punto de desaparecer. La palabra «adoración», expresión general que significaba tanto *latría* como *dulía,* ha adquirido paulatinamente un sentido especial y designa el culto que se

[25] Sobre el puesto de María en la liturgia y sobre el origen de las celebraciones de la memoria de la Virgen y de sus fiestas, cf. el trabajo prolijo y documentado de R. Laurentin, *Court traité...* (³1968) 54-57 y n. 4, pp. 172ss. R. Laurentin, *Bulletin sur la Vierge Marie:* RSPhTh 52 (1968) 513, recoge algunas precisiones y rectificaciones aportadas por J. Caro en su importante tesis doctoral.

debe sólo a Dios [26]. El Concilio ha preferido esta expresión corriente a las sutilezas en declive del lenguaje teológico. La palabra *hiperdulía,* con la que se pretende indicar que el culto tributado a María es superior al culto dedicado a los santos (aunque está en la misma línea y en el mismo plano), suena a lenguaje de escuela; por eso rehusó emplearla la Comisión Teológica del Concilio.

b) La función de María en la Iglesia.

El vocabulario usado para expresar el papel que desempeña María en la Iglesia militante varía y prolifera más aún que el aplicado al puesto que ocupa María en la oración de la Iglesia. Los distintos conceptos que se emplean en la *última parte de los «tratados mariológicos» para* definir la relación de María con los hombres significan frecuentemente lo mismo y suscitan muchas preguntas.

1. Se habla desde muy antiguo de una *intercesión* de María, a quien ya Ireneo llamó «intercesora de Eva» [27]. María ruega a Dios con y por nosotros [28]. Se la invoca como *intercesora* en el *sub tuum praesidium* (que procede probablemente del siglo IV): «Nos acogemos bajo el manto de tu misericordia, Madre de Dios. No desatiendas nuestra oración en la necesidad, sino líbranos del peligro, tú que eres la única pura y digna de alabanza» [29].

2. Desde antiguo se considera a María también como nuestra *Reina* En el reino de Dios María es la primera entre todos los que «reinan con Cristo» (2 Tim 2,12). Esta idea se une con la anterior. La intercesión de la Madre de Jesús (cf. Jn 2,3 5) es la intercesión de la Reina ante el Rey que tiene a su disposición los poderes divinos de salvación [30]

[26] La palabra *adoratio,* que traduce la expresión griega *proskynesis* (venerar postrado), tenía un sentido muy amplio hasta hace poco tiempo Se tributaba adoración al emperador, a los santos, a María Esta expresión general comprendía tanto la latría como la dulía (cf , por ejemplo, DS 600) A partir del siglo XVII se empieza a entender la adoración exclusivamente como latría, uso que corresponde al vocabulario religioso de hoy Esto es importante para entender bien los antiguos textos que hablan tan frecuentemente de una «adoración» de María y de los santos

[27] *Adv haer* V, 19, 1 (PG 7, 1175) y *Epideixis* (SourcesChr 62 [París 1959] 83 86) Romanos Melodos recoge esta idea en el Himno II al nacimiento de María (2) n os 5-13 (SourcesChr 110 [París 1965] 100 105)

[28] *Recherches sur l'intercession de Marie* I III «Études Mariales» 23-25 (1966 1968)

[29] Hace poco tiempo fue descubierto el papiro que contiene esta oración Procede de los siglos II-V (la fecha es discutida) Cf F Mercenier, *L'antienne mariale la plus ancienne* «Le Muséon» 52 (1939) 229 233, O Stegmuller, *Sub tuum* ZKTh 74 (1952) 76 82 (una bibliografía más completa en «Marianum» 21 (1959) 129, n 5)

[30] H Barré, *La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles* RSR 29 (1939) 129-162, 303-334 Es una investigación de la que todos se han aprovechado y que no ha sido completada, *Maria et Ecclesia 5 Mariae potestas regalis in Ecclesia* (Roma 1959) (Session de la Société Française au Congrès Marial International de Lourdes 1958) H Barré completa aquí su estudio con una serie de textos latinos de los siglos VIII al XII

3. De la *mediación* de María se habla desde el siglo VI. Este concepto presenta muchas facetas Se aplica a los santos desde el siglo IV pensando en su intercesión [31]. Andrés de Creta, uno de los primeros en aplicar expresamente este concepto a María, le da dos sentidos. De una parte, María aboga hoy por nosotros en la comunión de los santos, de otra, desempeña en la anunciación una función mediadora entre Dios, que se dirige a ella mediante la voz del ángel, y los hombres, a quienes compromete con su respuesta [32]. Este título se fue imponiendo y ganando importancia a lo largo de varias etapas. Después de haber sido desconocido durante mucho tiempo en Occidente, recibió, durante los siglos XI y XII en el mundo latino, un puesto de primer orden. En esta época se sitúa a María, identificada hasta ahora tipológicamente con la Iglesia, «entre Cristo y la Iglesia», según la famosa fórmula de san Bernardo. A partir de 1921, y por iniciativa del cardenal Mercier, quiso hacerse de la mediación de María una tesis central de la mariología. Se esperaba incluso que fuese declarada dogma, hipótesis que ha quedado archivada a consecuencia del Concilio [33]. Numerosos tratados mariológicos han sistematizado en torno a este concepto la posición ontológica de María y su cooperación en el misterio de la salvación.

4. Muy pronto hizo competencia al concepto de mediación un nuevo concepto· el de *corredención* o participación de María en la obra de la redención. La mariología ha sistematizado, todavía en mayor escala, los mismos temas partiendo de este concepto y de acuerdo con la tesis siguiente: María participa no sólo en la aplicación de la redención (redención subjetiva) a lo largo de los siglos, sino también en la realización de la misma, es decir, en la encarnación y en el sacrificio de la cruz (redención objetiva) [34]. Es digno de tenerse en cuenta que en esta tesis los mariólogos han adoptado con largos rodeos la distinción entre redención subjetiva y objetiva de la teología protestante.

5. La participación de María en la obra de la salvación se ilustra también por medio del concepto de *maternidad espiritual* [35]. Este concepto ha llegado a ocupar un puesto relevante en la doctrina y en la piedad, a pesar de que las fuentes anteriores al siglo X, aproximadamente, no hablan de él o se muestran muy reservadas.

Estos distintos conceptos expresan la función histórica y orgánica de

[31] «La divinización, cuyos mediadores (μεσιτευούσι) son los mártires»· Gregorio Nazianceno, *Oratio XI ad Gregorium Nyss* 5 (PG 35, 837C) y el comentario de Nicetas *(ibid*, col 838, n 12)

[32] Tengo en preparación una monografía sobre este problema Entre tanto, cf R Laurentin, *Court traité* (⁴1959) 54-55

[33] R Laurentin, *Intuitions du cardinal Mercier* VS 84 (1951) 518-522

[34] La bibliografía cuenta con centenares de obras Cf G Besutti, *Bibliografia Mariana,* 4 tomos (Roma, «Marianum»), que abarcan los años 1948 1966

[35] «Études Mariales» 16-18 (1959-1961) *La maternité spirituelle,* 1-3 (París) He publicado una selección de bibliografía más amplia en RSPhTh 46 (1962) 365-366 También he tratado de presentar un balance de la Tradición en *La maternité spirituelle Actes du Congrès National de Lisieux 1961* (París 1962)

María en la historia de la salvación con ropajes literarios diversos, aunque no claramente distintos entre sí.

1. El tema de la intercesión pone de manifiesto que la actuación de María en favor de la Iglesia es en lo esencial una intervención ante Cristo, una acción que pasa a través de él, el «único Mediador» y Redentor.

2. El tema de la realeza de María pone de relieve que ella participa profundamente en la glorificación del Redentor, que invita a quienes ha salvado a que participen de su reino (2 Tim 2,12). En las sociedades en que surgió esta idea, la reina no era la fuente del poder, sino la compañera del rey que lo ejercía.

3. El tema de la mediación se apoya en el puesto de María, que recibe el mensaje de Dios y cuya respuesta implica el compromiso de la salvación de los hombres. Sin embargo, esta situación histórica queda desbordada con la venida del «único Mediador» (1 Tim 2,5). El Dios-hombre no es exactamente un mediador que reduce simplemente una distancia y cuya obra necesita que otros la completen (pensemos en la yuxtaposición de piedras para atravesar un río), sino que es el puente que está asentado sobre las dos orillas, uniéndolas entre sí. El título «medianera» corre el peligro de oscurecer esta verdad. No podemos menos de lamentar la situación preconciliar de muchos católicos que conocían perfectamente el título «medianera de todas las gracias», pero no tenían conciencia de que Cristo es *el* «mediador». Por eso evitó Pío XII dar a María este título y, en sus últimos años, se mantuvo muy reticente a este respecto [36]. Juan XXIII renunció totalmente al uso de esta expresión. En el Concilio se introdujo el término por necesidad y con toda clase de reservas *(Lumen gentium,* 62). El Concilio menciona el uso de este título porque es antiguo y necesita una explicación. La mediación de María no coincide con la de Cristo. No prolonga la obra mediadora de Cristo, sino que recibe de ella toda su eficacia. Se trata, según la expresión acertada del luterano H. Asmussen [37], de una mediación en Cristo. Esta fórmula figuraba en uno de los primeros esquemas del Vaticano II. El texto definitivo dice así: «Todo el influjo salvífico de la bienaventurada Virgen en favor de los hombres no es exigido por ninguna ley, sino que nace del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo, se apoya en su mediación, de ella depende totalmente y de la misma saca toda su virtud; y lejos de impedirla, fomenta la unión inmediata de los creyentes con Cristo» *(ibíd.,* 60).

4. Hablando de colaboración o cooperación de María en la redención, se evitan ciertos inconvenientes del concepto de mediación. Con ello se recalca la idea de que la función que desempeña María en la redención está relacionada con su comunión con el Redentor. Sin embargo, este concepto ha creado dificultades, puesto que llegó a elaborarse una

[36] En sus Actas aparece rarísimas veces el título *mediatrix.* Las traducciones inducen a engaño muchas veces, ya que traducen por *medianera* la expresión *sequestra,* empleada haciendo referencia a 1 Tim 2,5.

[37] H. Asmussen, *Maria die Mutter Gottes* (Stuttgart 1951) 51.

«ontología», a veces aventurada, de esta cooperación, yendo tan lejos que se aplicaron a la *Socia Christi* atributos que sólo corresponden a la acción divina conjunta —tan ignorada— de Cristo y del Espíritu Santo en la obra de la salvación. El Concilio ha mantenido esta expresión tan frecuentemente usada por Pío XII, pero la ha aplicado exclusivamente al plano vital, existencial, con el fin de expresar la unión teologal de María con Cristo en la fe, en la esperanza y en la caridad.

Los papas fueron muy lejos en sus manifestaciones sobre la idea de la cooperación; en cambio, fueron sumamente cautos frente al concepto de corredención. Solamente Pío X y Pío XI emplearon ocasionalmente este concepto en documentos de escasa importancia. Pío XII, sus sucesores y el Concilio se han abstenido premeditadamente de usar esta expresión tan equívoca [38]. Propiamente hablando, le convendría al Espíritu Santo. Sorprendentemente se ha hecho de ella un atributo de María, mientras que se descuidó por completo su sentido pneumatológico. Cuando los mariólogos «lanzaron» la palabra, hacia 1925, reaccionaron con toda energía algunos teólogos católicos. Les pareció que el prefijo «co» (con) ponía en el mismo nivel a Cristo y a María, lo mismo que implican igualdad de rango las palabras co-heredero, co-laborador, co-operador. Es verdad que se había fijado el concepto con intención de expresar una diferencia y subordinación. Desde el siglo X, algunos autores habían llamado ocasionalmente a María *redemptrix,* del mismo modo que la llamaban *salvatrix.* Al hablar así pensaban en que ella ha dado a luz al Redentor, al Salvador y, en este sentido, es causa de la redención y de la salvación. Cuando surgió la idea de una participación de María en el sacrificio del calvario, se vio la necesidad de matizar esta palabra indiferenciada. Así se acuñó la expresión *corredemptrix* en el siglo XV. A lo largo de los siglos XVII y XVIII sustituyó paulatinamente a los términos anteriores. La intención con que se añadió el prefijo «co» se puede formular de la siguiente manera: no hay más que un Redentor. María participa en su obra divina y humana por pura gracia. No es un segundo redentor, un redentor femenino. Si está al pie de la cruz, si participa del sacrificio de Cristo, ello se debe a una gracia que mana precisamente de esta redención. Pero la pregunta es si se piensa primeramente en esto cuando se pronuncia o se oye la palabra *corredemptrix.* Es muy dudoso que sea así, y por eso se explica que la expresión pierda terreno.

De todos modos, las reservas que se ponen a esta expresión tienen otro motivo más importante: no había acuerdo sobre la realidad misma. Pío XII desistió premeditadamente de zanjar el debate en torno a la participación formal e inmediata de María en la redención objetiva. Le parecía que el problema no estaba todavía maduro para sentencia. Prefirió que el problema quedara totalmente abierto [39].

[38] R. Laurentin, *Le titre de corédemptrice. Étude historique* (Roma, «Marianum», y París, «Lethielleux» 1951), con un *dossier* cronológico de textos (37-62).

[39] R. Leiber, *Pius XII:* StdZ 163 (1938-1959) 86: «Por lo que se refiere... al problema de la *mediatrix* y de la *coredemptrix,* manifestó Pío XII, pocas semanas

Por lo que se refiere a la maternidad espiritual [40], el Concilio ha empleado este concepto más que todos los mencionados hasta ahora porque es sencillo, claro, familiar y, sobre todo, apenas discutido. Sin embargo, este concepto plantea más problemas de lo que parece a primera vista. El problema más importante es que María no es en el mismo sentido madre de Cristo y madre de los cristianos. Es madre de Cristo porque lo ha dado a luz corporalmente. Es madre de los discípulos de Cristo por vía de adopción. El Concilio no ha tratado directamente este problema, más bien lo ha sorteado. Con todo, usa la palabra «madre» dos veces en pasajes en que se mencionan juntos los dos aspectos de la maternidad de María. Mientras el esquema original decía «madre de Dios y de los hombres», el Concilio repite el sustantivo madre: «madre de Dios y *madre* de los hombres» (*Lumen gentium,* 54 y 69). Por otra parte, el Concilio ha prescindido también aquí de toda conceptualización escolástica y ha transformado lo ontológico en existencial.

Nos guardaremos mucho de mostrar preferencia por alguno de estos conceptos: intercesora, reina, etc.; ni siquiera por el de «maternidad». Todos ellos son meras descripciones que tratan de expresar de una manera más o menos acertada, más o menos feliz, escolástica o simbólica, una verdad fundamental, que consiste en lo siguiente:

María está unida a Cristo, más que ningún otro, por el vínculo de la maternidad divina, la cual no consiste únicamente en la maternidad corporal, porque ella está asumida e implicada en una unión de gracia con Cristo que es ya la del Nuevo Testamento [41]. De ahí que la obra de Cristo fuera también, en virtud de pura gracia, la obra de María por muchas razones antes de que se convirtiera también en obra nuestra por ser nosotros miembros del cuerpo de Cristo.

Según una ley constante del plan salvífico, cuanto más unido está un hombre con Dios y más invadido por la gracia, tanto más unido está con los demás hombres y tanto más responsable es ante ellos porque está más capacitado para ejercitar con ellos el amor, que es el móvil de la salvación. María poseyó el amor de la mujer «bendita entre las mujeres» (Lc 1,42). A María, por ser madre del Redentor, le corresponde desempeñar una función maternal (Jn 19,25ss; cf. Ap 12,17) respecto a sus hermanos (Jn 20,17), miembros del cuerpo del que su Hijo es cabeza.

María ha participado, pues, en la vida y en la actividad del Redentor de una manera más comprometida que cualquier otro hombre y según una categoría de vida teologal más profunda y más sólida.

antes de su muerte y poco después de la conclusión del Congreso mariológico de Lourdes, que los dos problemas estaban demasiado poco claros y poco maduros y que durante su pontificado había evitado consciente y premeditadamente tomar postura ante ellos, dejándolos más bien a la libre discusión teológica. Y que no pensaba cambiar de actitud».

[40] R. Laurentin, *La Vierge au Concile* (París 1966) 151-168.

[41] Los elementos más significativos se encuentran en Lc 1-2. Cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1-2* (París 1956) 148-152.

En primer lugar, María ha cooperado con su fe y con la aportación de todas sus fuerzas maternales al cumplimiento del misterio de la encarnación.

Al pie de la cruz (Jn 19,26) volvió a contribuir con las fuerzas de la fe y del amor. Es verdad que su participación en el dolor no era necesaria para la redención. Su puesto en el sacrificio de la cruz corresponde al de los fieles en el sacrificio de la misa. Por otra parte, esta cooperación es fruto de una gracia recibida desde arriba. No obstante, este don gratuito depende de una decisión divina, de la lógica de un amor que introduce a esta mujer por la puerta ancha en la obra del nuevo Adán. María fue preservada del pecado porque no podía haber ningún defecto en los fundamentos mismos de la redención. La plenitud de gracia, la calidad de su amor, su función maternal unieron a María con Cristo tan estrechamente que el sacrificio del Redentor es también su sacrificio por razones seriamente fundadas. Este regalo, otorgado a esta mujer, se remonta hasta el designio divino de hacer al hombre, en la mayor medida posible, cooperador de la realización de su salvación. En esta línea ocupa María, la madre del Salvador, un lugar elevadísimo y, a la vez, ejemplar. Representa en el calvario ciertos aspectos de la humanidad que Cristo no asumió en su persona. María es mujer, está redimida, vive en la oscuridad de la fe. Es sólo una persona humana. Por todas estas razones reviste especial importancia la participación de María en el sacrificio. Esto no quiere decir que Cristo no fuera perfecto hombre y que María haya suplido las deficiencias. Nada de eso. Se trata de aspectos secundarios que no afectan a la humanidad de Cristo. Cuando decimos que Cristo no asumió como propios ciertos aspectos de la humanidad, expresamos de modo negativo algo que, en realidad, coincide con los atributos positivos que le pertenecen por ser Dios-Salvador. El redentor perfecto no podía ser un «redimido». Tenía que ser una persona divina, no una persona creada. Tenía que optar por ser hombre o mujer. María aporta la cooperación armónica de una nueva Eva. Sin embargo, esta cooperación no se basa en que Cristo no fuera mediador en sentido pleno, en que le faltara algo para poder representarnos y salvarnos. Tampoco se trata de un privilegio que separe a María y haga de ella una extraña para nosotros. Ella es un prototipo para aquellos que Cristo llama a participar en la obra de la salvación a lo largo de la misma historia y en conformidad con estímulos semejantes.

María desempeña además un papel en la aplicación de los frutos de la redención. ¿Cómo hay que imaginar este papel? El esquema que presentan los defensores de la «intercesión» y el de los defensores de la «maternidad» son contrapuestos:

Según el primer esquema, parece que el papel de María se limita a su intercesión por nosotros ante Cristo, que es el único que actúa sobre la Iglesia. Según el segundo esquema, en cambio, María eleva a Cristo las oraciones de los hombres y Cristo hace descender su gracia a través de María, como a través de un canal o de un acueducto. María estaría *más próxima* a la Iglesia. Al analizar estos esquemas, en los que se debaten algunos teólogos, se descubren sus fallos y se ve la necesidad de pasarlos por alto. Estas representaciones de tipo material no son más que intentos precarios y, en algunos aspectos, engañosos de reproducir una realidad espiritual. En una palabra: no se trata de un modelo mecánico de transmisión, sino de una *communio* teologal perfecta, de una implicación recíproca de acuerdo con la concepción paulina: nosotros estamos «en Cristo» y Cristo está «en nosotros». Esta implicación responde a ese sublime intercambio por el que Dios se ha hecho hombre para divinizar al hombre. Ello se realiza del modo más íntimo y perfecto entre el Redentor y su madre. Ella «comulga», toma parte desde dentro en todo lo que Cristo *es* y hace en su Iglesia. Desde esta perspectiva profunda hay que enfocar el misterio de la intercesión y de la cooperación universal de María en y por Cristo.

Desde este punto de vista resulta ridículo que ciertos predicadores contrapongan al Cristo juez la Virgen misericordiosa. María no es más que el reflejo y la interpretación de la misericordia de Dios para con nosotros. Es un signo de dicha misericordia.

Finalmente, todo el papel de María que acabamos de describir es una función en el cuerpo de Cristo, es decir, en el Espíritu Santo, que coopera con Cristo en el plano divino, mientras María coopera en el plano humano. Del mismo modo que María está referida totalmente a Cristo, según la formulación de Grignion de Montfort, así también lo está al Espíritu. Es lo que es sólo en el Espíritu, es decir, todo lo que es y hace, lo es y hace en el Espíritu y por el Espíritu, que realiza desde dentro la comunión de los santos y todo lo que en ella surge.

Considerando la relación entre María y la Iglesia, se observan dos tendencias divergentes:

— La primera («eclesiotípica») acentúa la semejanza entre María y la Iglesia.

— La segunda («cristotípica») acentúa el contraste y resalta, en contraposición con esto, la semejanza entre María y Cristo.

No nos preguntamos si María está más en el lado de Criso que en el de la Iglesia. De otro modo iniciaríamos un juego sutil, estéril y equívoco, en el que cada uno vería las cosas desde su propia óptica.

En realidad, Cristo es el tipo, el modelo, el prototipo y el Redentor tanto de María como de la Iglesia y sólo en Cristo y en el Espíritu puede ser considerada María como el prototipo, la madre o, mejor dicho, el comienzo de la Iglesia en su incorporación a Cristo.

[Traducción: J. A. JÁUREGUI] RENÉ LAURENTIN

BIBLIOGRAFIA

1. ACTAS, CONGRESOS Y REVISTAS

Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, 6 vols. (Roma 1959-62).
De primordiis cultus Mariani. Acta Congressus Mariologici-Mariani internationalis in Lusitania anno 1967 celebrati, 6 vols. (Roma 1970).
Études Mariales, 9-11 (París 1951-1953): Marie et l'Église I-III.
Estudios Marianos, 18 (Madrid 1957).
Marian Studies, 9 (Washington 1958).

2. BIBLIOGRAFIA

Besutti, G., *Bibliographia Mariana, 1952-1957:* «Marianum» 20 (Roma 1958) 1*-356*; *Bibliographia Mariana, 1958-1966:* «Marianum» 29 (1967) 266-310.
Laurentin, R., *Marie et l'Église:* «Études Mariales» 9 (1951) 145-152.
— *Bulletin marial et Bibliographie:* VS 86 (1952) 295-304; 90 (1954) 497-512; 91 (1954) 398-404; 94 (1956) 526-531; 99 (1958) 519-534; 105 (1961) 424-433; 109 (1963) 633-649; 115 (1966) 735-750; 118 (1968) 581-602; 122 (1970) 616-642.
— *Bulletin marial:* RSPhTh 46 (1962) 324-375; 48 (1964) 85-128; 50 (1966) 496-545; 52 (1968) 475-551; 54 (1970) 296-318; 56 (1972) 433-491.
Müller, A., *Puesto de María y su cooperación en el acontecimiento Cristo:* MS III/2 (Ed. Cristiandad [Madrid 1971]): bibliografía, 522-526.

3. MONOGRAFIAS

Coathelem, H., *Le parallelisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle:* «Analecta Gregoriana» 74 (Roma 1954) (Tesis doctoral de 1935).
Laurentin, R., *Court traité de théologie mariale* (París ⁴1959).
Müller, A., *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche:* «Paradosis» 5 (Friburgo-Suiza 1951; ²1955).
Semmelroth, O., *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses* (Würzburgo 1950; ²1954).

SECCION SEGUNDA

DIVERSAS FORMAS DE EXISTENCIA CRISTIANA EN LA IGLESIA

Para captar la realidad concreta de la Iglesia es necesario proceder gradualmente. Las reflexiones precedentes sobre el misterio de la Iglesia, con la riqueza de imágenes de la eclesiología bíblica, suponen un avance frente a toda representación opaca y abstracta de la Iglesia. Asimismo, las actuales autorrealizaciones de la Iglesia contribuyen a verla no en un estado latente o estático, sino en cualquier parte donde se hace acontecimiento como Iglesia viva. Pero tal vez siga persistiendo aún la impresión de que la Iglesia es un sujeto colectivo hipostasiado o de que los miembros individuales de la Iglesia coinciden totalmente en la nota específica de ser hombres creyentes y reunidos para formar la comunidad de la Iglesia, cada uno de los cuales representa en sí mismo toda la esencia de la existencia cristiana y eclesial, difiriendo de los demás a lo sumo en elementos secundarios y accidentales (como edad, sexo, situación social, etc.). Incluso la idea recta de que cada uno de los creyentes ha sido incorporado a la comunión del cuerpo de Cristo puede relegar esta relación, que se especifica y realiza de múltiples maneras, a una generalidad que no responda exactamente a la vitalidad y a la pluriformidad de la existencia cristiana y de la comunidad eclesial.

La sección anterior sobre María como tipo individual de la Iglesia ha eliminado críticamente este posible malentendido. Ha resuelto armónicamente la tensión, aparentemente imposible, entre la naturaleza común de la Iglesia y la realización altamente individual de la existencia cristiana eclesial. Esta armonía paradigmática no puede considerarse como una excepción o un caso aislado, sino que abre una posibilidad análoga para todos los creyentes dentro de la Iglesia: todos ellos poseen individualmente la plenitud entera de la salvación, la palabra viva de Dios, el Espíritu, la comunión con Jesucristo; sin embargo, no viven un cristianismo genérico y desdibujado, sino que cada uno acuña, con el mismo don salvífico, una forma original de existencia cristiana. Partiendo del paradigma mariológico y remontándolo, hay que hablar ahora, pues, de las distintas formas de existencia cristiana en el seno de la Iglesia.

Esta diferenciación es más fundamental y más amplia que la estructuración de la Iglesia según funciones y cargos jerárquicos. Pone de manifiesto un estrato más profundo, a partir del cual se pueden entender y realizar mejor las distintas funciones dentro de la Iglesia. Cuando se dice, por ejemplo, que la determinación de la Iglesia como pueblo de Dios es anterior a todas las diferenciaciones ministeriales, se está identificando esta totalidad del pueblo de Dios con la pluriformidad de la

existencia cristiana. Pero así se fomenta la impresión de que la existencia eclesial es genérica y uniforme, sin que baste para evitar tal equívoco el mero uso del rico concepto eclesial de pueblo de Dios. Para subsanar tal equívoco se ha llamado análogamente «jerarquía interna» [1] a esta pluriformidad de la Iglesia y de los tipos individuales de fe; con esta expresión se busca un equilibrio y un contrapeso frente a la jerarquía ministerial; pero me parece que también este concepto implica demasiado pronto el problema de un posible escalafón, de una valoración superior e inferior, que introduce una competencia perturbadora en la variedad y en la eficiencia espiritual de los tipos individuales de fe.

De momento quisiéramos considerar a la Iglesia fundamentalmente como lugar en que se da una existencia cristiana y eclesial pluriforme, a fin de lograr un punto de vista anterior a la desmembración en jerarquía interna y externa. Esta reflexión se ha de hacer en dos pasos: primero hay que tratar de que tal pluriformidad es posible y necesaria en la Iglesia, no a pesar, sino a causa del fundamento común de fe. Concretar y configurar un tipo individual es tarea no sólo posible, sino necesaria e impuesta a todos. De modo semejante a como ocurre en la filosofía de la persona humana, nos encontramos con la paradójica labor de hacer una reflexión general y de determinar la esencia de lo sumamente concreto e irrepetible que se verifica en la existencia individual de la fe. Al mismo tiempo hay que considerar aquí la apertura y la actitud de cada tipo respecto a otras formas concretas, así como la integración de la multiplicidad en la unidad y en la comunión de la Iglesia.

Esta reflexión general no sería completa si no se tuvieran presentes en todo momento las formas concretas de existencia cristiana. Sin embargo, es necesario recoger todo el espectro de posibles tipos de fe en algunos ejemplos. En este aspecto tiene todavía cierta importancia, por ejemplo, el espectro tradicional, demasiado simple, de estado religioso y estado secular; pero hay, tanto detrás como por encima de él, horizontes más amplios. A esta tipificación le falta de por sí una orientación teológica, o mejor, eclesiológica. No se menciona ni se tiene en cuenta la posibilidad de una tipificación ulterior y más diferenciada. En una reflexión general hará falta una cierta clasificación y distribución, por más que las diversas concretizaciones sólo puedan armonizarse y mantenerse independientes sobre la base de un punto o tema de relación común. Hay que tratar de dar con una clasificación provisional que permita diversas formas concretas; por ejemplo, dentro de una relación con Dios, o de un seguimiento de Cristo, o de una dimensión eclesial. La única y común opción de fe implica la libertad, que ha de desarrollarse y realizarse mediante diversas opciones.

Finalmente, esta reflexión se sitúa de nuevo ante lo inefable de la

[1] El concepto de jerarquía «interna», en oposición a la jerarquía oficial «externa», se encuentra por vez primera en K. Rahner, *Ensayo de esquema para una dogmática*, en *Escritos de Teología* I, 45.

individualidad creyente, de la vocación carismática y la misión eclesial. Por tanto, la meta de estas explicaciones no puede ser planificar de antemano todas las formas concretas de existencia cristiana, pues sólo se puede pensar en ellas a través de la experiencia y de la realización original de las mismas. Tampoco puede pretender esta reflexión elaborar conceptualmente de manera adecuada las configuraciones concretas de la fe ya existentes y realizadas, las formas de santidad cristiana en los santos o las inspiraciones eclesiales que ya están dando frutos. Una reflexión eclesiológica legítima y necesaria jamás pretenderá abarcar la inspiración del Espíritu en la Iglesia, sino que siempre será consciente de estar desbordada por ella.

I. PLURIFORMIDAD DE LA EXISTENCIA CRISTIANA

1. *Posibilidad y necesidad de concretar la individualidad cristiana*

Por más que la tensión entre la existencia general y común de la fe cristiana y sus múltiples formas concretas dentro de la Iglesia se presente como un problema específicamente teológico, también se puede recurrir para entenderlo a analogías filosóficas. No obstante, sería insuficiente ver en la problemática eclesial una mera adaptación de un problema filosófico general. Al contrario, éste ha de considerarse más bien como una ampliación sistematizada de una experiencia concreta.

a) La concretización como problema filosófico.

La filosofía, desde los comienzos de su historia, se ha ocupado del problema de cómo se armoniza la multiplicidad de las cosas con la unidad del cosmos; esta tensión se ha resuelto mediante las explicaciones más diversas: unas descuidaron la peculiaridad e individualidad de las cosas y de los hombres para acentuar la unidad y totalidad del cosmos y de la historia. Otras subrayaron la peculiaridad y distinción de las cosas, del hombre como persona y de su historia a costa de oscurecer la coincidencia con la totalidad de la realidad. Nos encontramos con este problema en los monismos de la filosofía griega, en los diversos partidos de la controversia medieval sobre los universales y en los sistemas histórico-filosóficos del idealismo alemán. Los que se preocuparon especialmente de la totalidad del mundo y de la historia dieron poca importancia a la individualidad diferenciante. En cambio, los que trataron de salvar esta individualidad casi olvidaron por completo la conexión y la comunicación de las realidades individuales.

En cualquier solución, el hombre se encontró siempre enfrentado con la experiencia de que a la definición general de esencia se le escapan los rasgos concretos del ser individual y, más todavía, lo irrepetible de este hombre individual y particular. La definición de la esencia admite todavía determinaciones más concretas; es todavía *susceptible* de *determinación* y especificación. Esto se ve gráficamente en la figura del árbol de Porfirio: es necesario prolongar su ramificación más allá de géneros y especies para incluir en él las cosas concretas. Esta posibilidad de determinación es también necesidad: la definición general de la esencia tiene todavía *necesidad* de *determinación*. Esto vale también cuando lo general y abstracto del concepto filosófico choca con los límites de la designación de la individualidad de las cosas. ¿Qué es lo que hace que este árbol de una especie determinada sea éste y no otro? ¿Qué es lo que hace que «Sócrates» sea Sócrates y no otro hombre? Estas preguntas seguirían planteándose aun cuando no se tuviera ningún principio más próximo de individuación. Ni siquiera la solución escolástica, que puso

el principio de individuación en la materia de cada individuo o en la relación existente entre una esencia y su propia materia concreta, pretendió haber alcanzado y expresado la esencia de la individualidad, sino, a lo sumo, haberla vislumbrado [2]. Esta solución, a falta de otra, pudo ser válida en el ámbito del mundo material, pero en el plano de lo humano quedó infinitamente lejos del misterio de la persona humana. Esto se puede decir con mayor razón cuando tratamos de acercarnos a la concretización de la existencia de fe en una Iglesia.

b) La concretización como problema teológico.

La conciencia de la originalidad de cada persona se ha agudizado progresivamente en el plano sociológico, cultural y filosófico; ello ha suscitado la atención sobre la necesidad de que cada creyente dé un sello personal a la fe. Puede que el reproche de esencialismo, formulado contra la teología escolástica, sólo sea justo en parte; pero llama la atención sobre una tendencia peligrosa: la torpeza y la pobreza conceptual de la filosofía aristotélica en el terreno, cualitativamente nuevo, de lo humano y personal favorecieron el descuido de la individualidad de la existencia cristiana. Da la impresión de que los cristianos individuales no eran más que diversas realizaciones de una misma naturaleza humana y de un estado común de gracia, y sólo se distinguían entre sí por algunos rasgos secundarios, accidentales y teológicamente intrascendentes. Esencialistas eran no sólo la antropología, la doctrina sobre la gracia y la comprensión de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), sino también toda la ética cristiana. La concretización e individuación no podían manifestarse *dentro de* estos rasgos esenciales comunes ni en la expresión diferenciada de lo común; había que relegarlas al ámbito *suplementario* y adicional de los consejos evangélicos [3].

Es verdad que en la vida práctica los diversos estilos de vida cristiana, la iniciativa espiritual y, sobre todo, los ejemplos vivos y concretos de los santos corrigieron esta uniformidad esencialista de la teoría eclesiológica. Pero la pluriformidad y fecundidad de la salvación reclaman que la reflexión teológica y la interpretación de la fe les dediquen mayor atención, tanto desde el don salvífico como por el lado de la aceptación creyente.

El único don salvífico de la palabra de Dios y la única participación salvífica del Espíritu son recibidos siempre de forma concreta e individual por cada creyente. Nadie es capaz de oír, recibir y realizar todo lo que contienen la historia de la revelación y la realidad del Dios que se comunica. Ya la opción indispensable y la participación necesariamente finita

[2] Una breve panorámica sobre las diversas teorías filosóficas acerca de la individuación ofrece G. Meyer, *Individuation:* LThK V (1960) 658.

[3] La unidad existente entre lo común y lo especial es fundamentada pneumatológicamente por U. v. Balthasar, *Charis y carisma,* en *Sponsa Verbi* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 369-383.

en la infinitud de Dios, que es la salvación misma, implican la pluralidad; pero también la aceptación activa y la respuesta aportan a la existencia creyente en cada caso una manera peculiar de vivir la fe. Mas no es lícito limitar esta situación a lo secundario de la existencia creyente, como si la individualidad sólo pudiera manifestarse en aspectos complementarios y en detalles accidentales, sino que abarca, de modo indiviso y concreto, la «simbiosis» entre la palabra comunicada y la base receptora del creyente. No hay que olvidar esta pluralidad ni siquiera cuando la fe de los cristianos individuales se expresa solidariamente en una confesión eclesial. En la historia se da una pluralidad de símbolos de fe ciertamente comunes y estereotipados; además, cada cristiano da una interpretación personal al mismo texto en su comprensión, reflexión y oración, comparable a la variedad del mismo arte literario y musical que cambia según los diversos estilos interpretativos.

Hay que abandonar la idea, vigente hasta ahora, de que cada uno de nosotros posee la palabra de Dios, el don del Espíritu y el autotestimonio de Cristo de forma preindividualizada. Sólo conocemos este don salvífico modificado ya por la recepción anterior y, por tanto, individualizado: el evangelio de Jesús en sus cuatro tradiciones y redacciones; la profecía del Espíritu en los autores neotestamentarios y en sus escritos, y en los testigos de fe de la historia de la Iglesia.

Prescindamos ahora de la oscuridad y limitación que esto supone y fijémonos únicamente en la asimilación y expresión siempre nuevas realizadas allí. Tendremos que retroceder más todavía y pasar incluso la presunta frontera de la inmutabilidad de Dios: la pluralidad no se debe sólo a la recepción individualizante, ya acaecida, por parte de los hombres; hay que contar también, a lo largo de la historia de la revelación, dentro y fuera de la inspiración canónica de la Escritura, con la interpelación de Dios siempre nueva y peculiar, con la eficacia del Espíritu siempre irrepetible y original. En otro caso habríamos derivado la individuación, en el plano superior de lo personal y carismático, exclusivamente de la materia, de la situación, de la disposición del hombre que escucha y acepta, cosa que aquí es a todas luces insuficiente. Luego la pluralidad tiene ya su fundamento en la misma comunicación activa de Dios.

c) Entre el uniformismo y el individualismo.

Así pues, en teología nos movemos también entre los dos polos de tensión que caracterizan la historia de la filosofía. De todos modos es necesario ante todo superar en la teología y, más aún, en la mentalidad de los cristianos y en la opinión pública de la Iglesia el esencialismo consistente en creer que sólo caben ligeras modificaciones de formas y estilos de vida dentro de un patrón único. Hay que crear un mayor ámbito de libertad para nuevos proyectos de existencia cristiana. Asimismo hay que hacer campaña en la Iglesia en favor de una mayor tolerancia frente a misiones y tareas eclesiales nuevas y desconocidas hasta ahora.

Del mismo modo que una ética esencialista y sin imaginación necesita el complemento de una ética existencialista cristiana, sin que ello entrañe necesariamente el riesgo de caer en una ética de situación, así también hay que desplegar aquí las posibilidades de fe, sin que ello justifique la sospecha y el reproche de arbitrariedad [4]. El creyente individual debe liberarse primero de las ataduras que lo vinculan actualmente a un modelo preexistente de santidad. Luego deberá advertir a tiempo el peligro de aislamiento y de pérdida de comunicación, y podrá realizar nuevamente la comunión y comunidad creyendo en la misma palabra y viviendo del mismo Espíritu. En la práctica y en la realización de la vida, a diferencia de lo que ocurre en la reflexión teológica, no se pueden realizar los desplazamientos del centro de gravedad en equilibrio perfecto y permanente, sino sólo mediante oportunos movimientos necesariamente unilaterales.

2. *Tipología tradicional de la existencia cristiana*

La vida de fe en la Iglesia es anterior y más vital que toda reflexión y sistematización posterior. Esto hay que tenerlo también presente en nuestra temática. Por tradición entendemos aquí algo más que la teología refleja y temática. Incluimos en ella la pluralidad de la vida cristiana. Pues bien, la tradición ha sido consciente también de la plenitud y de la fecundidad infinita del único don salvífico de la palabra y del Espíritu. Ha presentado una variedad enorme de tipos de fe y de existencia. El esencialismo ocasional y el descuido de la siempre irrepetible individualidad eran en todo caso manifestaciones más de la teoría que de la vida, pues la Iglesia nos sale al paso siempre como una Iglesia estructurada y diferenciada. Esta jerarquía interna es más antigua y más amplia que la externa. Aunque después tengamos que relativizar y trascender estas tipologías pasadas, es útil enumerarlas y explicarlas brevemente. Al menos puede concretar e ilustrar la intención de esta reflexión.

a) La articulación de la Iglesia como orden establecido por el espíritu.

No es éste el momento de detenerse a explicar la transformación de la organización eclesiástica y de los ministerios que se han creado. Nos limitaremos a señalar que los diversos ministerios no proceden exclusivamente de las necesidades funcionales propias de una organización en crecimiento y, mucho menos, de los modelos previos del ambiente social profano, sino de la vocación y misión del Señor y de la comunicación de su Espíritu. Mientras quede clara esta procedencia, podemos pasar por

[4] A propósito de la insuficiencia del esencialismo en la teología, cf. K. Rahner, *Sobre el problema de una ética existencial formal,* en *Escritos de Teología* II, 225-243; cf. también K. Rahner, *La exigencia de Dios a cada uno de nosotros,* en *Escritos de Teología* VI, 511-527.

alto la polarización tradicional *laicado-clero* y llegar a un origen en el que desaparece esta distinción y a partir del cual encuentra al mismo tiempo su justificación. Es evidente que la obediencia a la llamada del Señor y la misión para servir a los hermanos y a la Iglesia pueden aceptarse y realizarse de maneras diversas. Esta diversidad puede recibir su impulso exterior de la situación respectiva y de la necesidad funcional de la Iglesia, pero tiene su razón interna en la comunicación individuante del Espíritu. No todos pueden ni deben hacer todo en la Iglesia. Y sólo la limitación al propio servicio y, con ella, la realización de la tarea propia producen la pluralidad de existencia y misión en la Iglesia [5].

b) El testimonio cristiano como respuesta al reto de la historia.

No es posible distinguir adecuadamente qué impulsos son de origen interno y cuáles se deben a causas externas, y si se tiene en cuenta que el mismo desafío de la historia cae de lleno dentro de la eficacia creadora de Dios, tal división no es necesaria. Sería, por tanto, inadecuado el intento de clasificar y valorar las diversas realizaciones de la existencia cristiana según procedan de una inspiración puramente intraeclesial e intrateológica o estén motivados por una exigencia histórica externa, social o política. No se puede hacer una distinción en el concierto de causas que actúan aquí.

Así, por ejemplo, la época de las persecuciones provocó el testimonio radical de fe del mártir; pero con ello se puso de manifiesto una radicalidad de fe y de seguimiento de Cristo crucificado y resucitado que estaba actuando intencionalmente desde siempre. Del mismo modo, en tiempos posconstantinianos, las figuras del asceta y del padre del desierto, viviendo gráfica y críticamente la libertad cristiana frente a los poderes de este mundo, hacen frente a la Iglesia que se va instalando poco a poco. Este testimonio respondió al peligro específico de la Iglesia de aquel tiempo; pero brotó también de la libertad radicalmente evangélica del creyente que se deja interpelar por la exigencia del reino de Dios. La amalgama de la comunidad eclesial con la sociedad oscureció cada vez más lo nuevo de la fraternidad cristiana. En este momento, el monacato cenobítico volvió a poner de relieve el ideal original de la Iglesia primitiva; pero fue preciso que se dieran aquella situación y aquel reto históricos para que las palabras de los Hechos de los Apóstoles sobre la vida de la comunidad primitiva y el comienzo del círculo de discípulos en torno a Jesús merecieran esta atención y este recuerdo vivo.

Es evidente que la tipología de la existencia cristiana experimenta una modificación y un enriquecimiento constante a través de la situación histórica y de sus cambios. Pero en esta acomodación a la época no hay que ver meramente una contemporización ni una modificación externas de un modelo siempre idéntico de existencia, sino una nueva configuración original de la existencia cristiana, no conocida ni vivida así hasta entonces [6].

[5] A propósito de lo carismático entendido como unidad que compendia toda la actividad eclesial, cf. G. Hasenhüttl, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche* (Friburgo 1969).

[6] Cf. K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia* (Barcelona ²1968).

c) Diversas formas del seguimiento [7].

Del mismo modo que la Iglesia ha corrido constantemente el peligro de mundanizarse y de establecerse en la sociedad, también se han dado siempre nuevas formas de corrección crítica. Estas formas se inspiraban en las radicales palabras de llamada y seguimiento que Cristo dirigió a los discípulos y a los oyentes que ocasionalmente encontró a su paso. Los relatos evangélicos ayudaron a conocer las diversas posibilidades y realizaciones que adoptan el llamamiento de Jesús y la fe en su evangelio. La vocación de Jesús no podía reducirse unilateralmente a la forma de vida que lleva consigo la separación externa del mundo, sino que era capaz igualmente de instalar a los oyentes en la situación social establecida sin que pudieran derivarse de aquí un rango jerárquico o una situación privilegiada. Esta diversidad se apoya, en última instancia, en la relación dialéctica existente entre el reino de Dios y este mundo, que, por una parte, está abierto a la realidad trascendente y escatológica del reino de Dios y se trasciende a sí mismo, y por otra, como totalidad de la creación, es destinatario y sujeto de la promesa de salvación escatológica. Si bien es cierto que todos los oyentes de la palabra están llamados a la fe y a la conversión y que las exigencias y la promesa del reino de Dios afectan a todos los hombres sin excepción, sin embargo, la misma vocación suscita diversas formas de fe y de seguimiento, con lo cual unos permanecen en su posición social anterior, mientras otros, como un signo, salen al encuentro del futuro de Dios rompiendo todas las ataduras y entregándose a un seguimiento radical de Cristo.

Esta diversidad y distinción, bien entendidas, son el fundamento de la división de la vida en estado secular y estado religioso. Volveremos a tratar esta división con más detalle. Por este motivo fue falso y equívoco el desarrollo histórico que puso esta diversidad en una exigencia menor o mayor y en una obediencia mínima o voluntariamente más amplia. Según esta concepción, todos los cristianos tendrían que guardar los mandamientos de la ley de Dios; pero los religiosos se comprometerían, a título suplementario y supererogatorio, a guardar los consejos evangélicos de pobreza, obediencia y castidad. Así, de esta diversidad de respuestas de fe y de realización vital histórica surgió en vez de una distinción tipológica una distinción de estados.

[7] Acerca del tema del seguimiento, cf. H. U. v. Balthasar, *Seguimiento y ministerio,* en *Sponsa Verbi* (Ed. Cristiandad, Madrid 1965) 97-174; St. Richter (ed.), *Das Wagnis der Nachfolge* (Paderborn 1964); A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* (Munich 1962); íd., *Jünger des Herrn. Nachfolge Christi nach dem Neuen Testament* (Munich 1964); R. Schwager, *Jessus-Nachfolge. Woraus lebt der Glaube?* (Friburgo 1973).

d) Las categorías de santos en la liturgia.

Vamos a referirnos ahora brevemente a la clasificación de los santos en la liturgia. La liturgia presenta ciertamente una «tosca» gama de posibilidades y realizaciones de existencia, pero no cabe duda que ha contribuido notablemente a una esquematización uniforme de la santidad cristiana y de la existencia eclesial: mártir, obispo, confesor, abad, virgen, viuda, etc. Piénsese, por ejemplo, en las estereotipadas vidas de santos del oficio divino y de las hagiografías o en los catálogos de virtudes de los procesos de canonización. En lugar de testigos de fe sumamente concretos, con personalidad original, y de fundadores de nuevos estilos de vida cristiana, aparecen pálidos retratos y modelos de una vida virtuosa sin imaginación, que recogen los hechos particulares y las pruebas sin conexión ni orden internos y dan más relieve a los acontecimientos y fenómenos extraordinarios y milagrosos que a las situaciones reales poco llamativas de la vida [8].

De todos modos, esta tradición tiene el mérito de haber intentado concretar en una serie de tipos característicos la gama común, general y abstracta de posibilidades de existencia cristiana. Ella ha supuesto el primer paso en la diferenciación de una cristiandad sin contornos y ha recuperado, ciertamente, formas esenciales que la historia anterior había hecho posibles y reales. Pero la clasificación y los tipos se han esclerotizado en el curso del tiempo y ya no reflejan el origen y orientación comunes, a pesar de que estas formas distintas de vida deben todo a la palabra única del evangelio y a la eficacia del único Espíritu. Además, se ha subrayado ante todo el puesto ministerial institucional en la Iglesia (por ejemplo, en el «común» de obispos o papas) y, a propósito de los santos carismáticos, se ha exaltado al máximo la repercusión institucional en la fundación de sus órdenes religiosas, mientras que se han pasado por alto la inspiración y la misión eclesiales, de dimensiones mucho más amplias.

En adelante no perderemos de vista la legitimidad y la importancia permanente de las formas «clásicas» y de su tipología (por ejemplo, la división en estado secular y estado religioso), pero tendremos que revisar esta tipología en dos direcciones porque es incompleta: retrospectivamente, analizando su origen y procedencia de modo que se hagan patentes otra vez la comprensión y la complementariedad recíproca de los tipos individuales; prospectivamente, es decir, en orden a superar la tipología, presentando una gama más amplia y rica, ya que las posibilidades de existencia cristiana y de misión eclesial no se pueden abarcar y exponer suficientemente con los moldes vigentes [9].

[8] Sobre la gama de santos en la tradición litúrgica y en su valoración, cf. I. F. Görres, *Heiligentypen:* LThK V (1960) 103s.

[9] Tratan teológicamente del santo (y no sólo de la temática de la santidad institucional de la Iglesia y los sacramentos) H. U. von Balthasar, *Teología y santidad,* en *Verbum Caro* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 235-268; K. Rahner, *La Iglesia de los santos,* en *Escritos de Teología* III (Madrid 1968) 109-123; íd., *Por qué y cómo podemos venerar a los santos,* en *Escritos de Teología* VII (Madrid 1969) 307-335.

3. *Las estructuras de la existencia cristiana como base de la unidad y diversidad de las formas de existencia*

Como se dijo al principio, la diversidad en las formas de realizar la fe dentro de la Iglesia no surge sólo desde fuera, de circunstancias externas casuales, sino que proviene de la pluralidad y fecundidad internas del don salvífico y de su recepción. Este don salvífico es al mismo tiempo, paradójicamente, fundamento de la unidad existente entre los diversos tipos de fe así como de su diversidad. Esto puede decirse no sólo de los factores inmediatamente constitutivos de la salvación, sino también respecto de las demás estructuras y dimensiones de la fe, como las de referencia al mundo y carácter eclesial. La estructura y la dimensión son siempre elementos imprescindibles de la fe y, sin embargo, dejan abierta una amplia gama de posibilidades. Esta gama se desarrollará con ejemplos en la segunda parte de nuestra reflexión, pues es necesario ilustrar aquí su contenido.

Puede considerarse clásica la enseñanza de 1 Cor 12,4ss. Este texto hace patente, por un lado, la estructura común de la existencia cristiana y de la comunión eclesial: en relación con Dios, con Cristo, el Señor, y en la unidad del Espíritu. En torno a estas estructuras existenciales no es posible opción alguna. En ellas estriba la unidad elemental del pluriforme cuerpo de Cristo. Ahora bien, esta misma unidad estricta irradia una multiplicidad de dones, ministerios y actividades que no se pueden reducir a una uniformidad. Sigue totalmente abierta la forma en que cada uno realiza concretamente su relación con Dios Padre, con el Señor Jesucristo y con el Espíritu, así como el modo de concebir y asimilar todo esto. No obstante, todos los fieles convergen en la unidad del origen y del dador del don. Es posible que en el caso de los corintios, destinatarios de la carta, la afirmación paulina quisiera subrayar especialmente esta unidad; sin embargo, el mismo texto autoriza también a recalcar igualmente la pluralidad de formas [10].

Habrá que considerar también la dimensión eclesial como uno de los existenciales fundamentales de la existencia cristiana. Sin ella ni siquiera es posible llegar a la existencia concreta de fe, y fuera de ella tampoco puede vivirse esta existencia de manera plena. El mismo contexto bíblico muestra también que son posibles dentro de la Iglesia los más diversos puestos, funciones, tareas y misiones. Sin embargo, su elemento común radica en que están referidos a la Iglesia y en dependencia de la misma. No obstante, la mera afirmación de la dimensión eclesial no dice todavía cómo ha de concebir y concretar cada uno su vinculación con los demás creyentes y su tarea en la Iglesia. Constituiría un nuevo esencialismo desvaído el hecho de que cada uno se contentase

[10] Sobre el carisma en el NT, cf. E. Käsemann, *Geist und Geistesgaben im NT*· RGG II (Tubinga ³1958) 1272-1279; E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zurich 1959) 164-171.

con este tipo de eclesialidad sin contornos ni contexto en vez de buscar su propio puesto y su propia tarea en la Iglesia, pues éstos no le vienen dados por el mero hecho de estar en ella ni son fácilmente deducibles del mismo. Este tránsito de una eclesialidad esencial a otra existencial no se puede abordar de forma general.

Lo mismo puede decirse, completando el texto de la carta a los Corintios citado al principio, acerca de la referencia al mundo, que siempre había significado el horizonte de la salvación, pero que hoy día es contemplado con conciencia más clara. No se puede intentar esbozar diversos tipos de existencia cristiana, de los que unos vivan exclusivamente el núcleo cristocéntrico y otros la entrega al mundo, ya que este horizonte forma parte esencial de cualquier proyecto de fe cristiana. Las diversas actitudes frente al mundo que aparecen en el mismo NT y en la autocomprensión de las distintas comunidades neotestamentarias revelan que incluso hoy día, a pesar de que se afirma y se acepta comúnmente el mundo como horizonte, queda mucho por decidir en lo tocante al modo y manera de la relación concreta con el mundo.

La relación con Dios en su economía trinitaria dentro de la historia de salvación, la dimensión de la Igesia y de su comunidad como cuerpo de Cristo, el horizonte del mundo, de la historia y del cosmos forman, en su conjunto, estructuras esenciales en las que convergen los diversos tipos de existencia cristiana, y por las que, al mismo tiempo, divergen los diversos caminos y modos de realización. Estas estructuras y dimensiones tienen sentido vinculante y liberador al mismo tiempo. Y así, en todo proyecto de nuevos tipos de existencia hay que respetarlas y emplearlas como criterios de libertad y de vinculación a la vez. En la segunda parte las utilizaremos como criterios de orden y como principios de división cuando se trate de ordenar la pluralidad de tipos de existencia.

4. *Posibilidad y realización de un tipo personal de fe*

Hasta ahora hemos hablado casi indistintamente de la posibilidad y de la realización de tipos pluriformes de fe; pero no hemos considerado que el tránsito de lo uno a lo otro supone muchos pasos fundamentales cuyo éxito no está asegurado de antemano. Del mismo modo que la posibilidad de la salvación ofrecida en Jesucristo y en la predicación del evangelio no representa automáticamente la aceptación de la fe, sino que esta aceptación sólo se realiza a través de una opción de fe, así también la llamada especial de Dios y el don especial del Espíritu necesitan una aceptación y una realización selladas individualmente con el cuño de una fe personal. La presencia de este sello no puede darse por supuesta ni siquiera cuando un cristiano, influido precisamente por un esquema de tipo esencialista, reconoce ciertamente la obligatoriedad general de la fe y vive ésta fundamentalmente dentro de las estructuras y dimen-

siones generales, pero no atiende a la configuración peculiar, que constituye una tarea y un reto personales.

También la tradición se hacía eco de este problema, de una forma un tanto formalística, cuando se preguntaba por la vinculación y obligatoriedad moral de los consejos evangélicos y de la vocación especial al estado de perfección. De todos modos, la distinción entre mandamientos obligatorios bajo pecado y vocación voluntaria a guardar los consejos evangélicos suscitó después numerosos malentendidos.

a) Libertad y aceptación de la fe.

Al tratar de la expresión individual de la fe tropezamos con la misma dialéctica que se da también en la aceptación de la fe como tal. No hay duda de que la palabra del evangelio ha de aceptarse en libertad, sin coacción externa ni interna, y Dios mismo es el garante más fiel de esta libertad. Asimismo el creyente ocupa su verdadero puesto no cuando es introducido desde fuera y pasivamente en las estructuras y dimensiones de la fe y se deja doblegar por ellas, sino cuando las hace propias mediante un convencimiento, un reconocimiento y una ratificación libres. Estas relaciones no son normas que tengan validez sin la aceptación del hombre concreto; tienen que ser aceptadas por él libremente.

Dicha libertad llega a su punto culminante cuando se alcanza una expresión personal de la fe. Cierto que la expresión personal es inherente a la palabra interpelante de Dios porque ésta va siempre dirigida al hombre concreto, con su nombre y sus circunstancias mundanas e históricas. Pero que tal interpelación concreta de Dios halle o no una fe rubricada asimismo con nombre propio depende de que el hombre escuche libremente con atención y clarividencia. ¿Será capaz de oír algo más que la mera llamada general a la fe, la ordenación fundamental a la comunidad de la Iglesia y la vaga referencia al horizonte del mundo? ¿Responderá a la llamada que le interpela personalmente con una fe responsable y sellada también con cuño personal? ¿Buscará y asumirá su puesto y su tarea eclesiales, más allá de una simple pertenencia a la Iglesia?

Al mismo tiempo hay que dar cabida a la otra afirmación: la palabra del evangelio y la vocación a la Iglesia esperan la respuesta libre del hombre y no se imponen por encima o al margen de ella; sin embargo, esta aceptación y su realización van acompañadas y precedidas de la libre intervención divina que las posibilita. En las relaciones entre Dios y el hombre no hay ningún sinergismo igualitario, sino que incluso la misma respuesta de la libertad humana queda envuelta por el poder del Espíritu, a quien compete como *opus proprium* posibilitar la libre aceptación de la autocomunicación de Dios. Si esto es válido con respecto a la libertad para aceptar la fe fundamental, lo es con mayor razón aún para la aceptación de la fe individualizada y del puesto concreto en la comunidad de la Iglesia. La tradición ha restringido el amplio sentido

primitivo de «vocación» a la llamada específica para un ministerio eclesial y para el estado de perfección según los consejos evangélicos. Esta restricción es verdaderamente lamentable. El acontecimiento de la vocación debe ampliarse de nuevo a todas las formas y figuras de fe cristiana y de existencia eclesial. Pero hay que tener en cuenta algo que nos ha legado la restricción superada: la llamada de Dios a entrar en la comunión de Cristo y de la Iglesia no se da en forma genérica, sino con una estructuración y una misión concretas. Con respecto a toda configuración personal de la llamada y a toda misión eclesial se ha de afirmar, por tanto, que tampoco esta respuesta «rubricada con nombre propio» proviene exclusivamente de la libertad de una fe atenta y clarividente, sino que también está posibilitada previamente por la interpelación concreta e individual de Dios [11].

b) Fases de la realización concreta.

El recorrido que va desde la primera interpelación hasta la realización madura se extiende a lo largo de toda la vida del hombre, y quizá no alcanza nunca reflejamente una certeza y un convencimiento claros ni encuentra una expresión perfecta. Sin embargo, es posible distinguir algunos pasos con los que el creyente alcanza la llamada dirigida a él, en cuanto que él contesta con una realización personal de existencia cristiana y de responsabilidad eclesial.

Se supone ya una apertura fundamental que no limita de antemano la palabra del evangelio a determinadas posibilidades ya conocidas, excluyendo otras. Esta apertura es algo más que la mera apertura trascendental del espíritu y conocimiento humanos. Es en sí misma una disponibilidad que sólo brota de una libertad redimida. En segundo lugar, el descubrimiento y la convicción paulatinos de la propia vocación no son nunca un fruto del entendimiento en cuanto distinto de la voluntad; en esta empresa participa siempre el hombre en su totalidad y unidad radicales. Concreción, individualidad y singularidad no se dejan aprehender en las redes abstractivas de la razón, sino solamente en una sensibilidad y una experiencia atentas que la tradición localizó acertadamente en el *sensus spiritualis*. Si el hombre no es ya libre ni está preparado para emprender su camino personal de fe, tampoco lo puede descubrir ni reconocer. Y viceversa, su disposición voluntaria depende de la capacidad intelectual para discernir y del conocimiento de la situación.

Con todo, cuando se trata de determinar la relación existente entre conocer, querer y obrar, estos pasos, que lógicamente siguen unos a otros, vivencialmente se implican entre sí. Precisamente en el terreno de la fe tropezamos con aquella evidencia que no se puede hallar *a priori*

[11] Cf. K Rahner *La exigencia de Dios a cada uno de nosotros*, en *Escritos de Teología* VI, 511-526.

mediante una reflexión planificadora, sino que se concede sólo a quien está actuando y se halla dispuesto a lanzarse mar adentro. Una planificación teórica no puede aclarar al creyente dónde está su puesto personal de fe ni cómo llega a realizarse una misión en la Iglesia. Esto sólo lo aprenderá en el transcurso de la realización práctica. Con frecuencia, tiene que ponerse en camino buscando y preguntando, tiene que aguantar valiente y arriesgadamente largos trechos, y sólo tarde o en la mirada restrospectiva desde la cumbre de su vida llegará a tener una visión clara y comprehensiva.

c) Repulsa y equivocación en la concretización.

Así como hay que tener en cuenta la posibilidad de una incredulidad obstinada y de una repulsa de la responsabilidad eclesial, ya que la libertad posibilitante del Espíritu no excluye esta triste posibilidad, así también hay que contar con el desconocimiento, la equivocación y la repulsa de la realización personal de fe. La culpa y la negligencia serán mayores cuando uno no se toma la molestia de buscar el propio camino de fe, sino que se contenta con una forma genérica. Merece mayor indulgencia el que no interpreta como es debido su vocación personal o el que se coloca en un puesto equivocado dentro de la responsabilidad eclesial, siempre que se haya arriesgado a buscar una concretización de lo genérico, aunque fracase en su intento.

Medir la culpabilidad es un problema que preocupó mucho a la tradición eclesiástica, cuando aplicaba, por ejemplo, la perícopa del joven rico (Mc 10,17-25 par.) a las vocaciones religiosas no escuchadas. No podremos juzgar aquí la magnitud de la culpa, porque se nos escapan también la eventual advertencia y el grado de libertad. Sin embargo, hay que sostener en principio que reducirse al esquema de un cristianismo genérico y de un nivel medio de pertenencia y comportamiento eclesiales comunes es malograr la oculta riqueza, la gracia divina, que ansía siempre desarrollarse. Así no se llega a una nueva realización de la fe, queda frustrado un carisma y no se da un testimonio ni se cumple una misión en la Iglesia. Con una respuesta genérica no se responde de forma suficiente a la llamada personal de Dios; el hombre se queda en lo genérico cuando en realidad Dios lo llama a la cumbre de su individualidad irrepetible y lo espera allí. El hombre no tiene por qué comparar su vocación con otras, envidiando al que es objeto de menores exigencias o tiene mayores posibilidades de acción en la Iglesia, sino que ha de hacer frente a su propio cometido y realizar la posibilidad que se le ofrece, la cual constituye el criterio con el que se ha de juzgar a sí mismo.

Esta seria reflexión no es algo absoluto ni una nueva forma de intimidación represiva, sino que se propone hacer más patentes las oportunidades y el riesgo de la fe: todo creyente puede decir de sí que su propia existencia de fe es un hecho inédito, que no se ha dado nunca antes de él ni se dará después. Sobre él solo recaen la expectación y la promesa

divinas de configurar su propia existencia de fe. El hombre debe pedir también la necesaria capacidad de discernimiento y dar gracias por cada paso que dé en la realización personal de su fe. La dialéctica que se da en el hombre entre la seriedad de la decisión y la oración es la misma que hemos visto antes entre la libertad propia del hombre y el poder del Espíritu de Dios, que envuelve dicha libertad. Determinar la peculiaridad de la propia fe es tarea del hombre llamado a ella, pero sobre todo es don del Dios que llama [12].

De todos modos, la terrible soledad de esta decisión se desvanece cuando se tiene presente que la Iglesia es el lugar y el ámbito de toda decisión personal de fe. Aunque la vocación general de la Iglesia a la fe no exonere al individuo de la respuesta clara que debe dar a su vocación personal, éste sabe, sin embargo, que no se halla abandonado a una soledad sin comunicación. En la Iglesia de los hombres que viven y creen con él y, sobre todo, en la Iglesia de los creyentes que han alcanzado la bienaventuranza apoya al cristiano una comunidad que recibió la misma tarea y la está realizando o la ha realizado ya. Los santos son, en efecto, aquellos hermanos en la fe común que no se contentaron con un cristianismo genérico y esquemático, que descubrieron y —frecuentemente sin saberlo— realizaron su tarea en la Iglesia y, por eso, recibieron su impronta personal. Esta comunidad puede liberar al cristiano, que todavía se encuentra en el riesgo de la búsqueda, de una neurosis esclavizante y trágica que pretende encontrar la propia identidad en un autoanálisis sin comunicación. Esta comunidad lo remitirá más bien al origen de la llamada, de la que debe esperar su propio nombre nuevo. Ni la escucha de la llamada personal ni la realización literal de la forma individual de fe se efectúan en una soledad individualista, sino en la comunidad de la Iglesia como lugar y ámbito de la auténtica individualización cristianas.

5. *Relación entre los diversos tipos de existencia cristiana*

Aclarado ya el ámbito en que puede desarrollarse la fe individual de cada uno, volvemos ahora a la coincidencia y convergencia en la misma fe y en la comunidad de la única Iglesia. Esta vuelta al ámbito común de la Iglesia no puede significar una negación de la individualidad postulada anteriormente. Más bien hay que preguntar cómo se relacionan entre sí las diversas improntas individuales, qué comunicación se da entre ellas gracias precisamente a la limitación y determinación de cada una.

[12] Cf. H. Wulf, *Unterscheidung der Geister:* LThK X (1965) 533-535; K. Rahner, *No apaguéis al Espíritu,* en *Escritos de Teología* VII, 84-99

a) La individualidad cristiana en la comunidad eclesial [13].

En el transcurso de la historia de la fe personal no siempre será igualmente claro y transparente el horizonte común de la comunidad eclesial; sin embargo, la Iglesia constituye el ámbito vital necesario para la existencia individual de la fe y para la misión eclesial de cada individuo. La comunidad constituye el *origen* imprescindible del que se nutre la fe. La individualidad propia no puede construirse más que a partir de la predicación y de la recepción de los sacramentos. La misma libertad e inspiración del Espíritu, lejos de estar al margen de la Iglesia visible, demuestran su autenticidad precisamente en la vinculación que hacen de sí mismas y del individuo a la palabra y a las realizaciones concretas de la comunidad eclesial. Este origen no es necesario sólo para una primera fundamentación, como si después se pudiera prescindir de él. Por el contrario, la fe depende en todo momento de la palabra y del Espíritu e implica, por tanto, una vinculación constante y permanente a la comunidad eclesial. La Iglesia determina, además, la existencia individual de fe. El despliegue de la vocación común en vocaciones particulares no termina en una simple ramificación de los caminos particulares, sino que desemboca de nuevo en la comunidad. Así, tienen cabida en la Iglesia todos los modelos individuales de fe y todos los estilos de vida y se hacen patentes la riqueza y la fecundidad del único don salvífico. A esta comunidad de la Iglesia remiten tanto la necesidad que tiene el individuo de la gracia de los demás cristianos como la plenitud desbordante de una fe proyectada y realizada de forma original; tanto la necesidad que se tiene de los demás como la posibilidad activa de comunicarse prohíben al creyente el aislamiento en la realización y expresión concreta de su fe.

b) Complementariedad recíproca de los tipos de existencia cristiana.

La multiplicidad de tipos de existencia cristiana se realiza por medio de las opciones personales que hace el cristiano en su situación histórica y eclesial. Mas esto supone también inevitablemente elección, limitación, particularidad y parcialidad, que pueden conducir a una cierta unilateralidad. Hay que tolerar esta unilateralidad porque, de una parte, sólo así adquieren su propio perfil y eficacia el aspecto de fe que se ha elegido y la función específica dentro de la Iglesia, y porque, de otra, la forma concreta de existencia de cada uno se complementa y perfecciona con otras formas de existencia. Abordaremos más adelante estas relaciones complementarias concretas cuando tratemos de explicar con ejemplos el espectro que presentan los tipos de existencia. Para ilustrarlo mencionaremos ya aquí un ejemplo: a una espiritualidad cristo-

[13] Cf. H. Schürmann, *Los dones espirituales de la gracia,* en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona [3]1968) 579-602.

lógica que recalca la idea de Cristo crucificado corresponderá una *theologia crucis*. El hombre que vive esta espiritualidad experimentará más el ocultamiento que la manifestación de la justificación y de la gracia. Su actitud ante el mundo y ante la comunidad humana, así como su acción en este mundo y su encuentro con los hombres llevarán también el sello de la cruz. No podrá pasar por alto ni disimular las huellas del pecado y de la muerte. En esta experiencia paradójica y contradictoria no podrá creer más que con fe tentada y angustiada en la presencia y eficacia de la salvación. No debemos tildar precipitadamente de unilaterales esta opción y esta realización, como si ignoraran el hecho de la glorificación anticipada en Cristo resucitado y la donación del Espíritu. Pero una tan marcada experiencia de la cruz y una pasión semejante bajo el pecado, todavía poderoso, exigen un contrapeso y un equilibrio. Este no puede ser el único tipo de fe, sino que tiene que encontrar, al mismo tiempo o en una sucesión histórica, su complemento esclarecedor. Otros cristianos tendrán más presente la imagen del Señor vivo y resucitado y, a la luz de esta anticipación real, experimentarán, interpretarán y realizarán su propia existencia y su relación con el mundo y con los hombres de modo distinto. La justificación y liberación ya realizadas proyectan sobre ellos la luz pascual, y de aquí resulta una imagen de la fe más confiada y transparente. Este sencillo esbozo puede bastar para ver que son posibles opciones de fe diversas y contrapuestas, ninguna de las cuales puede ser exclusiva, y que unidas en relación complementaria expresan adecuadamente la tensión de la fe, que debe mantenerse tanto en el fundamento común de la fe como en la experiencia personal de la misma [14].

c) Corrección y crítica recíproca [15].

El anterior ejemplo ha mostrado la tensión polar que puede surgir entre diversas opciones y realizaciones. La relación complementaria se presentará frecuentemente en forma pacífica y equilibrada, de modo que una expresión se yuxtaponga a la otra y la complemente. Pero esta interrelación puede implicar también una oposición, una crítica y corrección recíprocas. La opción personal implica una pérdida de libertad y voluntad en el individuo que no está sin más dispuesto a aceptar la crítica de los demás. No se puede llegar a perfilar la propia expresión de fe si no se vive con cierta convicción la rectitud de la propia elección. Esta expresión de fe tampoco se impondrá ni se hará valer en el ámbito de la Iglesia sin cierta tenacidad, dada la tendencia general de nivelación. Tal tenacidad no tiene por qué tomar la forma sospechosa de una obstinación carismática. De todos modos, no es raro encontrar en muchos

[14] Sobre el origen cristológico de las espiritualidades, cf. H. U. von Balthasar, *Espiritualidad*, en *Verbum Caro* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 269-290; la explicación eclesiológica que acabamos de hacer se sirve de este importante artículo.

[15] Cf. H. U. von Balthasar, *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*, en *Spiritus Creator* (Einsiedeln 1967) 247-263.

santos cierto convencimiento justo de la propia misión, que no se sometía fácilmente a la corrección de los demás.

Sin embargo, en esta disposición y capacidad de crítica mutua puede verse un criterio de auténtica espiritualidad. Si se quisiera limitar la vocación al ámbito personal en vez de desarrollar su dimensión de signo histórico y eclesial, se ignoraría la importancia y la misión eclesiales de la vocación personal. El carisma debe influir en los demás, inquietarlos y moverlos. Ahora bien, esta irradiación activa de corrección fraterna debe ir acompañada de una disposición para recibir y aceptar la corrección y la crítica. El cristiano sabe muy bien que al hacer su opción abandona otras posibilidades, aspectos y tareas; tendrá que recordar esta renuncia necesaria siempre que sienta la particularidad de su propio tipo de fe y conozca por experiencia que le amenaza el riesgo de la unilateralidad. Ya Pablo vio en esta disposición para la corrección fraterna un criterio del auténtico don del Espíritu: «En cuanto a los profetas, que hablen dos o tres, y los demás juzguen... Si alguien se cree profeta u hombre del Espíritu, reconozca en lo que os escribo un mandamiento del Señor. Si no lo reconoce, tampoco Dios lo reconocerá a él» (1 Cor 14, 29.37s). Parece que Pablo cuenta con una amplia autorregulación de la vida en la Iglesia, lo cual nos permite ampliar su visión de la Iglesia local a la Iglesia universal. Cuando pensamos, por ejemplo, en las vocaciones tan distintas que se dan entre los seglares y entre los religiosos, cobra una importancia y una actualidad no pequeñas la necesidad de estar dispuesto para aceptar la corrección fraterna y de ejercer prácticamente la revisión crítica. Sólo mediante la corrección mutua encontrará la Iglesia, como totalidad, el camino entre una total mundanización y una huida que la distancie del mundo.

Sería ingenuo pensar que la complementariedad de los diversos tipos de existencia en la Iglesia se va a realizar siempre de manera completamente pacífica y sin tensiones. Por más que la conciencia de tener un origen y destino comunes cree un ámbito de *diálogo libre y fraternal*, las confrontaciones y colisiones no quedarán excluidas; en todo caso, éstas sirven a la vida de la Iglesia mejor que cualquier nivelación esencialista y que toda integración —imposible por más que se intente— de todas las posibilidades en una única realización.

Esta ordenación recíproca no sólo mantiene unido el orden propiamente carismático, en cuanto contrapuesto al orden institucional, sino que constituye además la base del orden —más institucional y estable— de los ministerios y servicios eclesiales. Pablo, en efecto, recuerda también estos ministerios y servicios en los textos clásicos relativos al cuerpo de Cristo (Rom 12; 1 Cor 12), aludiendo igualmente a su particularidad respectiva y a la referencia y vinculación mutuas: «¿Son todos apóstoles? ¿Son todos profetas? ¿Son todos maestros? ¿Tienen todos el poder de hacer milagros? ¿Tienen todos la gracia de curaciones? ¿Hablan todos en lenguas?» (1 Cor 12,28ss). La contraposición que se hace generalmente entre ministerio y comunidad aparece aquí como una mutua

referencia eclesial que refiere entre sí todas las expresiones concretas de fe y todas las misiones en la Iglesia. Esta referencia constituye la frontera crítica de cualquier intención exclusivista y, al mismo tiempo, la legitimación de la actividad del individuo en y para la Iglesia universal.

d) Criterios tradicionales de jerarquización [16].

Ya el hecho de que los tipos individuales de fe procedan de un fundamento común y estén ordenados a la comunidad universal de la Iglesia nos pone en guardia frente a los intentos tradicionales de establecer una jerarquía de formas y estados de vida. La integración de los diversos ministerios eclesiales en la vida del pueblo de Dios determina un acercamiento y una mayor apertura entre los mismos y, con ello, una cierta igualdad; análogos efectos produce también con respecto a las otras formas de existencia cristiana esta coincidencia más amplia. Aquí prescindimos de la problemática en torno a la jerarquía institucional de la Iglesia; intentamos examinar de forma nueva la valoración tradicional de las diversas formas y estados de vida en la Iglesia.

Aparece en primer lugar una *gradación ético-jurídica,* que veía la diferencia entre el estado secular y el religioso en obligaciones mayores y más amplias. Además de los mandamientos, obligatorios para todos, los religiosos se habrían comprometido voluntariamente, y más allá de lo estrictamente obligatorio, a guardar los consejos evangélicos, buscando una mayor perfección y sin contraer una obligación ética, cuya violación entrañe pecado. *La preponderancia de la relación con el mundo o con Dios* dio origen a una diversa valoración de los laicos y los religiosos. Contraponiéndolos así, se admitía que el estado religioso era más perfecto porque estaba consagrado directa y exclusivamente al servicio de Dios, mientras que el servicio de los seglares era indirecto y dividido entre Dios y el mundo. En cierto sentido, esta valoración podía remitirse a Pablo y a su predilección por la virginidad; Pablo contrapone el servicio incondicional del no casado al servicio dividido del casado (1 Cor 7,32ss). En las perícopas sobre la vocación y en las sentencias de Jesús acerca del seguimiento se apreció una valoración *cristológica,* que se aplicó a las diversas formas de fe en la Iglesia. Esta aplicación equiparó los religiosos a los discípulos que dejaron todo y siguieron a Jesús, y consideró que los seglares están menos obligados al seguimiento de Jesús. La perícopa del joven rico (Mc 10,17-22) parecía sugerir expresamente esta gradación. La fe vivida más radicalmente parecía expresarse también

[16] La historia de los consejos evangélicos y de su motivación no puede exponerse aquí más que brevemente y con sus fundamentos menos diferenciados, presentándolos más bien como se hallaban antes en la conciencia de la Iglesia. Para más detalles, cf. H. U. von Balthasar, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens - Kommentar zu S. Th. II-II, q. 171-182:* DThA 23 (Heidelberg 1954) 251-464. Sobre la distinción teológico-moral entre mandamiento y consejo, cf. B. Häring, *Evangelische Räte II, Moraltheologisch:* LTHK III (1959) 1246-50.

en un seguimiento más radical. La *perspectiva histórico-salvífico-escatológica* dio lugar a una nueva jerarquización: entre los cristianos se daba claramente una aproximación distinta, mayor o menor, al futuro reino de Dios. Este reino de Dios encontraba en la vida religiosa una respuesta y una acogida más adecuadas, un testimonio de mayor profundidad y compromiso que en la vida de los seglares, precisados a aceptar en todo momento las condiciones de este mundo y a meterse más de lleno en él. Esta valoración estaba presente también, aunque de forma algo más atenuada, cuando se caracterizaba al religioso como un hombre que vive no ya para el futuro y consumación escatológicos inminentes, sino para un más allá de carácter estático. Muy afín a esta valoración era también, finalmente, una visión más *soteriológica,* que encontró en la Iglesia diversos grados de santificación y nueva configuración del hombre, y creyó que el religioso es el más adelantado en el proceso de redención y santificación, mientras que el seglar se hallaría rezagado en la ambivalencia soteriológica existente entre el pecado y la santidad, entre el hombre viejo y el nuevo. Como dato significativo puede mencionarse la aplicación del simbolismo bautismal a la toma de hábito y a la profesión religiosa. Consecuencia de estos diversos criterios fue asignar al religioso un estado más perfecto que al seglar. A ello contribuyeron también en gran manera, como fundamento e ilustración, las palabras e imágenes bíblicas que presentan una gradación. Insensiblemente, de la idea de diversos estadios de crecimiento se pasó a una separación elitista del religioso con respecto al estado seglar cristiano; los religiosos eran los maduros y perfectos que soportaban el manjar sólido y podían dedicarse al misterio profundo, mientras los demás cristianos permanecían en la infancia, se nutrían con la leche de la doctrina elemental y no habían alcanzado aún al conocimiento profundo (1 Cor 3,1s).

e) Problemas de toda jerarquización [17]

Todo dictamen sobre esta jerarquización deberá tener presente la situación histórica, así como la estructuración gradual análoga de la sociedad circundante, y la formación de *élites* espirituales y morales en la cristiandad. En una época de evidente institucionalización fue inevitable que la diversa intensidad de la existencia cristiana se presentara también con su correspondiente estructura de clases. Se sabía, ciertamente, que la pertenencia a un estado determinado no garantizaba la santidad personal; pero al estado como tal se le reconocía de hecho una mayor perfección. Así surgió una imagen difusa y vaga, en la que no había posibilidad de observar suficientemente las diferencias individuales. El desafío elitista no se detuvo a nivel de individuos, como hubiera sido posible

[17] Cf. K. Rahner, *Sobre los consejos evangélicos,* en *Escritos de Teología* VII (Madrid 1969) 435-468. Rahner trata de superar la falsa jerarquización, salvando, no obstante, una auténtica valoración de los consejos evangélicos.

en una Iglesia dinámica y abierta, sino que se desplazó a una comunidad y a un régimen de vida establecido. Con ello, el criterio para discernir la mayor o menor realización de la fe pasó de la opción personal a la institución y a la orden, que son medios. Las diversas intensidades de existencia cristiana son ciertamente perceptibles; pero es problemático objetivar esta intensidad en estados de vida. Hay que tener en cuenta otro elemento histórico: la Iglesia anterior a la Edad Moderna tuvo desde muy pronto límites comunes con la respectiva comunidad política y secular. En el horizonte de la cristiandad medieval, la Iglesia se hallaba sola. Los no cristianos eran, a lo sumo, un fenómeno marginal. Externamente faltaba, por tanto, la experiencia diaria del no creyente o del increyente. Por el contrario, una fe mínima y una práctica de vida en conformidad con la fe eran algo obvio e indispensable para integrarse en una sociedad cristiana. El hecho de que, frente a la religiosidad de tipo medio, surgieran movimientos elitistas que, en medio de la eclesialidad común, vivían la radicalidad de la fe y la entrega al seguimiento de Cristo era ciertamente un signo de celo por el evangelio. La falta de una confrontación con no creyentes y la existencia de un ambiente y una sociedad cristianas tuvieron que conducir, casi inevitablemente, a que esta intensidad se considerara a sí misma como la vida más perfecta. En este momento se dio una aplicación nueva a los textos bíblicos que hablan del tránsito del hombre viejo al hombre nuevo y de la separación del mundo pecador. Ya no podían seguir interpretándose como llamada general al bautismo, una vez que el bautismo había venido a ser un sacramento general, administrado incluso a los niños. Las primitivas fórmulas bautismales y el correspondiente momento de opción y conversión se trasladaron a la nueva situación de la vocación religiosa. Esto condujo lógicamente a una devaluación del cristianismo secular ordinario que, por el traslado del momento de la conversión, se vio reducido a la categoría de «siglo pecador». A pesar de estos motivos poco elevados y problemáticos, un juicio justo deberá respetar la ejemplaridad y radicalidad con que se vivían de hecho la fe y la caridad servicial, la pasión existencial por la trascendencia y no mundanidad de Dios y el carácter absoluto del seguimiento de Cristo que, a pesar de todo, se dieron y realizaron en aquella estructura estamental condicionada por las circunstancias históricas.

Esta jerarquización se hace problemática tan pronto como los cristianos caen en la cuenta de su origen común en Cristo y en su Espíritu, cuando la Iglesia entera se presenta como la asamblea de los creyentes, como el ámbito de toda decisión personal y vinculante. Además, reconocen unos y otros que existen muchas posibilidades igualmente nobles y legítimas de responder al evangelio y de realizar como posible carisma la propia situación histórica o mundana. Nadie puede poner en práctica por sí solo, dadas las posibilidades limitadas de su vida, todas las virtualidades del Espíritu y cumplir todas las misiones de la Iglesia. La mayor o menor radicalidad puede manifestarse también ahora abandonando las anteriores condiciones de vida y desarrollando formas de existencia nue-

vas y más libres; pero se vacilará en aceptar como criterio de mayor o menor fe la forma externa del género de vida como tal. Ello habría simplificado excesivamente las cosas en lo tocante al estado de perfección institucionalizado y, a la vez, habría infligido de antemano al estado de vida secular una descalificación y minusvaloración que no harían justicia a la santidad que de hecho presenta.

En relación con todos los criterios enumerados anteriormente hay que preguntar, pues, si no han convertido una relación polar en realidades separadas. La relación entre Dios y el mundo no se puede resolver ya mediante absolutizaciones unilaterales o mediante la alternativa «Dios» o «mundo». Ninguna fe cristiana puede referirse a un Dios amundano; la fe cristiana tampoco puede perderse en un mundo sin Dios. También el seguimiento de Cristo es un movimiento que no sólo afecta a la existencia privada y amundana del individuo, sino que al mismo tiempo asume, vincula e incluye las relaciones humanas y la comunión humana en la dinámica del seguimiento y no puede ya despojarse de ellas. Así se dan la plena libertad y la equivalencia, tanto si uno opta más por el Señor, a quien ha de seguir sin desentenderse en ningún momento del mundo, como si otro se esfuerza por colocar el mundo bajo el dominio y la redención de Cristo. La diferencia entre futuro escatológico y presente dialécticamente oculto no se puede superar con una simple fórmula disyuntiva, porque la promesa está destinada precisamente al presente irredento; por eso quien atestigua el origen y la procedencia de la promesa y participa de su realización anticipada no puede colocarse por encima de aquel otro que, desde su propia situación, dirige y comunica al mundo y a los hombres esta promesa con esperanza activa. Ninguna zona de este presente está excluida de la promesa y, por eso, los cristianos deben asumir responsablemente todas y cada una de estas zonas. Una atención al futuro que salta por encima del presente o una existencia escatológica que se olvida del presente se acercan peligrosamente a un milenarismo entusiástico. Finalmente, lo mismo puede decirse de la ambivalencia que presenta la existencia cristiana entre el pecado y la justificación. Todos los cristianos están sujetos a esta tensión. Ante ella nadie debe menospreciarse como si no hubiera sido justificado en Cristo; ni nadie debe sobreestimarse como si estuviera total y pacíficamente en el ámbito de la santidad y de la seguridad de la salvación. La valoración del estado de perfección que hemos mencionado en primer lugar al hablar de los criterios no aparece desde aquí como un servicio superior, complementario y supererogatorio, sino como una forma propia de vocación a la fe y de seguimiento de Jesús: es asunto de una percepción existencial de cada cristiano buscar y asimilar el propio puesto dentro de esta tensión bipolar. Hay que preguntar a la valoración anterior si no ha resuelto insensiblemente esta tensión en un Dios sin mundo y en un mundo sin Dios, en un Cristo distante y un mundo rechazado, en un futuro escatológico que olvida el tiempo presente. Quien resuelva así la tensión valorará más, como es lógico, la vida que se orienta hacia lo más perfecto y tendrá en menos

la vida que «permite» compromisos con la existencia mundana y con los lazos humanos. De esta valoración y de esta jerarquización se seguirá necesariamente una yuxtaposición y una contraposición, sin tensiones, de Dios y el mundo, de Cristo y el cosmos, etc. Después de exponer las dificultades de esta relación alternativa y sin tensiones, aparece claro que es imposible e innecesario establecer una jerarquía entre las diversas vocaciones de fe cristiana.

II. FORMAS PECULIARES DE LA EXISTENCIA CRISTIANA

Dentro de la fe cristiana y de la existencia eclesial es posible y necesaria una individualización. Esto se deduce de las reflexiones anteriores. La pluriformidad del fundamento común de fe cristiana no puede representarse y realizarse comprehensiva y exhaustivamente en una única existencia de fe, sino que está vinculada a las respectivas opciones concretas. Estas son legítimas mientras se hallan y se mueven dentro del fundamento común de fe. Ahora bien, después de estas reflexiones generales y básicas hay que determinar más concretamente la gama de estas posibilidades concretas. Es una tarea que no puede realizarse de forma exhaustiva, sino sólo a base de paradigmas y ejemplos. La originalidad radical de la fe existencial hace imposible e inverosímil todo intento de estudio exhaustivo de las posibles formas de existencia cristiana. Los ejemplos siguientes están tomados, en gran parte, de la historia de la fe, de la piedad y de la espiritualidad. Si no hubieran existido desde el principio opciones y realizaciones semejantes, sólo podríamos trazar esbozos abstractos y desvaídos de las mismas. El matiz y el colorido concreto les viene de la historia y de la hagiografía en sentido estricto y en un sentido más amplio también de las grandes figuras cristianas no canonizadas.

1. *Posibles criterios y motivos de diferenciación*

El núcleo común de fe cristiana y de existencia eclesial se puede definir de diversas maneras. Asimismo clasificaremos también las opciones concretas de acuerdo con los motivos de unidad más importantes: opciones dentro de la experiencia de Dios, de la fe en Cristo, de la dimensión eclesial y de la acentuación del aspecto histórico-salvífico. La finalidad de este estudio no puede ser seguir el curso de cada realización concreta en su desarrollo histórico y en su significación teológica y espiritual; importa más mostrar que una enorme variedad de espiritualidades vividas precedió y preparó el camino al pluralismo de las reflexiones teológicas sobre Dios, Cristo, la Iglesia, etc. Sin esta referencia mutua entre *teología y espiritualidad, la historia de la teología* y la de la espiritualidad son inconcebibles; sin embargo, no deben equipararse.

a) Opciones derivadas de la experiencia de Dios.

Entre los grandes tipos históricos de experiencia de Dios vamos a anticipar dos ejemplos esclarecedores. Las fuentes del Pentateuco se distinguen no sólo por el diverso nombre que dan a Dios, sino también por la respectiva idea que tienen de él. A este ejemplo precristiano se puede añadir otro mucho más próximo: la experiencia de Dios de un cristiano anterior a la época moderna es indudablemente distinta de la

que tiene un cristiano posterior a dicha época. La ruptura que en la historia del pensamiento y de la fe representa el cambio de época nos hace sumamente difícil comprender la mentalidad medieval, especialmente con respecto a la relación del hombre con Dios. La experiencia de Dios había entrado en la nueva hora incluso a veces antes que la reflexión teológica. Esta trató más bien de examinar y fundamentar teológicamente dicha experiencia. La doctrina escolástica sobre Dios, por ejemplo, nos exige un gran esfuerzo no sólo por el tiempo que nos separa de ella, sino más aún por la distinta experiencia subyacente a la misma. Nació de un sentido inquebrantable de la presencia de Dios en el mundo y de su intervención inmediata en todas las criaturas y acontecimientos naturales. La reflexión teológica de la Escolástica sobre la causalidad propia de las criaturas aparece hoy como una introducción a la Edad Moderna, pero en un principio no se advirtió esta dimensión. La experiencia de Dios en un mundo secularizado, en un mundo conocido y experimentado en su propia realidad y eficacia ha de ser por fuerza radicalmente distinta porque ya no conoce esa presencia de Dios que llena y penetra el mundo, sino que se encuentra inmediatamente con la realidad propia del mundo y con la actividad racional y práctica del hombre. Esta diferencia en la relación Dios-Mundo repercutirá inevitablemente en la experiencia religiosa personal y en la oración. La misma historia del pensamiento nos presenta, pues, una serie de tipos diferentes, en cuyo interior vuelve a darse una rica multiplicidad de experiencias de Dios [18].

¿Cómo se puede tener experiencia, por ejemplo, de la trascendencia de Dios? Como principio último increado y creador, como eternidad que trasciende la historia, como santidad exigente, como futuro que abre siempre nuevas metas. La relación con Dios se configura de manera distinta según se entienda a Dios como principio creador o como plenitud futura, como poder o como libertad, como justicia o como amor. Por otra parte, la secularización no hace imposible la experiencia del Dios inmanente, aun cuando obliga a situarla de forma nueva y exige que se torne más indirecta. No se volverá a encontrar a Dios en el trato directo con el mundo natural, sino más bien en el esfuerzo infinito del entendimiento y la voluntad humanos por dominar el mundo, en las exigencias de la conciencia, en la imposibilidad de realizar una auténtica convivencia humana. Las tensiones con que nos encontramos en la teología, y que todavía son soportables en el campo de la sistematización científica, no pueden ser ya vividas de modo unitario en nuestra experiencia religiosa y relación con Dios, sino que se despliegan en diversos tipos de experiencias. Estos tipos pueden cohonestarse en parte con la mentalidad histórica y teológica de la época en que viven; pero al mismo tiempo se dan inter-

[18] Sobre la experiencia de Dios en la época moderna, cf. J. Sudbrack, *Angebot und Chance unserer Zeit für eine neue Spiritualität:* GuL 41 (1968) 327-347; íd., *Probleme-Prognosen einer kommenden Spiritualität* (Würzburgo 1969).

ferencias, antelaciones y reminiscencias que desbaratan los contornos de cualquier sistematización histórica. La elección de un aspecto dominante del misterio único de Dios no es solamente una medida que ilumina el objeto teológico o el objeto de la fe, sino que marca retroactiva y correlativamente el rostro y el perfil personal del creyente; también aquí hay que contar con una causalidad de signo opuesto, según la cual la misma configuración de la imagen de Dios está condicionada también por una subjetividad individual o por la mentalidad del momento histórico. No obstante, sería una simplicación no ver aquí más que una funcionalidad psicológica, una afinidad positivo-análoga o contradictoria entre *psyjé* religiosa y objeto religioso. Una historia concreta de estas configuraciones mostraría que, incluso dentro de una opción común típica de una época, sigue siendo posible una confrontación crítica. Esta correspondencia entre idea de Dios y experiencia de Dios que acabamos de exponer en sus líneas principales habría que tratarla detenidamente en una historia de las diversas espiritualidades que superara ampliamente en vitalidad y concreción la tradicional yuxtaposición de los atributos de Dios.

b) Opciones derivadas de la fe en Cristo.

Nuevamente vamos a presentar dos ejemplos históricos de fe en Cristo: uno del tiempo inicial y otro del presente. Por una parte, la exégesis comparada del NT ha demostrado que los cuatro evangelios, las cartas de Pablo y los otros escritos del NT tienen cada uno una cristología particular; tal diversidad se refleja en los respectivos títulos cristológicos y se debe a las distintas necesidades hermenéuticas de la predicación; pero, además, hace presuponer tras cada una de esas cristologías una distinta opción de fe y experiencia cristianas. Hasta ahora se han estudiado mucho los factores teológicos y hermenéuticos de esta diversidad de cristologías. En cambio, apenas se ha reflexionado sobre las diversas opciones y experiencias de fe.

Por otra parte, también la relación del hombre moderno con Cristo presenta rasgos de secularización, pero la persona de Jesús sigue estando en el ámbito concreto de la historia humana, a diferencia de lo que ocurre con la realidad de Dios. Jesús viene a ser ahora, más bien, el exponente y el origen radical de una experiencia negativa de la ausencia y «muerte de Dios». La diversa situación histórica de la fe es la que ha enseñado al hombre a entender y vivir de forma nueva el grito de abandono de Jesús en la cruz.

Entre estos dos polos de la historia de la fe habría que situar ahora todas las espiritualidades cristológicas, enumerando todas las que se encuentran en las palabras y en la vida de los santos. Se trata de una multiplicidad que, nuevamente, supera con creces en vitalidad y desarrollo la de las cristologías científicas. Aquí es precisamente donde la clasificación y la tipificación demuestran su insuficiencia frente a la expresión plástica de la fe vivida. Tras los conocidos modelos cristológicos de las antiguas

escuelas de Antioquía y Alejandría no sólo hay diferencias y peculiaridades político-eclesiásticas y culturales de ambos centros doctrinales, sino también diferentes formas y estilos de fe. La escuela alejandrina ve en Cristo, ante todo, la gloria del Logos, divino y deificante, sumergiéndose en el mundo y en la *sarx* humana. En cambio, la escuela antioquena mantiene una respetuosa distancia con respecto al Señor que habita benignamente en el templo de la naturaleza humana. No se trata de buscar ahora los principios y consecuencias de los modelos cristológicos; nos interesa únicamente señalar la diversa piedad cristiana que implican o suponen. La historia posterior de la devoción a Cristo se ha investigado y comprendido más a fondo: la mística medieval de la pasión, la contemplación de los misterios concretos de la vida de Cristo en los Ejercicios de san Ignacio, la reducción de Jesús a ejemplo y modelo humano y ético, hasta la espiritualidad cristocéntrica cósmica de Teilhard de Chardin. También aquí habría que comprobar la relación recíproca entre historia del pensamiento y de la cultura por una parte y opción y expresión de la fe por otra. Pero en esta comprobación no hay que ver solamente una concesión irenista, sino también una adaptación oportuna y positiva y una actualización de la fe en Cristo. El camino completo de Jesús, desde su preexistencia divina hasta su glorificación y parusía, pasando por la encarnación, actividad terrena, pasión y resurrección, sólo se puede abarcar, incluso conceptualmente, con un grandísimo esfuerzo. La fe está todavía más obligada y autorizada a escoger un único estadio del acontecimiento Cristo y a realizar en él la propia opción por Cristo.

c) Realización de la dimensión eclesial.

Los factores teológicos, bíblicos e histórico-teológicos no son los únicos que determinan la transformación de la idea de Iglesia. Analogías y dependencias mutuas entre la estructura de la Iglesia y la de la sociedad han contribuido a relativizar y hacer más cambiante la concepción de la Iglesia y de la vida eclesial. Por eso no nos debe sorprender que en el curso de la historia aparezcan también diversas experiencias y espiritualidades eclesiales. Esto es aplicable tanto a la idea de Iglesia del cristiano individual como a la posición y situación de la Iglesia en general.

En la realización de la existencia eclesial no hay que guardar siempre la distancia crítica que cabe esperar de la teología. Por eso la actitud eclesial de las generaciones anteriores y de los santos en particular ha de tratarse con gran comprensión histórica y no se le puede aplicar sin más la concepción actual de la Iglesia. Desde una mentalidad actual se puede tildar de sumisión ciega a la obediencia eclesial de Ignacio de Loyola —y ya los mismos datos históricos y biográficos obligarían a matizar—, pero en el contexto de la imagen de Iglesia de aquel tiempo no se puede negar a su actitud una autenticidad espiritual. Algo parecido podría decirse de otras realizaciones de vida eclesial en épocas con distinto desarrollo de la noción de Iglesia. Recuérdese, por ejemplo, el predominio de

la idea de cuerpo de Cristo (aplicado a la Iglesia) en la piedad y en la predicación de san Agustín; asimismo la idea de orden aplicada al modelo medieval del *Corpus Christi* por la teología escolástica y vivida en la comunidad eclesial de aquel tiempo; el matiz polémico y apologético de la piedad de la Contrarreforma; la acentuación de la organización jerárquica en tiempo del Vaticano I, no sólo en las declaraciones del magisterio de la Iglesia, sino también en la espiritualidad eclesial de los cristianos; la conciencia de pueblo de Dios tal como quedó expresada en el Vaticano II. Esta conciencia no surgió sólo de la reflexión teológica. Previamente la había inspirado y madurado la actividad de muchos seglares en la Iglesia. De igual modo, la acentuación de la función social de la Iglesia y de su solidaridad política no ha surgido de las publicaciones científicas, sino que se introdujo y llevó a la práctica en el mismo compromiso público de cristianos aislados o de grupos cristianos [19].

La pluralidad de opciones eclesiales determina la imagen de una piedad eclesial cambiante a lo largo de la historia. Pero la pluralidad se da también dentro de la imagen de Iglesia común a una época. De inmediato, parece que la compacta organización de las estructuras y funciones deja poco margen para opciones libres. Ahora bien, estas estructuras (por ejemplo, la de los ministerios eclesiales) no son tan invariables y determinadas que no sea concebible una movilidad todavía grande dentro de su marco aparentemente rígido. Se da ya una libre elección, que no puede ser institucionalizada, respecto del lugar que cada cristiano ocupa en la vida de la Iglesia. El orden carismático supera y asume al institucional, al menos en cuanto que la opción por un ministerio eclesial y la disposición para el mismo no son susceptibles de volver a quedar institucionalizadas por más que el contenido y el cometido del cargo estén dados de antemano. Dentro de los ministerios de la Iglesia son tan múltiples las tareas y las relaciones entre el ministro y las comunidades a las que presta servicio, que no puede haber a este respecto ninguna regla. Se da también libertad en la configuración y ejercicio de un ministerio. Precisamente la historia más reciente muestra cómo, por ejemplo, el ministerio papal, tan estrictamente delimitado en sus funciones y competencias, permite realizaciones muy diversas y auténticamente originales y, por medio de estas realizaciones espontáneas, puede evolucionar hacia una situación teórica y jurídicamente nueva. El modo de proceder de Juan XXIII, y no una nueva teología del primado, ha originado una nueva concepción del ministerio papal, que la Iglesia no está dispuesta a abandonar sin más en lo concerniente a su actitud para con el papa. La misma posibilidad de imaginación eclesial existe respecto de otros ministerios, como el episcopado y presbiterado. Es claro que si estas nuevas realizaciones siguen siendo efectivas dejarán sentir su influjo

[19] Sobre la historia y evolución de la piedad eclesial, cf. J. Danielou y H. Vorgrimler (eds.), *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* (Friburgo 1961); K. Rahner, *Advertencias dogmáticas marginales sobre la «piedad eclesial»*, en *Escritos de Teología* V, 373-401.

y, tarde o temprano, cambiarán el ordenamiento jurídico tradicional y la imagen institucionalizada. El hecho de que tales renovaciones y nuevas configuraciones se efectúen «desde dentro» no puede ser una frontera permanente ni puede significar una estabilización de las formas jurídicas existentes. Constituiría también una falsa interpretación reducir dichas renovaciones a la vida privada del individuo. Finalmente, la organización comunitaria de la primitiva Iglesia nació precisamente de semejantes realizaciones no reguladas todavía, y durante mucho tiempo estuvo sometida al movimiento de una praxis en constante cambio [20].

Queda por mencionar un tercer campo de opciones eclesiales: las tendencias dominantes en el funcionamiento y en la vida de la Iglesia. También la Iglesia tiene que moverse en una determinada dirección histórica, dependiendo de las tendencias de cada momento y, a la vez, influyendo en ellas; es decir, acentuará su referencia al origen, al comienzo histórico y a la tradición, o tenderá con dinamismo escatológico a la plenitud y consumación finales, por encima del presente. Entre estos dos extremos se halla aquella tendencia en la cual la Iglesia adopta una postura de colaboración crítica respecto de las circunstancias históricas y de la situación del mundo y de la sociedad en que vive. Estas tres dimensiones son fundamentales en la vida y deben estar siempre presentes en la memoria de la comunidad eclesial, pero al mismo tiempo son necesarias y posibles ciertas acentuaciones propias de una época o de un individuo. Así habrá en la Iglesia hombres que ejercerán la función de recordar la fidelidad a los orígenes, que plantearán siempre la pregunta crítica a los hermanos de la misma Iglesia cuando éstos pretendan tomar postura ante el momento presente o el futuro inmediato. Y viceversa, habrá también cristianos que, abiertos al futuro de la Iglesia y del mundo, discutirán las actitudes canonizadas y someterán a un implacable proceso de distinción y selección la tradición aceptada globalmente. Esta dirección existencial se manifiesta en aquellos cristianos que liberan a la Iglesia de un falso ensimismamiento y quieren abrirle los ojos para que advierta los problemas acuciantes del hombre y el reto lanzado al testimonio eclesial. En estas tensiones se hallan las tareas y oportunidades, imposibles de organizar, de la profecía eclesial y del carisma extraministerial o intraministerial. En este campo existe el peligro de un debilitamiento de la comunión eclesial: si estas opciones han de tener una eficacia y una fecundidad eclesiales, tienen que permanecer dentro de la comunidad eclesial y no quedarse «fuera». Por otra parte, semejantes testimonios proféticos y críticos provocan inevitablemente una polarización en la Iglesia. En principio, todos admitirán las direcciones eclesiales citadas; mas no hay un paralelogramo normativo de las fuerzas eclesiales para determinar la medida e intensidad de cada vector.

[20] En torno a carisma y santidad dentro de las estructuras ministeriales, confróntese H. U. von Balthasar, *Seguimiento y misterio,* en *Sponsa Verbi* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 97-238; H. Küng, *Estructura carismática de la Iglesia:* «Concilium» 4 (1965) 45-65.

d) Opciones dentro de la situación salvífica común.

Al tiempo de la fe cristiana se le han trazado dos fronteras que no pueden sobrepasarse ni hacia adelante ni hacia atrás; pero dentro de ellas caben todavía múltiples acentuaciones y experiencias. El NT señala ya esa unidad y esa pluralidad. Por una parte, la fe cristiana tiene conciencia de que, en virtud de la presencia de Dios en Jesús, está situada en el presente escatológico, más allá del tiempo de la promesa que lo anuncia; presente del que ya no puede evadirse. El reino de Dios irrumpió en la existencia y en la predicación de Jesús, quien como Señor glorificado nos hace partícipes, por el Espíritu, de una nueva realidad. Por otra parte, esa misma fe no puede traspasar ligera e impacientemente la frontera que la separa todavía de la futura salvación revelada y consumada. La experiencia del poder de la muerte, que continúa vigente, contradice y oscurece la presencia del reino de Dios. Hay que perseverar en la comunión con el Señor resucitado en medio de la experiencia decepcionante del dolor y de la muerte. Ni la misma Iglesia puede identificarse triunfalmente con el reino de Dios e imaginarse que ya está exenta de todo peligro y pecado. Tanto en la existencia del individuo como en la vida de la comunidad se acumulan experiencias y circunstancias de tiempo altamente opuestas entre sí: estamos *ya* en la nueva realidad, pero *todavía no* en la seguridad pacífica de la salvación; somos partícipes del *don* del Espíritu; pero nos urge todavía la *labor* de una vida según este Espíritu. Dada esta doble circunstancia de la existencia, no es posible volver hacia atrás, pero tampoco adentrarnos en el futuro. Ya el NT muestra paradigmáticamente cómo dentro de esta determinación del tiempo son posibles tipos muy diversos de una fe común y de una comprensión común del tiempo; incluso en una misma producción literaria, por ejemplo la de Pablo, pueden apreciarse estas tensiones. A lo largo de la historia de la Iglesia, de la espiritualidad y de la experiencia eclesial se volverán a dar la misma variedad y policromía. Individuos, grupos o comunidades experimentarán prevalentemente el carácter inacabado de la redención en el propio pecado, en la debilidad propia o solidariamente compartida y en los padecimientos de cuerpo y alma. En tal caso, la seguridad cristiana de la justificación acontecida, de la reconciliación experimentada, del Espíritu dispensado puede llegar a oscurecerse por completo y tener que acogerse únicamente a una fe radical. Esta noche oscura se encuentra en la obra del apóstol Pablo cuando aduce, por ejemplo, su propia existencia apostólica como signo de que todavía no ha irrumpido la salvación (1 Cor 4,9-13), cuando sufre la oposición entre el Espíritu ya recibido y la creación en ansiosa espera (Rom 8,18-25). Junto a esto tiene también experiencias en las que parece casi pasar el límite de la revelación y de la gloria venideras, en las que la gloria futura transforma ya eficaz y visiblemente la existencia del creyente y lleva la Iglesia a la luz del resplandor escatológico (2 Cor 3,7-18). Las diversas cristologías del NT suponen asimismo una diversidad en la concepción

del tiempo de la existencia cristiana; piénsese, por ejemplo, en la tensión que existe entre el marcado carácter futuro de la plenitud escatológica que ofrecen las primeras cartas de Pablo y la escatología casi exclusivamente presente del Evangelio de Juan.

Esta concepción histórico-salvífica del tiempo presenta en cada caso rasgos propios. Tales rasgos están determinados en el NT por factores intrateológicos y por factores culturales y eclesiales, como son: expectación próxima o aplazamiento de la parusía, persecución de la comunidad o tolerancia estatal, ambiente intelectual, estado de ánimo, visión cultural del mundo, etc. Con estas experiencias, la expresión religiosa personal hace una síntesis que irá adoptando formas nuevas, tanto en el Nuevo Testamento como después de él. La Iglesia como totalidad se mueve con oscilaciones pendulares imprevisibles entre dos experiencias heréticas, entre una anticipación entusiástica de la salvación y de la gloria y un oscurecimiento atribulado y paradójico de las mismas en las tentaciones a que están sometidos el individuo y la comunidad. Pero al mismo tiempo hay también testigos proféticos que captan y denuncian la unilateralidad que amenaza en cada caso. A una Iglesia tentada de triunfalismo se enfrenta el creyente que descubre el pecado oculto de la Iglesia, la tentación ignorada, y que tiene que soportar, como testigo y censor, todo esto en su propia vida. A una Iglesia pusilánime se enfrenta, a su vez, el testigo a quien se le concede la experiencia anticipada y la manifestación de la gloria oculta y de la presencia sensible del Señor. Ambos testigos no reciben la experiencia exclusivamente para sí mismos, sino como una misión en la Iglesia. En virtud de esta experiencia, la Iglesia se mantendrá siempre en una situación de tensión.

2. *La situación antropológica como un carisma en potencia*

La diferenciación del propio tipo de fe no se basa sólo en razones estrictamente intrateológicas emanadas del núcleo común de la fe, sino que se lleva a cabo en una simbiosis mutua entre situación y realización personal. Así pueden darse nuevas configuraciones de la fe, cuya forma característica provenga de las diversas situaciones y condiciones antropológicas.

a) Indiferencia negativa y positiva de la fe.

En principio, la nueva realidad escatológica de la existencia creyente está por encima de las clasificaciones tradicionales del mundo y de la sociedad humana. Esta falta de condicionamientos constituye la libertad de la fe, que no acepta con espíritu conservador los esquemas de las clasificaciones naturales y sociales existentes, sino que rompe con ellos y forma la nueva comunidad de los creyentes; de esta forma relativiza las diferencias existentes e incita a superarlas. Por negligencia culpable y por impotencia, la Iglesia dista de haber deducido todas las consecuen-

cias prácticas implicadas en el hecho de que la existencia cristiana no puede subsumirse bajo los géneros clásicos de sexo, estado, edad, formación cultural, sino que constituye un *genus tertium et novum:* «Todos vosotros sois, por la fe, hijos de Dios en Cristo Jesús... Ya no hay judío ni griego, esclavo o libre, hombre o mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,26ss).

Fue necesario establecer este aspecto negativo de la indiferencia de la fe antes de relacionarla positivamente con la situación humana respectiva y ver cómo la configura. No se deben confundir estos dos movimientos de la misma libertad. Ambos son necesarios en épocas distintas, según la estabilidad o inestabilidad sociales. Pero junto al distanciamiento crítico y a la huida escatológica de las situaciones antropológicas existentes se da también la aceptación realista y la configuración positiva de los condicionamientos antropológicos que uno encuentra o contribuye a constituir: aceptación de la propia realidad de hombre o mujer, de las relaciones sociales en el matrimonio o fuera de él, de la edad, de las insoslayables limitaciones y riesgos de la existencia tales como la enfermedad y la muerte. Esto no significa resignación piadosa ante estas distintas determinaciones. Pero es seguro que, junto a la transformación y superación de estas limitaciones, se da también una aceptación necesaria e inherente a la condición del hombre, de esta concretización de la vida humana. Vinculando la existencia creyente a tales situaciones se puede incluso esbozar y realizar una nueva imagen de vida cristiana fecunda y creadora, capaz de extraer de esta unión su perfil y su colorido propios. Una teología que entienda la creación en el contexto de la redención descubrirá en esta compenetración no sólo una combinación externa, sino también una ordenación recíproca y un condicionamiento mutuo buscados y logrados, aun cuando el NT acentúe más la diferencia entre la llamada escatológica de Dios y la situación antropológica terrena. Constituiría en principio una simplificación y un empobrecimiento reservar aquí la posibilidad de verdadera vida espiritual para el tipo de indiferencia negativa o, a lo sumo, para el tipo de la transformación crítica y negársela al que vincula su existencia cristiana a la situación antropológica.

b) Relación mutua entre existencia religiosa y sexo.

Hemos sido reservados respecto a la interpretación teológica de la sexualidad; pero la reserva y la renuncia a una interpretación teológica de la función sexual no constituyen la última palabra. Elevando al hombre sobre la mujer, la tradición ha contribuido a confirmar ideológicamente una concepción de sus funciones condicionada históricamente y enraizada en la sociedad. En el NT, por ejemplo, no es posible eximir de tal crítica a la actitud que adopta Pablo frente a la mujer ni a la motivación teológica en que la funda. Tampoco se pueden infravalorar la repercusión y el lastre de la concepción paulina en la historia posterior. Semejante abuso ideológico y la falta de una hermenéutica crítica de los textos

bíblicos correspondientes explican la aversión contra cualquier simbiosis espiritual entre existencia creyente y función del sexo. Sin embargo, la determinación individual del hombre como varón o como mujer no es un accidente externo superpuesto a un núcleo personal «asexual» del creyente. Como los restantes condicionamientos y circunstancias humanos, la sexualidad forma parte de las posibilidades carismáticas en potencia del hombre. Se da la opción fundamental con que se acepta creatural y obedientemente (o se rechaza) existir como hombre o mujer; pero esta opción modifica y caracteriza también el tipo y el estilo de fe cristiana. La diversidad en los estilos de fe o de oración guarda el delicado equilibrio entre lo masculino, racional y organizativo, y lo femenino, emocional y espontáneo, en la Iglesia (pero también éstas son caracterizaciones estereotipadas)[21]. La misma tradición litúrgica presenta huellas de esta idea eclesiológica —aunque restringida a un círculo muy limitado de personas—, ya que ha diseñado de forma diversa el «común» del santo mártir y el de la mártir, y tiene modelos para confesores, vírgenes y viudas; a esto habría que añadir el culto a María. Hoy no es posible en modo alguno aceptar los textos del «común de santos» porque contienen prejuicios antropológicos y sociales superados. Pero los diversos modelos indican la dirección que debería seguir una tipología de la existencia cristiana y eclesial de hombre y mujer. Tras una renuncia transitoria a cualquier interpretación de la función del sexo, los prejuicios «cocanonizados» deberían conducir a una aceptación positiva, libre, crítica y creadora de la respectiva función sexual, superando la abstracción de una existencia cristiana «asexuada».

c) Edad de la persona y aventura de la fe.

La reducción de la existencia cristiana a un modelo atemporal estereotipado ha descuidado también las diferencias y posibilidades de las distintas edades del hombre. Hay que constatar una especie de docetismo histórico no sólo en la cristología, sino también en la teología de la vida cristiana. En el caso de Cristo, una concepción atemporal de la unión hipostática impidió ver un auténtico movimiento histórico-vital en su relación filial, en su autoconciencia y en la determinación de su futuro. En la imagen del santo cristiano prevaleció el ideal del hombre adulto; la hagiografía la aplica ya al niño, y parece indicar que éste ya no puede madurar más ni alcanzar una perfección que corresponda a su edad.

Interpretar y valorar espiritualmente la edad como elemento configurador de la vida de fe no significa sublimar por separado cada una de las edades mediante una ideología mixtificada. En primer lugar, el cristiano puede y debe aceptar su edad y su estadio de madurez. No se puede ni se debe esperar de un adolescente la sólida vida de fe alcanzada por

[21] Cf. K. Rahner, *La mujer en la nueva situación de la Iglesia,* en *Escritos de Teología* VII, 380-397.

el adulto a lo largo de muchos años. Tampoco es lícito abusar de las palabras de Jesús sobre la infancia evangélica para obligar al infantilismo, como ha hecho frecuentemente una ascética ingenua. La existencia creyente debe recorrer el camino de la historia personal y convertirlo en biografía de la fe propia. Aislar esta biografía de la historicidad concreta lleva a una atrofia de la fe y de la vida: la existencia de fe se hace atemporal, ahistórica; el desarrollo de la vida humana no se asume como marco específico de la opción de fe ni como material que ha de integrar la persona creyente. En tal caso, la vida que se desarrolla históricamente no es más que el escenario y el plazo fijo en que tiene que realizarse la existencia creyente. En realidad, sólo en la historia y como biografía hay existencia creyente.

De este modo, el creyente tiene la posibilidad de aceptar y asimilar la fase respectiva de su vida con sus oportunidades y riesgos, con su promesa y su tentación. Pero, al mismo tiempo, hay que contemplar y realizar cada edad parcial en su valor para la totalidad de la vida. El reconocimiento y valoración teológicos de la edad podrían dar vida y color a la misma hagiografía tradicional reflejada en los modelos del «común de santos»; bastaría presentar los niños, jóvenes, adultos y ancianos santos como realmente fueron; así se vería que ellos aceptaron y realizaron la oportunidad del carisma potencial implicado en la edad. Pero todavía se revitalizaría más la imagen de la comunidad actual si, en lugar del único ideal atemporal de cristiano adulto, se formaran modelos para niños, jóvenes y ancianos. Lo que falta aquí no son ciertamente introducciones teológico-pastorales y enseñanzas pedagógicas acerca de los tipos; pero estas introducciones abstractas carecen del conocimiento de testimonios realizados con éxito [22].

d) Posibilidad carismática de los diversos estados.

La existencia individual del hombre al margen de una situación concreta es una abstración comparable al universal filosófico. Unicamente tiene existencia concreta la vida enraizada social e históricamente, con una forma de existencia determinada, bien sea con la independencia del soltero o con la vinculación del casado, en la comunidad familiar o en la situación a que puede llegar el anciano. Estas distintas posibilidades y sus realizaciones no se pueden clasificar bajo una existencia cristiana genérica como si no fueran más que aplicaciones y situaciones discrecionales y equivalentes de la fe, incapaces de aportar nada intrínseco a la sustancia y al fruto de la vida que madura en ellas.

En el sacramento del matrimonio se nos ha dado una concretización institucional de la fe para una sola forma de vida. En absoluto, la Iglesia y la teología podrían haber presentado también aquí como tarea común

[22] Cf. K. Rahner, *Ideas para una teología de la niñez,* en *Escritos de Teología* VII, 339-356.

la configuración cristiana del estado de vida y haberla confiado al cristiano casado. Pero es claro que esta forma de vida representa una posibilidad y una tarea específicas dentro del cristianismo común. Esto no significa multiplicar los sacramentos o sacramentalizar análogamente la independencia del soltero, el estado célibe, etc., así como tampoco la configuración individual de la comunidad matrimonial está ya realizada en la consagración sacramental de esta vida. Pero si la tarea de maduración cristiana tiene las mismas dimensiones que la de maduración humana, también las otras situaciones constituyen a la vez una oportunidad y una tarea de la fe vivida; no es lícito aceptarlas como un destino ciego ni prescindir de ellas como si carecieran de importancia. Es preciso afrontarlas como materia del seguimiento concreto a Jesús y de la fe concreta.

Hay que obviar aquí un malentendido: la interpretación creyente tampoco puede sublimar *a posteriori,* mediante una ideología mixtificada, un hecho casual o una decisión equivocada o no tomada, como si se pudiera subsanar por vías «sobrenaturales» un error cometido en el plano «natural». Tampoco es admisible que el individuo permita pasivamente que la sociedad le asigne e imponga el papel que ha de desempeñar su existencia, limitándose a lo sumo a sublimarlo en la esfera espiritual y privada. Este campo ofrece a los cristianos una tarea en la que, por encima de los problemas vitales individuales, pueden desarrollar una labor eclesial y social. Los cristianos pueden romper la estructura tradicional y convencional de tales formas y situaciones de vida y crear estructuras nuevas originales. Del mismo modo que el sacramento del matrimonio no se limitó a recoger y espiritualizar el derecho matrimonial vigente en el Estado y en la sociedad, sino que tuvo que renovarlo y transformarlo críticamente, así también hay que vivir de manera nueva los otros estados de vida, de forma que sean auténtica expresión de la vocación y de la gracia personales. La espiritualidad cristiana debería ser tan fecunda en nuevos modelos, al menos, como la sociedad actual. La Iglesia no debería corroborar con una teología falsa estilos de vida y valores ya superados como, por ejemplo, el de la mujer soltera. La Iglesia y los grupos particulares encuadrados en ella deberían sugerir y promover ideas progresivas y liberadoras. Esto tendría que conducir, tarde o temprano, a modificar en la Iglesia y en la sociedad los esquemas y las estructuras que determinan los diversos estados de vida del hombre. De esta manera una configuración carismática nueva de la vida podría terminar por influir en la legislación y en el derecho familiar. Nos parece que esta dinámica inversa a la vigente es absolutamente necesaria ante el reproche de ideologización receptiva [23].

[23] Cf. Fr. Wulf, *Priesterliche Frömmigkeit, Ordensfrömmigkeit, Laienfrömmigkeit:* GuL 29 (1956) 427-439.

3. *Diferencias específicas dentro de los tipos individuales y de grupo* [24]

Con los motivos y criterios de distinción enunciados hemos enumerado no sólo realizaciones de fe individuales y personales, sino también formas típicas de grupos intermedios. Hemos criticado el cristianismo esencialista y uniforme que ignora toda individualidad; pero la antítesis extrema de que cada cristiano debe buscar y hallar de forma absolutamente personal e irrepetible no constituye la única alternativa. Entre un esencialismo desvaído y un existencialismo casi incomunicable, aunque legítimo, de la existencia cristiana, se forman grupos intermedios más o menos grandes. Por diversas que sean las situaciones y las opciones espirituales de la fe, siempre caben agrupaciones en las que, dentro del pluralismo, pueda entenderse y compenetrarse un gran número de fieles. La envergadura de tales movimientos asociativos es diversa, como demuestra la historia de las fundaciones de órdenes religiosas. En un momento determinado, el fundador reunió fácilmente una comunidad de hombres con las mismas ideas, con la misma experiencia y la misma vocación. El aumento de las vocaciones individuales se basó al principio en la irradiación carismática del fundador, que había captado de manera nueva y paradigmática un aspecto de la fe y de la vida cristianas al que también otros se sintieron atraídos y llamados. A ello contribuyó también la situación de la Iglesia o del Estado, cuyas necesidades y exigencias debieron ser descubiertas críticamente y abordadas eficazmente por distintos cristianos. Así, la sorprendente irradiación y el poder de convocatoria de un fundador no se explican exclusivamente por su originalidad individual; también influyeron otros factores pertenecientes a la coyuntura histórica de la Iglesia y de la fe.

De todos modos, semejante expansión de un carisma inicialmente individual plantea pronto serios problemas; la historia de las órdenes descubre que la mayoría de las fundaciones tuvieron que afrontarlos. La espiritualidad del fundador admite el pluralismo y, dada su riqueza, exige incluso la multiformidad; sin embargo, toda interpretación y realización ha de efectuarse dentro de unos límites. Por más que sean históricamente lamentables, las luchas entre las diversas corrientes en el caso de los franciscanos, o en otras fundaciones, manifiestan la preocupación de los hermanos por mantenerse fieles al ideal original del fundador; naturalmente, los unos entendieron con demasiada rigidez y los otros laxa y caprichosamente esta fidelidad. La rectitud y exactitud de tal seguimiento puede ponerse en cosas externas y perder así la vitalidad interna del espíritu inicial; pero puede también volatilizarse en un espiritualismo tan sumamente interior que no conserve ya el carácter concreto de la vocación inicial y desemboque en una generalidad desvaí-

[24] Cf. K. Rahner, *Das Verhältnis von personaler und gemeinschaftlicher Spiritualität und Arbeit in den Orden,* en *Schriften* X, 467-490.

da. La verdad es que la fuerza iluminadora del fundador sigue vinculada a la realización concreta que la inspiración evangélica halló en él. Prescindiendo de ella, la espiritualidad pierde su carácter específico y se limita la mayoría de las veces a presentar arbitrariamente unos contenidos cristianos comunes, tales como pobreza, amor al prójimo, etc.

Constituiría una simplificación injustificada pensar que la formación de estos grupos sólo se da en las órdenes religiosas históricas e institucionalizadas, que han conservado a lo largo de la historia la irradiación del fundador y lo han seguido en su interpretación original de la fe. La misión eclesial de una vocación individual y la afinidad con otros para recorrer el mismo camino no tienen que manifestarse siempre con la misma claridad e idéntica vinculación. Permiten diversos grados de claridad y de institucionalización. En principio no será lícito situar en un aislamiento a-eclesial ninguna existencia cristiana, aun cuando no tenga seguidores ni continuadores visibles. La irradiación y el influjo de un testimonio de fe no se pueden controlar y registrar. Nadie sabe si su discreto testimonio no ha interpelado a otros hombres quizá de modo decisivo, del mismo modo que todos tienen que temer que su incredulidad haya dificultado o cerrado a otros el camino de la fe. El esplendor de una vida ejemplar no irradia sólo a través de las ventanas de una orden religiosa institucionalizada, sino que salta libremente por encima de todas las vinculaciones conocidas y organizadas. Se siente uno tentado a hablar, paradójicamente, de comunidades religiosas nunca fundadas y totalmente anónimas, en las que nadie sabe la procedencia exacta de sus propias posibilidades de fe y en las que nadie conoce a los innumerables compañeros que siguen la misma dirección.

Pero es necesario y urgente organizar y garantizar la espiritualidad original si se quiere que tales testimonios originales ejerzan un influjo metódico y planificado en la Iglesia. Sólo la marcha real de un movimiento semejante descubre si se trata de una misión eclesial adaptada a una época y condicionada por ella o de una misión supratemporal y transmisible. La estabilidad institucional y la capacidad de sobrevivir de tales comunidades no significan siempre su necesidad espiritual definitiva para la Iglesia. Las comunidades organizadas y extendidas tienen sólo la capacidad de pervivir y mantenerse que les otorga una duración más prolongada. A este respecto no debería considerarse degradante para una misión eclesial o para una comunidad el hecho de que hayan tenido una tarea y una urgencia temporalmente condicionadas, habiéndose extinguido o desaparecido después. Los grupos menores dentro de la Iglesia no pueden reivindicar la promesa de perennidad hecha a ésta en cuanto presencia comunitaria e institucional de la gracia escatológica de Dios.

4. *Diversidad de posturas ante el mundo*

La fe cristiana debe reconocer que la correlación de Dios y mundo es una estructura fundamental. Esta relación no se queda en una abstracción deísta: le confiere una concreción histórico-salvífica la acción creadora, redentora y perfeccionadora de Dios en Jesucristo. En Jesús se halla Dios frente al mundo, y el mundo frente a Dios. Ni la historia ni la fe pueden retroceder de la concreación de esta relación establecida en Cristo Jesús ni avanzar por encima de ella. No pueden retroceder replegándose a una relación abstracta ahistórica; tampoco pueden ir más lejos llegando a un panteísmo que borra la distancia entre Dios y la criatura. Esta relación tiene en Jesucristo su origen y su comienzo noético y eficaz; como signo y efecto de él existe ahora la Iglesia. A ella pasa ahora la obligación de conservar esta correlación y la tarea de llevarla a perfecto cumplimiento: dada esta doble ordenación, la Iglesia no puede optar entre Dios y el mundo; por eso forma parte del contenido común y esencial de la fe de cada cristiano esta referencia al mundo. En esto no puede consistir aún la configuración personal; sin embargo, dentro de esta estructura básica común son posibles y, por encima de un esencialismo elemental, necesarias innumerables variaciones y matices [25].

a) Condicionamientos culturales de la postura cristiana ante el mundo.

Sería una simplificación pensar que esta opción espiritual está determinada sólo por motivos estrictamente teológicos. Más bien depende también de condicionamientos culturales y antropológicos de la época. La misma condición del hombre está sometida a profundas transformaciones históricas, según tenga o no la clarividencia y la posibilidad de proyectarse hacia el mundo teorética y prácticamente. En este sentido, las técnicas modernas han ampliado el campo de acción del hombre por encima de su vecindad inmediata. Hasta hace poco, el hombre apenas podía cambiar las condiciones de vida inmediatamente circundantes; en cambio, ahora puede transformar incluso las condiciones estructurales de la vida, tanto en el campo científico como en el social. Esto permite imaginar y deducir fácilmente cómo ha cambiado la actitud creyente frente al mundo. En una época pretécnica, tampoco la visión creyente del mundo podía extender el campo de las transformaciones y cambios activos más allá de las posibilidades intelectuales y prácticas del hombre. En esta situación, semejante dimensión de la existencia creyente no estará generalmente en primer plano. Por otra parte, la inaudita ampliación de estas posibilidades planteará nuevos problemas y tareas al hombre cre-

[25] Sobre los elementos comunes y diferenciales de la relación con el mundo, cf. H. U. von Balthasar, *Weltliche frömmigkeit?*, en *Spiritus Creator* (Einsiedeln 1967) 312-321.

yente, quien tendrá que reinterpretar y realizar de forma nueva la correlación Dios-mundo, el alcance cósmico y universalmente humano del acontecimiento Cristo. De aquí se derivan para la Iglesia como totalidad y para el individuo nuevos imperativos, no surgidos todavía de una valoración esencialista y abstracta del mundo. Al creyente le queda siempre la tarea de entender críticamente desde la fe la dimensión humana común y la de basar su acción en una inspiración cristiana.

b) Distinta valoración de la postura ante el mundo.

El cambio cultural y la correspondiente acentuación de la dimensión mundana no predeterminan por completo la opción personal de cada cristiano, como si la tendencia general determinara también el *kairos* personal y existencial. Es verdad que la nueva concepción del mundo y de las relaciones humanas ha llevado a una visión cada vez más positiva de la actividad profana, que ahora es valorada como acción auténticamente cristiana (desde la perspectiva de la creación, encarnación, resurrección y señorío cósmico de Cristo) y ya no posee sólo el valor externo de una mera acción «meritoria». Así ha quedado superada e integrada en la totalidad la desafortunada dicotomía operada entre la vida religiosa de la misa dominical y la vida profana del trabajo diario del cristiano en el mundo. Pero la experiencia creciente de la secularización y la enorme complejidad de la actividad mundana están arrastrando cada vez más esta integración a la oscuridad de la fe e impiden sacralizaciones románticas y precipitadas del trabajo mundano. Así es concebible y actual una forma límite en la que incluso un hombre creyente sólo tiene conciencia y experiencia reflejas de esta referencia al mundo, que absorbe toda su atención durante mucho tiempo, mientras que la referencia a Dios como creador y a la dimensión cristocéntrica del mundo permanecen en la penumbra de una fe implícita. En tal caso es imprescindible para la libertad del cristiano distanciarse oportuna y libremente del mundo y de la propia actividad para contemplar el campo inmenso del trabajo y verlo en su totalidad como mundo y como creación. Para salvaguardar la propia libertad son necesarios los días de fiesta y de reflexión expresa sobre la fe.

En esta concepción cobra también una urgencia nueva la relación dominante con Dios en cuanto origen y plenitud del mundo, con Cristo en cuanto Señor actual y meta escatológica del mundo entero. No es lícito simplificar esta interpretación más contemplativa y esta acentuación de la correlación Dios-mundo reduciéndolas a la antigua actitud pasiva e inoperante frente al mundo y tildándolas por eso de superadas. Antes esta opción era obvia porque respondía a una situación cultural y constituía su sublimación espiritual; por eso se elegía frecuentemente. En cambio, hoy tiene una actualidad crítica porque es signo de contradicción. El recuerdo creyente de Dios como creador y la interpretación creyente del mundo como creación suya no surgen espontáneamente y, todavía

menos, de la experiencia del mundo. Constituyen una certeza sumamente amenazada y por la que es preciso optar cada día frente a la independencia del mundo y frente a la autonomía igualmente fuerte del comportamiento mundano del hombre. Si este comportamiento ha de seguir siendo visible y experimentable como servicio y encargo de los cristianos, no se puede renunciar al testimonio en favor *del* Señor de quien procede el encargo y a quien se hace el servicio. Tampoco el reinado de Cristo se impone con la espontaneidad de un proceso natural o evolutivo: es un testimonio de fe como lo fue ya el acontecimiento fundacional de encarnación, muerte y resurrección. Por eso el servicio creyente en el mundo no puede dejar de atestiguar, dada una realidad que en modo alguno ofrece este testimonio. Esto hace no menos urgente la alabanza «oficial» al Dios de la trascendencia creadora y escatológica, la vida consagrada al servicio de Cristo como Señor del cosmos y de la historia. Es casi imposible realizar estos dos componentes en una misma existencia creyente individual; pero en la Iglesia ambos testimonios son necesarios y cada uno necesita el complemento del otro [26].

c) Acción transformante y renuncia paciente.

La inesperada ampliación de las posibilidades humanas para transformar y modificar el mundo ha alejado del horizonte la conciencia y la experiencia de las limitaciones. Entre tanto han vuelto a dejarse oír aquí la modestia y la conciencia de la insuficiencia humana, sin que ello autorice a alegrarse sádicamente del optimismo mundano decepcionado. En todo caso, una oposición dialéctica de éxito y fracaso, de superioridad e inferioridad caracteriza el comportamiento activo del hombre sobre su ambiente y sobre las estructuras sociales. El mismo campo le ofrece nuevas posibilidades y le obliga a la vez a tropezar con sus fronteras, aunque estén ahora más alejadas. El hombre experimenta en sí mismo y en su entorno el potencial de la inteligencia y de la actividad humana; pero descubre a la vez su contingencia y finitud. Ahora bien, la proporción exacta en que se mezclan estas fuerzas no se puede calcular teóricamente y de forma válida para todos: constituye el carácter irrepetible y único de la experiencia personal. Esta existencialidad indeducible puede encontrarse en cualquier hombre; es más pluralista todavía cuando se deja inspirar por la fe. El centro cristológico de esta referencia al mundo permite especialmente medir la amplitud de posibilidades. En efecto, el núcleo integrador, origen y meta de la tarea que los cristianos han de cumplir en el mundo, no es un centro abstracto, sino la persona histórica de Jesús y el acontecimiento paradójico de la muerte y resurrección de

[26] Sobre la teología del estado religioso y la importancia eclesiológica del mismo, cf. I. F. Görres, *Versiegende Brunnen. Ein Selbstgespräch über Mönch und Laie:* «Caritas» 44 (1966) 252-274 y 293-301; S. Regli, *Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart* (Friburgo-Suiza 1970); Fr. Wulf, *Um den Standort der Orden in Kirche und Welt:* GuL 36 (1963) 302-306.

Cristo. No se puede calcular de antemano de qué signo es la actitud que adopta ante el mundo un cristiano que lo ve y aborda desde Cristo crucificado *y* resucitado. Si el ejercicio del señorío de Cristo no se puede reducir a un solo denominador (por un lado, someter al mundo o espiritualizarlo; por otro, soportar pacientemente las poderosas fuerzas destructoras y pecadoras del mundo), tampoco puede esperarse que la actitud del cristiano ante el mundo siga una dirección única. Junto a la colaboración activa y responsable en un mundo redimido se da también el testimonio de fracaso y esperanza en la pasión, que no aspira a instaurar con todas sus fuerzas y con éxito visible un mundo nuevo, sino que deja esta empresa en manos del mismo Dios al que dejó también el crucificado que le marcara su propio futuro, sin poder preverlo claramente ni decidirlo activamente [27].

5. *Actualidad y permanencia de los tipos de fe*

La experiencia y percepción no reflejas de la historicidad son mucho más antiguas que su significado consciente y reflejo, especialmente en el ámbito de la existencia eclesial e individual cristiana. La referencia al correspondiente *kairos* eclesial o civil, la orientación a una determinada situación o necesidad de la Iglesia y de la comunidad humana introdujeron siempre transformaciones y vitalidad en la configuración de los tipos de fe. Pero el cristiano individual y la comunidad eclesial de creyentes serán más abiertos y libres interiormente para estas transformaciones si reconocen y aceptan expresa y positivamente la historicidad como un existencial de la fe y de cada una de las individualidades creyentes que si se someten a esta transformación de modo no reflejo e incluso con resistencias. Las coordenadas de la historicidad ponen de relieve la imperfección de una santidad cristiana puramente esencialista y de un testimonio eclesial de fe puramente esencialista. No puede bastar conservar siempre y en todas partes un canon idéntico de vida cristiana, predicar las verdades fundamentales de la fe, administrar y recibir los sacramentos instituidos por Cristo y mantener las estructuras permanentes de vida eclesial. Parece que de esta forma se está por encima del tiempo y se es siempre actual; pero esto constituye una ilusión que sólo puede servir, a lo sumo, para canonizar una forma anterior de fe y de vida, surgida igualmente en la historia y, por consiguiente, condicionada históricamente. Pero sobre todo la fe y la Iglesia nunca asumirían las situaciones históricas; de este modo no sólo malograrían los signos de los tiempos, que exigen desde fuera un testimonio adecuado y una predicación iluminadora, sino que perderían además una posibilidad interna de la fe y una oportunidad del Espíritu para expresarse de forma nueva

[27] Cf. K. Rahner, *Sobre la teología de la abnegación,* en *Escritos de Teología* III, 61-71.

espiritual. Pero tampoco es fácil trazar los límites del marco total de posibilidades ni fijar con claridad las fronteras que no se pueden cruzar. La Iglesia se encuentra con esta dificultad no sólo en el campo de la doctrina, donde el pluralismo de métodos y la diversidad de formas de expresión hacen mucho más problemática que lo fue nunca una regulación uniforme del lenguaje. La dificultad se da igualmente, incluso en mayor medida, en la esfera de la vida, donde ninguna regla puede conocer y limitar de antemano los proyectos y realizaciones concretas.

a) Unilateralidad legítima e ilegítima.

La fe vivida del cristiano individual puede ser mucho más unilateral que la tradición doctrinal y que una teología adaptada a la época. No es posible que cada cristiano viva conscientemente a la vez todos los aspectos de la fe, por ejemplo, todas las formas de la devoción a Cristo, todas las tareas de la Iglesia y todas las dimensiones de la historia de salvación. Semejante paralelogramo de fuerzas puede ser necesario para la ciencia teológica, en cuanto memoria de la Iglesia, pero no puede constituir el vector de la existencia de fe. Semejante equilibrio y mesura privarían a la existencia creyente de todo acento propio y de todo dinamismo histórico. El paralelogramo personal puede, por eso, destacar y acentuar determinados vectores y prescindir de otros para poner de manifiesto la propia opción y la urgencia del momento presente. En este sentido, unilateralidad legítima es ya sinónimo de unilateralidad necesaria y realista; pero al mismo tiempo hay que llamarla unilateralidad lícita. No constituye una unilateralidad cerrada el hecho de que el creyente individual busque su estilo propio, que haga elección personal tomando de la riqueza de la tradición y de la fecundidad del origen fontal, que trate de escuchar e interpretar la llamada del momento histórico en su situación eclesial y social, que acepte, finalmente, la experiencia espiritual e histórico-salvífica a él destinada tal como quiere el Espíritu. La condición de esta unilateralidad legítima estriba, sin embargo, en que el cristiano sea consciente, más o menos reflejamente, de la totalidad de la fe y se mantenga abierto a ella. Deberá entender su propia opción como elección y selección, y habrá de mantenerse abierto a la totalidad que no puede asumir ni ser personalmente. Esta apertura no ha de quedarse en el plano teórico, aceptando, por ejemplo, la tradición de fe y las demás tareas simultáneas de la Iglesia; debe ser también práctica, es decir, el cristiano debe reconocer a los demás cristianos la misma libertad y estar abierto al intercambio y al diálogo con ellos, estar dispuesto a dar y a recibir de los demás.

Cruzaría las fronteras de la ilegitimidad la espiritualidad existencial que rehusara la conmunicación con el todo esencial y con los demás carismas y dones intransferibles del Espíritu. Aunque la analogía entre ética esencialista y ética existencialista de situación no se puede aplicar bajo todos los aspectos a la irrepetibilidad de las espiritualidades y de los

estilos de fe, hay que contar, sin embargo, con semejantes tentaciones. De todos modos, el caso de transgresión de los límites no se ha de admitir precipitadamente; como en la ética teológica, estar fuera de la norma no significa necesariamente vulnerarla *(contra legem)*, sino estar en el inmenso campo del *praeter legem*. No se pueden establecer reglas rígidas para discernir los espíritus. Criterio importante es la disposición fundamental de cada cristiano para el diálogo con la comunidad que lo rodea, así como la disposición para dialogar con el pasado y una apertura abierta con ese futuro siempre disponible y nunca poseído. Sólo la falta de esta apertura autoriza a dudar seriamente [28].

b) Ejemplos de unilateralidad existencial.

Hay que trazar brevemente, en torno a los espectros mencionados hasta ahora, los límites en que comienza el peligro de la unilateralidad; al hacerlo hay que evitar todo prejuicio y todo juicio de valor sobre un cristiano que, por vocación espiritual o por solidaridad eclesial recorre el camino de una experiencia límite.

La *experiencia de Dios* —como lo prueba, por ejemplo, la mística— puede rasgar casi el velo del ocultamiento terreno y penetrar en una claridad que amenaza con traspasar y romper las condiciones de la existencia mundana. Semejante anticipación de una experiencia inmediata de Dios puede implicar, aunque no tenga que ser así, la tentación impaciente de experimentar la gloria, traspasando el umbral y las fronteras de la oscuridad propia de nuestro peregrinar sobre la tierra. Pero la fe en Dios puede quedarse también en la oscuridad de la tiniebla de Dios, en una experiencia mundana tan radical y en una solidaridad tan consecuente con el destino de la increencia atea, que ya no sea fácil distinguirla de ésta. La historicidad de la experiencia de Dios no se puede dividir netamente en componentes objetivos y subjetivos; no es exclusivamente —desde el punto de vista subjetivo— historia culpable de la ceguera humana respecto de Dios, ni tampoco es —objetivamente hablando— sólo designio del Dios que se oculta y se revela.

La devoción a Cristo y su *seguimiento* han seguido caminos muy diversos a lo largo de la historia de la Iglesia, como demuestra, por ejemplo, la iconografía: desde el niño en la gruta de Belén hasta el varón de dolores, en quien no hay hermosura, para culminar en el Señor resucitado en su gloria de la pascua o de la parusía. La fe tiene derecho a fijarse en la imagen por la que se siente más interpelada. Esta opción sólo es problemática cuando el creyente aísla y separa una situación cristológica particular de la totalidad del camino histórico vital de Jesucristo. Aquí habrá que evitar especialmente una separación de cruz y resurrección, de muerte y vida de Cristo, es decir, una identificación tan radical con el abandono del crucificado que eclipse el nuevo futuro del Dios que resucita; o, por el contrario, una anticipación tan entusiasta de la propia resurrección que la cruz parezca quedar atrás como un episodio superado, tanto al profesar la fe en Cristo como en la propia experiencia de fe.

En general, las unilateralidades objetivas de la devoción a Cristo fueron inicialmente, casi siempre, unilateralidades subjetivo-existenciales de la experiencia histórico-salvífica. Si ya el NT, con la escatología de presente del Evangelio de Juan, casi rebasó las fronteras en dirección a la presencia ahistórica del *ésjaton*, no hay que hacer reproches a la fe si a lo largo de la historia no logró siempre mantener e interpretar rectamente la tensión del «ya - todavía no». La autointerpretación de la misma Iglesia universal se disoció debido a la oposición reformadora, resultando

---

[28] Cf. H. U. von Balthasar, *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*, en *Spiritus Creator* (Einsiedeln 1967) 247-263; K. Rahner, *Der Glaube der Christen und die Lehre der Kirche*, en *Schriften* X, 262-285.

una Iglesia barroca de gloria y una Iglesia de la cruz, que se cuestiona a sí misma. Pero nuevamente resulta imposible juzgar desde fuera si no se aceptó por infidelidad la realidad temporal dispuesta por Dios o si cada uno estaba destinado a vivir como signo, en sí mismo y para la Iglesia, la experiencia de la tribulación o la de la certeza de la salvación.

Finalmente habría que constatar en la Iglesia actual el fuerte movimiento pendular que ha llevado de una coincidencia ecuménica en el carácter totalmente gratuito de la salvación a una coincidencia del mismo género en las *exigencias éticas* de la fe. La piedad católica descubrió en el diálogo ecuménico el mensaje de la justificación por la sola gracia y tuvo que renunciar a su piedad de obras y a su ética de méritos; la teología y la piedad protestantes reconocieron el peligro de la «gracia gratuita» y aceptaron las exigencias de la fe en un cambio correspondiente. Entre tanto, el aspecto crítico-social y ético-social de la fe determina y configura el diálogo y el estilo de fe de los cristianos en todas las confesiones. Si antes parecía que la carta a los Romanos —mal entendida o unilateralmente interpretada— dispensaba del esfuerzo ético, se acepta ahora la «ortopraxis» de la carta de Santiago, que deja de ser «la carta de paja» y se revaloriza inesperadamente. Pero, al mismo tiempo, han aparecido nuevas unilateralidades y exclusivismos: la recuperación —condicionada e impuesta por las circunstancias de la época y, por eso, legítima— de las exigencias éticas, ¿tenía que ser tan radical como para abandonar el mensaje paulino de la *sola gratia* y de la imposibilidad de justificarse por las propias obras? Lo mostrará la apertura a una nueva aproximación e integración.

c) Imprecisión de los límites.

¿Cuándo se convierte una experiencia límite en transgresión de los límites? Para contestar a esta pregunta, la Iglesia, o alguien dentro de ella, debería conocer con toda exactitud el trazado de las fronteras. Esto significaría también que el juicio de Dios sobre el corazón oculto del hombre se puede anticipar a nuestro tiempo histórico. Pero nadie podrá arrogarse esto en la Iglesia, que es peregrina en su totalidad y a la que por eso no le está permitido el juicio. Mas esto implica que es imposible determinar con certeza absoluta no sólo el curso de las fronteras, sino también el lugar exacto de cada creyente o comunidad eclesial. Al emitir un juicio sobre los demás han de tener todos los miembros de la Iglesia, tanto el particular que juzga a su hermano como el ministerio eclesial, la moderación de que se habla en 1 Cor 4,1-5.

En la teoría esencialista sería posible un juicio porque en este caso se juzgarían las palabras pronunciadas y el comportamiento externo. Sin embargo, dada la problemática hermenéutica y el pluralismo lingüístico dentro de la única Iglesia y de la única teología, somos hoy escépticos frente a tales delimitaciones. Un lenguaje religioso tan despreocupado y unos juicios éticos tan tajantes están ya fuera de su contexto: la fe sólo es tal como fe vivida y realizada mediante decisiones personales; el *ethos* sólo es tal en el contexto de una persona concreta y en el marco de sus relaciones individuales y sociales. En los que se hallan en estas situaciones límites hay que suponer que, implícita y existencialmente, están más integrados de lo que ellos creen o pueden manifestar explícitamente. No se puede afirmar que haya desaparecido de la fe de su corazón todo aquello de lo que no hablan expresamente, lo que tal vez apenas aparece en su reflexión y en su articulación lingüística.

Hoy día se debe exigir a toda la Iglesia y a cada cristiano una gran tolerancia: es necesario reconocer como hermano, mientras sea posible, a quien se encuentra en una situación límite, sin privarlo precipitadamente de la comunión en la fe y con la Iglesia. Anteriores trazados rigorísticos de fronteras deberían enseñarnos a ser cautos en este terreno. La magnanimidad no es sólo una concesión hecha al cristiano situado en la encrucijada de la búsqueda, sino que beneficia también a la Iglesia entera, que puede así enriquecerse y aumentar sus posibilidades anteriores y que sólo así conserva en su seno un carismático original y progresivo.

Conclusión: «Individuum ineffabile»

La dificultad de trazar claramente los límites pone de relieve algo que tiene validez dentro de la gama total de la tipología de fe y de los carismas en la Iglesia: la individualidad particular de la fe sólo se puede captar mediante aproximaciones y delimitaciones que, partiendo del acervo esencial común, distinguen matices, opciones y tendencias peculiares y buscan así determinar la individualidad de dicha fe. Pero la reflexión teórica no puede abordar la individualidad en cuanto tal; debe contentarse —empleando un concepto filosófico —con el *individuum vagum*. El individuo mismo es inefable, inexpresable: no cabe en una teoría ni se le puede encerrar en un concepto, que necesariamente es general.

En teología y eclesiología esta dificultad es todavía mayor porque no sólo no podemos calcular los factores intramundanos y humanos, sino también porque la inefabilidad tiene aquí su fundamento en un misterio trascendente que ahora se ha hecho inmanente e influye en la existencia. Ya era labor ardua compendiar exhaustivamente, de forma esencialista, el acervo común de la fe y sistematizarlo de acuerdo con la jerarquía de verdades. Además, cada tema del símbolo común es susceptible en sí mismo de infinitas variaciones, como hemos mostrado, por ejemplo, al explicar la experiencia de Dios, el momento histórico-salvífico, la postura ante el mundo, etc. Pero, sobre todo, es imposible describir la individualidad de cada creyente, tanto en su origen humano y en su situación histórica como en sus relaciones sociales y en las fuerzas ocultas de su corazón. El creyente es inefable no sólo para otros, sino incluso para sí mismo, que no puede darse ningún nombre.

No puede sorprender, pues, que este esbozo teológico de los posibles tipos de fe, de las posibles individuaciones de la existencia cristiana y eclesial tenga que resultar incompleto y muy aproximativo. La multiplicidad de tales configuraciones concretas no se puede calcular de antemano; pero, dada la multiformidad de la vida cristiana que nos descubren la historia y el momento presente, ni siquiera *post factum* es posible describir la configuración particular que, incluso *a posteriori,* queda envuelta en el velo del misterio. Pero ¿el misterio de quién? En último término, el creyente experimenta en sí mismo la inefabilidad de *Dios,* y

no sólo como verdad teórica. Por medio de la relación inmediata entre la autocomunicación de Dios en la gracia y la autotrascendencia humana, el misterio del Dios inefable pasa a ser una determinación de la misma existencia de fe que transporta al cristiano por encima de él, a lo indescifrable e inefable de Dios. Tampoco puede decir nadie cómo le ha llegado a su vecino más próximo la vocación de Dios ni con qué nombre ha sido llamado a seguirle; según los relatos sinópticos, Jesús, cada vez que llamaba a uno, le daba un nuevo nombre. Los sinópticos expresan así una experiencia que acontece en toda vocación. Sólo que el llamado y seguidor de Cristo no conoce *todavía* en este mundo su nuevo nombre. Busca constantemente escucharlo y realizarlo. La misma teología, a partir ya del NT, ha atribuido siempre la diversidad de dones del Espíritu, de configuraciones de la fe, de estilos de vida, de ministerios en la Iglesia y en el mundo a la libertad del Espíritu que da lo que quiere a cada uno. Así, en la diversidad histórica y actual de tipos de fe se manifiesta la fecundidad de este Espíritu de Cristo, que obsequia a la Iglesia con proyectos y realizaciones siempre nuevos de existencia cristiana, aun cuando la Iglesia prefiera con frecuencia rechazar este obsequio, juzgándolo perturbación y reto, transgresión de los límites o desviación de la norma. Aquí se prueba si la Iglesia vive realmente del Espíritu al que *invoca*.

La existencia creyente del individuo y de la Iglesia entera está inmersa en el misterio del Dios trino. Trinitaria es también la estructura interna de la Iglesia, en la que los diversos dones se conservan unidos con la unidad visible de la profesión de fe, de la comunión fraterna y del testimonio fidedigno ante el mundo. Pero la Iglesia, en vez de abusar de la Trinidad, ateniéndose y aferrándose a las estrechas fronteras de sus «experiencias», debería permitir que la Trinidad divina la introdujera, en orden a una pluralidad cada vez mayor, en el misterio inefable del individuo y de su misma comunidad.

DIETRICH WIEDERKEHR

[Traducción: J. A. JÁUREGUI]

BIBLIOGRAFIA

Albrecht, B , *Stand und Stande* (Paderborn 1963)

Balthasar, H U v., *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens - Kommentar zu S Th II-II, q. 171-182* DthA, t. 23 (Heidelberg 1954) 251-464.

— *Theologie und Heiligkeit,* en *Verbum Caro Skizzen zur Theologie* I (Einsiedeln 1960) 195-225 (trad española: *Teología y santidad,* en *Verbum Caro* [Ed. Cristiandad, Madrid 1964] 235-268)

— *Spiritualitat,* en *Verbum Caro Skizzen zur Theologie* I (Einsiedeln 1960) 226-244 (trad española: *Espiritualidad,* en *Verbum Caro,* 269-290).

— *Aktion und Kontemplation,* en *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* I (Einsiedeln 1960) 245-259 (trad. española: *Acción y contemplación,* en *Verbum Caro,* 291-308)

— *Nachfolge und Amt,* en *Sponsa Verbi Skizzen zur Theologie* II (Einsiedeln 1961) 80-147 (trad. española: *Seguimiento y ministerio,* en *Sponsa Verbi* [Ed. Cristiandad, Madrid 1964] 97-174).

— *Charis und Charisma,* en *Sponsa Verbi Skizzen zur Theologie* II (Einsiedeln 1961) 319 331 (trad española. *Charis y carisma,* en *Sponsa Verbi,* 369-384).

— *Der Laie und die Kirche,* en *Sponsa Verbi Skizzen zur Theologie* II (Einsiedeln 1961) 332-348 (trad. española: *El seglar y la Iglesia,* en *Sponsa Verbi,* 385-404).

— *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualitat in der Kirche,* en *Spiritus Creator Skizzen zur Theologie* III (Einsiedeln 1967) 247-263.

— *Weltliche Frommigkeit?,* en *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III (Einsiedeln 1967) 312-321.

Congar, Y., *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1969)

Frotz, A , y Linden, P , *Die Kirche und ihre Amter und Stande* (Colonia 1960).

Hasenhuttl, G., *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche* (Friburgo 1969)

Kasemann, E , *Geist und Geistesgaben im Neuen Testament* RGG II (Tubinga ^{3}1958) 1272-1279.

Kredel, E. M , y Auer, A , *Frömmigkeit* LThK IV (^{2}1960) 398-405

Kung, H , *La estructura carismática de la Iglesia* «Concilium» 4 (1965) 44-65.

Oppen, D. v , *Der sachliche Mensch. Frommigkeit am Ende des 20 Jahrhunderts* (Stuttgart 1968).

Rahner, K , *Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959).

— *Das Dynamische in der Kirche* = QD 5 (Friburgo ^{2}1960, trad española: *Lo dinámico en la Iglesia* [Barcelona 1968]).

— *Über die Frage einer formalen Existentialethik,* en *Schriften zur Theologie* II (Einsiedeln ^{6}1962) 227-246 (trad. española. *Sobre el problema de una ética existencial formal,* en *Escritos de Teología* II [Madrid 1961] 225-244).

— *Zur Theologie der Entsagung,* en *Schriften zur Theologie* III (Einsiedeln ^{5}1962) 61-72 (trad. española *Sobre la teología de la abnegación,* en *Escritos de Teología* III [Madrid ^{3}1968] 61-72).

— *Die Kirche der Heiligen,* en *Schriften zur Theologie* III (Einsiedeln ^{5}1962) 111-126 (trad española: *La Iglesia de los santos,* en *Escritos de Teología* III, 109-124)

— *Dogmatische Randbemerkungen zur «Kirchenfrommigkeit»,* en *Schriften zur Theologie* V (Einsiedeln 1962) 379-410 (trad. española: *Advertencias dogmáticas marginales sobre la «piedad eclesial»,* en *Escritos de Teología* V [Madrid 1964] 373-402).

— *Die Trager des Selbstvollzugs der Kirche:* HPTh I (Friburgo 1964) 149-215.

— *Konziliare Lehre der Kirche und kunftige Wirklichkeit christlichen Lenbens,* en *Schriften zur Theologie* VI (Einsiedeln 1965) 479-498 (trad. española· *Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana,* en *Escritos de Teología* VI [Madrid 1969] 469-488)

— *Der Anspruch Gottes und der Einzelne,* en *Schriften zur Theologie* VI (Einsiedeln 1965) 521-536 (trad española *La exigencia de Dios a cada uno de nosotros,* en *Escritos de Teología* VI, 511-526)
— *Loscht den Geist nicht aus,* en *Schriften zur Theologie* VII (Einsiedeln 1966) 77-90 (trad española *No apaguéis al Espíritu,* en *Escritos de Teología* VII [Madrid 1969] 84-99)
— *Warum und wie konnen wir die Heiligen verehren?,* en *Schriften zur Theologie* VII (Einsiedeln 1966) 283 303 (trad española *Por qué y cómo podemos venerar a los santos,* en *Escritos de Teología* VII, 307 328)
— *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit,* en *Schriften zur Theologie* VII (Einsiedeln 1966) 313-329 (trad española *Ideas para una teología de la niñez,* en *Escritos de Teología* VII, 339-356)
— *Die Frau in der neuen Situation der Kirche,* en *Schriften zur Theologie* VII (Einsiedeln 1966) 351-367 (trad española *La mujer en la nueva situación de la Iglesia,* en *Escritos de Teología* VII, 380-397)
— *Zur Situation der katholischen Intellektuellen,* en *Schriften zur Theologie* VII (Einsiedeln 1966) 368 385 (trad española *Sobre la situación del intelectual católico,* en *Escritos de Teología* VII, 398 415)
— *Über die evangelischen Rate,* en *Schriften zur Theologie* VII (Einsiedeln 1966) 404 434 (trad española *Sobre los consejos evangélicos,* en *Escritos de Teología* VII, 435 468)
— *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen,* en *Schriften zur Theologie* VIII (Einsiedeln 1967) 218-235
— *Bemerkungen uber das Charismatische in der Kirche,* en *Schriften zur Theologie* IX (Einsiedeln 1970) 415-431
— *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche,* en *Schriften zur Theologie* X (Einsiedeln 1972) 262 285
— *Das Verhaltnis von personaler und gemeinschaftlicher Spiritualitat und Arbeit in den Orden,* en *Schriften zur Theologie* X (Einsiedeln 1972) 467-490
Regli, S , *Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart = Criteria Arbeiten zur praktischen Theologie* I (Friburgo-Suiza 1970)
Richter, St (ed), *Das Wagnis der Nachfolge* (Paderborn 1964)
Schlier, H , Severus, E v , Sudbrack, J , y Pereira, A (eds), *Strukturen christlicher Existenz Beitrage zur Erneuerung des geistlichen Lebens* (Wurzburgo 1968)
Schurmann, H , *Los dones espirituales de la gracia,* en G Baraúna (ed), *La Iglesia del Vaticano II,* vol I (Barcelona ³1968) 579-602
Schweizer, E , *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zurich 1959)
Semmelroth, O , *Stande der Kirche* LThK IX (²1964) 1012 1013
— *Oficio y carisma* SM IV (Barcelona 1973) 957 962
Sudbrack, J , *Vom Geheimnis christlicher Spiritualitat - Einheit und Vielfalt* GuL 39 (1966) 24-44
— *Angebot und Chance unserer Zeit fur eine neue Spiritualitat* GuL 41 (1968) 327-347.
— *Espiritualidad* SM II (Barcelona 1972) 830-849
— *Probleme - Prognosen einer kommenden Spiritualitat* (Wurzburgo 1969)
Thils, G , *Santidad cristiana* (Salamanca 1968)
Vandenbroucke, S , *Espiritualidad y espiritualidades* «Concilium» 9 (1965) 48-64
Wulf, Fr , *Priesterliche Frommigkeit Ordensfrommigkeit, Laienfrommigkeit* GuL 29 (1956) 427-439
— *Um den Standort der Orden in Kirche und Welt* GuL 36 (1963) 302-306
— *Priester, Ordensleute, Laien Wandlungen der Kirchlichen Standeordnung* GuL 41 (1968) 60 62
— *Merkmale christlicher Spiritualitat heute* GuL 42 (1969) 350-358

SECCION TERCERA

TEOLOGIA DEL LAICADO

1. *Estado de la cuestión*

a) Preconciliar.

«El puesto de los seglares en la Iglesia es uno de los problemas más discutidos en teología dogmática, en la pastoral canónica y en la ascética práctica» [1], decía con razón A. Sustar en 1957. En efecto, entonces no solamente se habían publicado algunos trabajos importantes en torno al problema del laicado [2], sino que en el lapso de pocos años apareció un número casi inabarcable de pequeñas y grandes aportaciones que tomaron postura respecto al tema desde diversos puntos de vista [3].

Este interés por los «seglares en la Iglesia» creció incesantemente después de la Segunda Guerra Mundial, y se explica por diversas razones. La propagación de la «Acción Católica», la incapacidad física del clero para realizar todas las nuevas tareas, la conciencia del sacerdocio común de los fieles y la participación activa de los seglares en las celebraciones litúrgicas, gracias al movimiento litúrgico, fomentaron la intervención teórica y práctica de los seglares Pero lo más importante fue la conciencia eclesial acuñada por la *Mystici corporis Christi* La eclesiología jerárquica-clerical *(pars pro toto)*, hasta entonces vigente, fue sustituida por una consideración de la Iglesia como «totalidad» [4].

Junto a la jerarquía está ahora el pueblo; junto al ministerio, la vida; junto a la institución salvífica, la comunidad de salvación [5]. El seglar es miembro pleno del cuerpo místico y «coportador de la única gracia» [6]. En consecuencia, el seglar tiene derecho a recibir del clero «bienes espi-

[1] A Sustar, *Der Laie in der Kirche* FThh 519

[2] Mencionemos aquí solamente las obras más importantes Y Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1969), G Philips, *Le rôle du laicat dans l'Église* (Tournai 1954), K Rahner, *Sobre el apostolado seglar*, en *Escritos de Teología* II (Madrid 1965) 337-374, F X Arnold, *Kirche und Laientum* (Tubinga 1954), íd ThQ 134 (1954) 263 289, cf «Hochland» 46 (1954) 401 412, 524-533; íd, *Die Stellung der Laien in der Kirche* «Una Sancta» 9 (1954) 8 25, H U von Balthasar, *Der Laie und die Kirche Viele Amter, ein Geist* (Einsiedeln 1954) 13 30, O Semmelroth y L Hofmann, *Der Laie in der Kirche Seine Sendung, seine Rechte* (Tréveris 1955)

[3] E Schillebeeckx, *Die typologische Definition des christlichen Laien nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Gott-Kirche-Welt = Gesammelte Schriften* II (Maguncia 1970) En la p 154 indica que ya existía en 1957 una bibliografía de 2 000 títulos.

[4] A Sustar, *op cit*, 521, 525-527.

[5] *Ibid*, 526

[6] *Ibid*, 527

rituales» [7], pero también debe colaborar en la labor de la Iglesia activamente. No participa del sacerdocio ministerial ni del poder de jurisdicción jerárquico porque no está ordenado [8]. No obstante, es posible una colaboración de los seglares. No puede encontrarse ningún criterio para determinar si el cristiano toma parte en la misión de la Iglesia en base a su condición cristiano-seglar como tal o por ser colaborador de la jerarquía. Se mencionan derechos de los seglares en el gobierno de la Iglesia, por ejemplo, aprobando la elección ya hecha de los obispos, aceptando las decisiones conciliares, asesorando a los obispos, administrando los bienes eclesiásticos [9]. No cabe una colaboración de los seglares en el magisterio auténtico de la jerarquía; en cambio, los padres y padrinos toman parte en el magisterio pastoral de los obispos y sacerdotes [10]. Deja de ser laico propiamente dicho todo aquel a quien se encomienda el apostolado ministerial. El que no tiene un ministerio puede colaborar por «prolongación, extensión y expansión del apostolado jerárquico» [11] (= Acción Católica), pero no forma parte del apostolado jerárquico en sentido propio [12]. Por el contrario, el apostolado específico del seglar cristiano en sentido propio consiste «en ser lo que verdadera y totalmente es» [13]. Karl Rahner entiende este apostolado seglar como un «apostolado del amor dentro de la situación mundana del seglar» [14]. El seglar, por ser miembro de la Iglesia, tiene que «convertir al mundo, siempre mundano, en materia de existencia cristiana, redimirlo y santificarlo» [15].

Parece ser que hacia 1957 la mayor parte de los teólogos mencionados coincidían en la definición del concepto de seglar. Los autores están de acuerdo en que los laicos son miembros plenos del cuerpo de Cristo y en que pueden aspirar, junto con los clérigos, a un puesto legítimo en la Iglesia. Cooperan en la misión de la Iglesia en calidad de miembros no oficiales. El campo de operaciones del seglar es el mundo. Y. Congar lo formula así: «Seglar es el cristiano que con su vida y su actuación dentro de las estructuras y tareas mundanas realiza su cooperación a la obra de la salvación y al progreso del reino de Dios, o sea, a la doble tarea de la Iglesia» [16]. K. Rahner (a quien se adhiere expresamente Y. Congar) explica así lo específico del seglar: «El cristiano seglar se distingue del cristiano no laico (clérigo o religioso) por el hecho de que no sólo tiene un puesto originario en el mundo *para* realizar su cristianismo (lo cual se puede decir de todo cristiano), sino que además lo

[7] CIC can. 682.
[8] CIC can. 948.
[9] A. Sustar, *op. cit.*, 534.
[10] *Ibíd.*, 535-537.
[11] *Ibíd.*, 540.
[12] *Ibíd.*, 540; Y. Congar, *Aufriss einer Theologie der Katholischen Aktion: Priester und Laien im Dienst am Evangelium* (Friburgo 1965) 318.
[13] A. Sustar, *op. cit.*, 539.
[14] K. Rahner, *Escritos* II, 360.
[15] *Ibíd.*, 362.
[16] Y. Congar, *Aufriss*, 308.

conserva aun siendo ya cristiano, con el fin de realizar su mismo cristianismo, sin abandonarlo tampoco en el curso de su existencia...» [17]. Por tanto, se acepta sin discusión, positivamente, que los seglares son miembros de la Iglesia y, negativamente, que su actividad no es ministerial.

Se discute el problema de la participación en el apostolado. ¿Abarca esta actividad únicamente la relación con lo intramundano o incluye también una tarea específicamente eclesial? K. Rahner defiende la opinión de que «no es laico en sentido propio todo aquel que, de alguna manera, se halla legítimamente en posesión habitual de alguna fracción de potestad litúrgica o jurídica que esté por encima de los derechos fundamentales de todo miembro bautizado de la Iglesia...» [18]. Para E. Schillebeeckx, en cambio, es tan distintivo el rasgo de la actuación en el mundo que el seglar sigue siendo seglar aunque ejerza «además un apostolado en el plano específicamente eclesiástico» [19]. Tampoco hay plena unanimidad en los límites que lo separan del estado religioso. La mayoría de los autores precisa el concepto de seglar contraponiéndolo al estado religioso (entendido como «visibilidad histórica de la gracia escatológica de Cristo que trasciende al mundo») [20]. En cambio, H. U. von Balthasar prefiere unir la condición de seglar y el estado religioso (bajo la forma de institutos seculares) [21].

Sin embargo, parece que el verdadero problema no estriba en estos dos puntos disentidos. El hecho de que después de todos estos trabajos, algunos de ellos fundamentales, continuara sin resolver el problema de la teología del laicado radica en que se aceptó sin someterla a una crítica la especificación del laico. ¿Qué quiere significarse cuando se dice que el seglar tiene una tarea intramundana, una relación especial con lo secular, que ha de santificarse trabajando en el mundo y, mediante este trabajo, que tiene que ser cristiano en situaciones mundanas y humanas de la vida normal? Tales expresiones presuponen un concepto estático de Iglesia, según el cual es posible trazar una frontera rectilínea entre Iglesia y mundo. En semejante concepción de la Iglesia cabe perfectamente un reparto de funciones. El clero se ocupa de asuntos ministeria-

[17] K. Rahner, *Escritos* II, 342.

[18] K. Rahner, *art. cit.*, 339: Rahner apela a la distinción entre *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis*. Opina que se puede recibir el contenido de lo transmitido (la potestad ministerial) sin la forma de transmisión (la ordenación), en cuyo caso se deja de ser seglar en sentido propio; por ejemplo, un catequista, una auxiliar de la parroquia, un sacristán, investidos de estas funciones por la autoridad.

[19] E. Schillebeeckx, *Die typologische Definition* 155; cf. de este mismo autor, *op. cit.*, 156.

[20] K. Rahner, *Escritos* II, 340. A. Sustar, *op. cit.*, 532, contrapone el «amor escatológico-salvador» (representado en la vida religiosa) al «amor de Dios cósmico-salvador» (representado en la vida de los seglares).

[21] H. U. von Balthasar, *Der Laie und der Ordensstand* (Einsiedeln 1948) 21; «Sólo si existen esos laicos que han puesto su vida entera al servicio de la obra de Cristo...». «Para encarnar el apostolado en sentido paulino se necesitarían personas totalmente libres para dedicarse al servicio del evangelio en medio del mundo y de su profesión».

les de sacerdote, maestro y pastor. Los seglares son, por supuesto, miembros de esa Iglesia, pero no pasan de ser objetos de la solicitud y del celo del clero. Pueden colaborar *per participationem* en la actividad de los ministros jerárquicos. Pero su campo propio de operaciones es el mundo. Aquí tienen una tarea en el trato cristiano con la realidad mundana, sin relación directa con el encargo misional de la Iglesia (aunque pueden participar de él en casos especiales).

En esta perspectiva se plantean todavía más problemas. ¿No se sigue trabajando aquí con una idea que entiende por Iglesia sobre todo el ministerio, mientras quienes no lo detentan pertenecen ciertamente a ella, pero propiamente como miembros de segunda clase? Cierto que ya no se concibe la Iglesia unilateralmente como Iglesia del clero, pero ¿no se continúa entendiéndola como Iglesia en la que los ministros ocupan el centro, mientras que los seglares están en la periferia? [22]. ¿No es una ficción esta separación entre vida mundana y vida eclesial? ¿No está operando aquí la antigua idea de Iglesia como sociedad perfecta junto al Estado? ¿No se parte de estos esquemas cuando se habla de estar-en-la-Iglesia y de estar-en-el-mundo? ¿No se oculta tras todo esto la antigua mentalidad apologética de la Iglesia, que quería conservar un ámbito de libertad soberana?

¿Se puede ser cristiano de otro modo que estando en las situaciones normales, mundanas y humanas? Más preguntas: ¿Está de acuerdo con la doctrina evangélica asignar lo escatológico a los religiosos y lo cósmico a los seglares, o implica esto la vieja opinión de que los monjes y los religiosos son especialistas de lo «sobrenatural» y los laicos de lo «natural»? ¿No hay que entender también con toda su significación cósmica la vida de pobreza, castidad y obediencia? ¿Puede uno imaginarse siquiera el cristianismo de los seglares (por ejemplo, el matrimonio o la entrega profesional a los demás) sin una orientación escatológica? [23].

A pesar de estas preguntas sin respuesta no se puede olvidar que se dio un considerable paso adelante en el modo de juzgar al laico. Cada vez se oye menos un juicio como el que expressó Talbot frente a Manning el siglo pasado: «¿Cuál es el campo de los seglares? Cazar, disparar, divertirse. De estas cosas entienden. Pero no tienen absolutamente nin-

[22] H. U. von Balthasar, *Sobre la teología de los institutos seculares,* en *Sponsa Verbi* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 503ss. No ve una oposición entre escatología (religiosos y sacerdotes como existencia escatológica) y encarnación («cristianos en el mundo» como existencia encarnatoria); concibe ambas dimensiones en estrecha relación e implicación mutua. De todos modos defiende una eclesiología estructurada en tres círculos: «Lo especial en lo general», en sentido de «radicalización del ser cristiano», de *forma informans* de la Iglesia lo constituye el estado de perfección; el estado de los cristianos como tal (lo «general») es nuevamente lo especial frente a lo «más general», es decir, frente a la humanidad que está fuera de la Iglesia.

[23] Estas corrientes aparecen incluso en publicaciones que pretenden estar al servicio de una teología del laicado. G. Philips, *Der Laie in der Kirche* (Salzburgo 1955) trata primero de la Iglesia como «misterio de fe» y de la «jerarquía en el misterio de la Iglesia» y sólo después trata del laicado.

gún derecho a inmiscuirse en asuntos eclesiásticos» [24]. A los seglares se les reconocen más derechos «que dejarse dirigir y seguir al pastor como rebaño dócil» [25]. Los diccionarios, en el término «laico», no se limitan —como *Wetzer und Welt's Kirchenlexikon*— a remitir a «clero», como si bastara con una definición negativa [26]. Ya han pasado aquellos tiempos en que se podía escribir impunemente: «La Iglesia católica es la Iglesia del clero». «Miembros plenos» son sólo los clérigos. «Los seglares forman simplemente el pueblo que ha de ser dirigido y adoctrinado...» [27].

A pesar de todo no es posible eludir sencillamente las preguntas planteadas anteriormente. La nueva visión eclesiológica contribuyó también considerablemente al desarrollo de la teología del laicado en la época que precedió al Concilio Vaticano II. Pero sólo la clarificación de la conciencia eclesial lograda con la *Lumen gentium* hizo posible dar nuevos pasos. Y hay que notar que no se puede reflexionar profundamente sobre la Iglesia sin tener en cuenta la situación mundana del cristiano. Es necesario valorar de nuevo, a la luz de las afirmaciones sobre el reino de Dios, la interpretación corriente que considera «la misión de la Iglesia en el mundo y para él» como sinónimo de «convertir a los hombres para hacerlos discípulos (Mt 28,19), es decir, como evangelización», y entiende que «orientar al mundo hacia Dios y organizarlo lo más posible según su designio constituye una acción mundana o cultural» [28].

b) En el Vaticano II.

α) *Descripción.* La Constitución del Vaticano II sobre la Iglesia recalca en el capítulo cuarto que sólo se puede reflexionar sobre los laicos en el contexto de una consideración global de la Iglesia entendida como pueblo de Dios. Lo dice expresamente el párrafo que sirve de introducción al capítulo sobre los seglares: lo que se dijo sobre el pueblo de Dios (en el cap. II) se refiere «de la misma manera a los seglares, religiosos y clérigos» [29]. «No obstante, algunas cosas valen de manera especial para los seglares, hombres y mujeres, por razón de su puesto y de su misión» [30].

Esto se repite en la «definición», que, a juicio de comentaristas especializados, pretende ser solamente una «descripción *ad hoc*» [31] o una

[24] Citado por O. Karrer, *John Henry Newman:* «Hochland» 40 (1947-48) 530.
[25] Así juzgaba todavía Pío X en la encíclica *Vehementer* del 11 de febrero de 1906, citado por Y. Congar, *Der Laie,* p. 387, n. 37.
[26] R. Scherer, *Clerus: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* III (Friburgo ²1884) 538: «Seglares son todos los fieles cristianos que no pertenecen al clero».
[27] U. Stutz, *Der Geist des Codex iuris canonici* (Stuttgart 1918) 83.
[28] Y. Congar, *Aufriss,* 307.
[29] *Lumen gentium,* 30.
[30] *Ibid.*
[31] F. Klostermann, *Kommentar zum IV. Kapitel der Konstitution über die Kirche:* LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil* I (Friburgo 1966) 264: «No una definición teológica fundamental», «sino solamente una descripción *ad hoc*».

«definición tipológica» [32]. Ahora bien, ¿qué significa que los seglares participan *suo modo* de la función sacerdotal, profética y real de Cristo y que ejercen *pro sua parte* en la Iglesia y en el mundo el apostolado de todo el pueblo cristiano? [33]. El siguiente párrafo trata de aquilatar la diferencia específica: «El carácter secular es propio y peculiar de los laicos» [34]. Los seglares están llamados «a buscar el reino de Dios tratando los asuntos temporales y ordenándolos de acuerdo con el plan de Dios» y, «de forma muy especial, a iluminar y organizar todos los asuntos temporales, a los que están íntimamente vinculados, de manera que se realicen y desarrollen siempre de acuerdo con Cristo y redunden en alabanza del Creador y Redentor» [35]. Mientras los clérigos están ordenados, «ante todo», «al ministerio sagrado» y los religiosos dan un «testimonio claro» de que el mundo necesita el espíritu de las bienaventuranzas, los laicos viven en las «circunstancias normales de la vida familiar y social» [36].

Parece ser que, aun tratando de dar una descripción positiva del seglar, es decisiva la definición negativa en el sentido de no clérigo y no religioso. El *suo modo* del seglar resulta todavía menos claro en el número 31 de la Constitución sobre la Iglesia. También los párrafos siguientes de la Constitución sobre la Iglesia y los textos del Vaticano II que tocan el tema asignan siempre a los seglares «la vida diaria en la familia y en la sociedad» y «el trabajo profesional» normal [37]. «El campo» de su competencia es el «profano» [38]. «Lo propio del estado de los seglares es vivir en medio del mundo y de las tareas mundanas...» [39]. En algunos casos se emplea el término «sociedad civil» para designar el ámbito de su competencia [40]. Pero siempre se siguen concibiendo «las circunstancias normales del mundo» como separadas de las «tareas santas» del clero [41]. «Son de competencia propia, aunque no exclusiva, de los seglares las tareas y actividades seculares» [42]. Se exige a estos cristianos «el exacto cumplimiento de sus obligaciones seculares en las circunstancias ordinarias de la vida» [43]. Se les ha encomendado como tarea la «restauración del orden temporal» [44].

En otros pasajes se habla «del carácter secular propio del laicado», de la acomodación «a la realidad del orden temporal» y de la presencia

[32] E. Schillebeeckx, *Die typologische Definition.* Cf. E. Schillebeeckx, *Die neue Ortsbestimmung des Laien. Rückblick und Synthese: Gott-Kirche-Welt,* 166: No «una definición teológica», sino una «descripción fenomenológica».
[33] *Lumen gentium,* 31.
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.,* 35; *Ad gentes,* 21; *Apostolicam actuositatem,* 13.
[38] *Lumen gentium,* 26.
[39] *Apostolicam actuositatem,* 2.
[40] *Presbyterorum ordinis,* 9; *Ad gentes,* 21.
[41] *Lumen gentium,* 35.
[42] *Gaudium et spes,* 43.
[43] *Apostolicam actuositatem,* 4.
[44] *Ibid.,* 7.

«en medio de las cosas temporales» [45], de la «configuración del orden temporal» [46] o del «medio social» [47].

β) *Valoración.* No se puede pasar por alto una tendencia común de los textos. Se adjudica a los seglares un sector específico de actividad. Con distintas variantes se les asigna la zona de lo temporal, profano, mundano, social, familiar y cívico. El laico parece caracterizarse por esta relación con lo intramundano. Pero un análisis más detallado impone algunas observaciones.

Los textos del Vaticano II intentan definir con precisión al seglar en varios pasajes. Como ya hemos advertido, no se encuentra ninguna definición teológica. Pero tampoco es posible reducir a un denominador común las descripciones «tipológicas» y «fenomenológicas», a pesar de que aluden a la relación especial del seglar con el mundo. A. Heimerl, en su trabajo sobre los «Conceptos de seglar en la Constitución sobre la Iglesia» [48], muestra que «se expresa de forma diversa la misma diferencia específica de los distintos conceptos de seglar» [49]. Más importante que la discusión sobre el número y la distinción de los conceptos empleados [50] me parece el examen crítico de las premisas teológicas de estas descripciones del laico. Aun cuando los documentos no pretenden ofrecernos una definición, sino que se contentan con un lenguaje aproximativo [51], es necesaria esta crítica.

Es sorprendente que se trabaje aquí con los conceptos de sagrado-profano. De todos modos, dichos conceptos no se emplean en la forma de un dualismo craso, ya que el ámbito mundano confiado al seglar está visto desde la perspectiva del reino de Dios. El seglar tiene que transformar el mundo para alabanza del Creador y Redentor. Parece que la dimensión escatológica, soteriológica y encarnacional evita suficientemente el peligro de dualismo en el campo teológico. No obstante, este vocabulario es oscuro, ambiguo y no puede satisfacer a un nivel no teológico. En efecto, tales alusiones cuestionan el elemento común a todos los creyentes y, al menos en parte, lo suprimen. Así no sorprende que «el espíritu de las bienaventuranzas» quede vinculado especialmente a los religiosos, mientras los seglares viven en las «circunstancias normales» [52]. ¿Se puede buscar el reino de Dios en la ordenación de las cosas temporales sin dejarse guiar por el espíritu de las bienaventuranzas? ¿Es verdad que los clérigos sólo tienen que ocuparse de cuando en cuando

[45] *Ibíd.*, 29.
[46] *Ibíd.*, 17.
[47] *Ibíd.*, 13.
[48] H. Heimerl, *Diversos conceptos de laico en la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II:* «Concilium» 13 (1966) 451-461.
[49] H. Heimerl, *art. cit.*, 452.
[50] Cf. H. Heimerl, *ibíd.* A este propósito, K. Rahner, *Anotaciones al artículo de H. Heimerl:* «Concilium» 13 (1966) 461s.
[51] H. Heimerl, *art. cit.*, 454.
[52] *Lumen gentium*, 31.

de las cosas del mundo? [53]. ¿Sólo los laicos viven «en las circunstancias ordinarias de la vida»? [54]. ¿Acaso no trabajan también los sacerdotes en la «construcción del orden temporal»? [55]. ¿Dónde viven éstos sino «en medio del mundo»? [56].

La «diferencia específica» de los seglares no se aclara diciendo que «los laicos creyentes pertenecen, al mismo tiempo, totalmente al pueblo de Dios y totalmente a la sociedad civil» [57]. Naturalmente no carece de importancia en el contexto histórico-teológico que se evite una dualidad de competencias. No hay que pasar por alto que ya no se dice: el mundo para los seglares (entendiendo por mundo «el orden temporal») y la Iglesia (entendida como «institución salvífica sobrenatural») para el clero. Pero en lugar de una explicación basada en criterios teológicos se busca una solución consistente en deslindar las esferas de actividad. Y así «las tareas y actividades mundanas son de competencia propia, aunque no exclusiva, de los seglares» [58], que tienen asimismo una «participación activa en la vida y actividad de la Iglesia» [59].

Quien conoce la lucha para otorgar al laico su puesto en la Iglesia tendrá que considerar como un progreso esta mitigación de fronteras. Sin embargo, surgen serias dudas, porque hablar de dos esferas específicas o de dos órdenes constituye un lenguaje que sólo es inteligible desde esquemas mentales pasados, y que hoy no se puede justificar racionalmente ni responde a la experiencia actual. Cualquier interpretación benévola debe tener en cuenta que estas afirmaciones difícilmente encuentran confirmación en los nuevos principios eclesiológicos surgidos de una comprensión bíblica e histórico-salvífica del concepto de pueblo de Dios; más aún, tales afirmaciones delatan con frecuencia una eclesiología monárquico-jerárquica.

No se puede olvidar que la jerarquía se considera el núcleo de la Iglesia y reconoce, después, que los seglares «también» pertenecen a ella. Numerosos pasajes confirman esta apreciación. Esto se refleja con particular nitidez cuando se aplican a los seglares conceptos que teorías antiguas reservaban al clero. Cristo, Sacerdote [60] y Profeta [61], actúa «también» (o no «sólo a través de la jerarquía, sino también») por medio de los seglares. El «ministerio de la palabra y de los sacramentos» ha sido «confiado de modo especial al clero, pero también los seglares tienen parte importante en él...» [62].

[53] *Ibíd.*
[54] *Apostolicam actuositatem,* 4.
[55] *Ibíd.,* 7.
[56] *Ibíd.,* 2.
[57] *Ad gentes,* 21.
[58] *Gaudium et spes,* 43.
[59] *Apostolicam actuositatem,* 10; *Lumen gentium,* 37.
[60] *Lumen gentium,* 34.
[61] *Ibíd.,* 35.
[62] *Apostolicam actuositatem,* 9.

La Iglesia no puede ejercer su función por medio de la jerarquía (sola): necesita «además» de los seglares [63]. Parece que hubo que hacer «grata» a algunos padres conciliares la existencia de los laicos. Con la alusión a la «obediencia cristiana» debida a «los pastores consagrados» comienza la valoración positiva de los seglares [64]. Se recalca siempre que los seglares pueden «complementar» el trabajo de los obispos y sacerdotes [65]. El clero tiene que «discernir los espíritus» [66] y «confiar (a los laicos) cargos para el servicio de la Iglesia» en determinadas circunstancias [67]. Esto se hace especialmente urgente cuando el clero no puede ya realizar el trabajo [68].

Sin duda pueden valorarse todos estos pasajes mucho más positivamente. No se puede pasar por alto el tono bondadoso de los obispos (que sintomáticamente cae constantemente en el paternalismo) [69]. Sin embargo, creemos que es importante una valoración crítica: sólo así es posible plantear el estado de la discusión y hallar la dirección en que se ha de seguir buscando.

El principio de que los seglares y los ministros pertenecen al pueblo de Dios constituye un logro importante que no se debe olvidar en las reflexiones ulteriores. La historia del origen de la Constitución sobre la Iglesia revela que durante su preparación existió el peligro de considerar unilateralmente a los seglares como objeto del celo pastoral del ministerio eclesiástico. Esto no se manifestó sólo en el primer proyecto de 1962 [70], al que varios padres conciliares acusaron de clericalismo [71]. También el proyecto de 1963 delata todavía esta tendencia, puesto que, en el cap. 3, aplica exclusivamente a los seglares el concepto de pueblo de Dios [72]. Pero varios padres conciliares pidieron un capítulo sobre el pueblo de Dios que abarcara la jerarquía y los seglares. R. Laurentin observó a este propósito: «Cette acquisition est plus importante que la collégialité dont on a tant parlé» [73]. Mientras en el Vaticano I se empleó sin oposición la expresión «pueblo de Dios» para acentuar la estructura jerárquica de la Iglesia [74], la *Lumen gentium* supera esta estrechez del concepto de pueblo de Dios. El capítulo fundamental sobre el «pueblo de Dios» antecede a la explicación de la «constitución jerárquica de la Iglesia» y a la exposición sobre «los seglares»: todos los bautizados per-

[63] *Lumen gentium,* 30.
[64] *Ibid.,* 37.
[65] *Ibid.; Apostolicam actuositatem,* 10.
[66] *Presbyterorum ordinis,* 9.
[67] *Ibid.; Apostolicam actuositatem,* 24.
[68] *Apostolicam actuositatem,* 1; *Lumen gentium,* 33.
[69] Cf. *Lumen gentium,* 37.
[70] Cf. G. Philips, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen gentium»:* LThK, *Das II. Vatikanische Konzil* I (Friburgo 1966) 139-141.
[71] Cf., por ejemplo, los discursos del obispo Elchinger y del obispo De Smedt: G. Philips, *op. cit.,* 140s.
[72] Cf. G. Philips, *op. cit.,* 146s.
[73] R. Laurentin, *Bilan du Concil* (París 1966) 215.
[74] Cf. Mansi 51, 540A; 51, 549C; 51, 865B; 51, 868C; 51, 855B.

tenecen a este «pueblo sacerdotal» [75]. Aun cuando la idea de la igualdad básica de todos en el pueblo de Dios no puede desvincularse de las estructuras tradicionales, hay que tomar en serio el principio establecido. En este contexto es posible valorar positivamente el mismo intento, no plenamente satisfactorio, de asignar a los seglares lo «temporal» como campo «específico» de trabajo. En efecto, una concepción tradicional jerarcocéntrica de la Iglesia se inclinaría más, obligada por motivos prácticos, a la solución de reconocer que el clero no es plenamente competente en todos los problemas y que es posible delegar en los seglares determinadas tareas. Es signo de una nueva concepción de la Iglesia el hecho de que el Vaticano II no considera a los seglares como meros «tapagujeros» y asistentes del clero, sino que busca para ellos un amplio campo de competencia específica [76], aun cuando la jerarquía se reserva la doctrina y la interpretación auténtica «de los principios morales que han de observarse en las cosas temporales» [77].

Además, el Concilio mismo evita limitar demasiado unilateralmente el «carácter secular propio del laicado» [78] a vivir prácticamente la existencia cristiana. La praxis eclesial cayó a veces en la tentación de reservar para el clero la tarea de decidir, «pensar» y enseñar, dejando a los seglares la aplicación de los principios vigentes. El Concilio sugiere tímidamente que los «pastores consagrados» usen el «prudente consejo» de los seglares e incluso fomenten las iniciativas propias de los seglares [79] (hay especialidades y materias que escapan al clero). Tampoco la predicación de la palabra es competencia exclusiva del clero. «Vida y palabra» [80], «palabra y obra» [81] son también tarea de los seglares.

Hay que advertir, además, que la esfera de la competencia específica de los seglares se estudia a la luz de la misión de la Iglesia. El texto del proyecto decía que es cosa de los seglares «administrar las cosas temporales y organizarlas según Dios». La frase fue corregida y completada en 1964, para llegar al texto actual: «A los laicos pertenece por propia vocación *(ex vocatione propria)* buscar el reino de Dios *(Regnum Dei quaerere)* tratando y ordenando según Dios los asuntos temporales» [82]. Es lamentable que esta modificación no se introdujera antes y no pudiera, por eso, influir en los demás textos. Un análisis de esta vocación a «buscar el reino de Dios tratando y ordenando los asuntos temporales» habría llevado más lejos que repetir la perogrullada de que el carácter mundano es propio de los seglares. Esta nueva perspectiva sobrepasa ampliamente el comentario de la Comisión al esquema de 1962. Es verdad que allí se

[75] *Lumen gentium,* 19; cf. *Lumen gentium,* 12.30.
[76] *Gaudium et spes,* 43.
[77] *Apostolicam actuositatem,* 24.
[78] *Ibid.,* 29.
[79] *Lumen gentium,* 37.
[80] *Apostolicam actuositatem,* 6.
[81] *Ad gentes,* 15.
[82] *Lumen gentium,* 31. Cf. E. Schillebeeckx, *Die typologische Definition,* 148.

aclaró ya que «los seglares no son hombres profanos, sino miembros de la Iglesia en el mundo profano» [83]. Sin embargo, esta frase podía entenderse en sentido estático y consolidar el dualismo Iglesia-mundo. La adición de 1964 revela inequívocamente una concepción dinámica (y también histórico-salvífica y escatológica) de Iglesia.

De todos modos, esto no hace más fácil la determinación de lo «específico» del laico. Me parece que no se ha resuelto todavía el problema de la interpretación exacta. E. Schillebeeckx, por ejemplo, entiende lo peculiar de esa «búsqueda (laical) del reino de Dios» como una «ordenación del proceso terreno de humanización (tarea de toda la humanidad) a la salvación» [84]. Sin embargo, el texto se presta también a otras interpretaciones.

En todo caso, la pregunta por lo específico del seglar tendrá que cambiar de contexto: en vez de esforzarse por determinar el puesto del seglar en una Iglesia que se contrapone al mundo como una magnitud cerrada será necesario investigar profundamente la misión de la Iglesia en favor del mundo. Con otras palabras: el problema no se plantea en estos términos: ¿qué es el laico en la Iglesia que se contrapone al mundo?; el verdadero planteamiento es: ¿qué tareas tiene el cristiano en una Iglesia que se entiende a sí misma como Iglesia para el mundo? Este planteamiento descubre también que el «ordenar las cosas temporales» no se yuxtapone (como tarea secundaria) al «testimonio del evangelio» (como función primaria). La «referencia cristiana a la secularidad» [85] significa precisamente el contacto con las «cosas temporales» determinado por el evangelio [86]. La misión de la Iglesia entera (y no sólo la de un grupo determinado) incluye esta tarea.

Las cautelosas alusiones a los carismas y a la acción del Espíritu constituye otro punto de referencia que se deberá tener en cuenta a la hora de profundizar ulteriormente en esta materia. Mientras el cap. 2 de la Constitución sobre la Iglesia habla sin prevenciones de la libre actuación del Espíritu Santo y de la gran variedad de carismas [87], el cap. 4 pone en primer plano el discernimiento de los carismas por los «pastores consagrados» [88]. En el «Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros», la idea de «descubrir los multiformes carismas de los seglares» va unida también a la de «discernir los espíritus» [89]. A pesar de todas las

[83] Cf. E. Schillebeeckx, *op. cit.*

[84] E. Schillebeeckx, *op. cit.*, 152, o «buscarlo en y mediante la humanización del mundo según las exigencias de Dios» *(ibid.*, 150).

[85] Cf. E. Schillebeeckx, *ibid.*, 152, 158s.

[86] Cf. E. Niermann, *Laicos:* SM IV (1973) 211: «La 'ordenación de las cosas temporales' y el 'testimonio' (evangelización) no son dos actos separados, sino que deben ponerse al mismo tiempo en el único y mismo esfuerzo humano».

[87] *Lumen gentium,* 12. Se indica solamente en la conclusión —en conexión con los dones extraordinarios— que la dirección de la Iglesia tiene por función discernir de la autenticidad de los carismas.

[88] *Lumen gentium,* 30.

[89] *Presbyterorum ordinis,* 9.

reservas de la jerarquía y del tuciorismo frente a la actuación incontrolada de los seglares, se advierte varias veces que «el Espíritu Santo hace (a los seglares) más conscientes de su propia responsabilidad» [90], infunde a todos en la Iglesia «fe, esperanza y amor» [91] e invita a colaborar en la misión salvífica de la Iglesia [92]. Estos textos autorizan, probablemente, a formular algunas preguntas críticas sobre la naturalidad con que los obispos disponen y organizan la colaboración de los seglares en la Iglesia. En efecto, «el mismo Señor» llama a todos «por el bautismo y la confirmación» a «participar en la misión salvífica de la Iglesia» [93].

2. *Elementos de una teología del laicado*

a) Punto de partida.

Los problemas que ya en los comienzos se plantearon al renacimiento preconciliar del laicado se han confirmado y, en parte, agudizado en el Vaticano II. Las afirmaciones del Vaticano II sobre los seglares son de una extraña ambivalencia. Orientaciones nuevas que abren perspectivas para el futuro se entremezclan con intentos de tener también en cuenta las concepciones clásicas. Compromisos hechos para conseguir el asentimiento de algunas minorías condicionan los resultados. Quizá las innumerables publicaciones preconciliares sobre los seglares dificultaron también el trabajo. No es agradable abordar un tema que la mayoría considera ya resuelto y que ya no parece prestarse más que a cambios de acento. Con todo, resulta sospechoso que, tras tantos trabajos, no se intentara dar una definición teológica del seglar. El hecho se debe, probablemente, a que los principios teológicos verdaderamente nuevos de la eclesiología se citan ciertamente en relación con los seglares, pero no se valoran suficientemente desde el punto de vista teológico. Por eso la tarea consistiría ahora en intentar formular algunas afirmaciones complementarias sobre los seglares partiendo de las posibilidades eclesiológicas que ha abierto el Concilio.

Se ha constatado repetidamente que, durante los años que precedieron al Vaticano II, se reflexionó de forma nueva sobre el puesto de los laicos en la Iglesia. La Iglesia fue entendida, más conscientemente que antes, como una totalidad compuesta de clérigos y laicos. Esta visión total se logra colocando al laicado junto al clero.

El Vaticano II confirmó el desarrollo de este principio. ¿Hay, además de los ministros, otros miembros en la Iglesia? A esta pregunta se responde, resumiendo esquemáticamente, del modo siguiente: 1) hay cristianos que no son clero; 2) hay objetos del celo pastoral (etc.); 3) hay

[90] *Apostolicam actuositatem*, 1.
[91] *Ibíd.*, 3.
[92] *Ibíd.*, 33.
[93] *Lumen gentium*, 33.

sujetos considerablemente independientes que no sólo toman parte en diversos ministerios *per participationem,* sino que tienen su tarea específica en campos secundarios de la actividad eclesial, es decir, en las cosas temporales.

Junto a esta línea, todavía muy condicionada por la concepción jerarcológica de la Iglesia (Cristo-jerarquía-fieles «corrientes»), existe otra línea de pensamiento que arranca de la vocación común a todos los fieles. Es necesario continuar esta nueva orientación, que se reflejó muy poco en los textos conciliares sobre los seglares. El concepto de seglar ha de lograrse sin recurrir al «modelo» clero (que influye en él, al menos, mediante la definición negativa, casi inevitable). Una visión totalizante de la Iglesia permite preguntar con pleno sentido por lo «propio» del seglar y del clero. Pero, a diferencia de lo que ocurría en concepciones anteriores, esta visión global no ha de alcanzarse mediante la yuxtaposición (posterior) de todos los estamentos que hay en la Iglesia. El punto de partida es una idea originaria y global de la Iglesia.

Dado que el concepto de pueblo de Dios desempeña un papel especialmente importante en la Constitución conciliar sobre la Iglesia, es necesario partir de este concepto en la reflexión, aquí prevista, sobre la totalidad de la Iglesia. Este concepto de Iglesia es interesante porque las reflexiones precedentes han puesto de manifiesto que una concepción estática de Iglesia fue muchas veces causa de los problemas sin resolver en torno al laicado. Un concepto de pueblo de Dios entendido histórico-salvíficamente podría llevar a la dinámica que postulamos. A esto se añade la consciencia de la carga que grava la comprensión previa de «pueblo de Dios», que en el pasado fue lamentablemente empleado, repetidas veces, para justificar las estructuras jerárquicas de la Iglesia. Se retrocedería más atrás de la *Lumen gentium* en este punto si esta persistente tradición consiguiera un renacimiento. Para partir de una precomprensión clara es necesario esbozar brevemente el concepto de pueblo de Dios que se emplea en el resto de la exposición. Una interpretación histórico-salvífica de la Iglesia basada en el concepto pueblo de Dios presentará las líneas fundamentales siguientes [94]:

— «Pueblo de Dios» es un concepto de Iglesia mantenido a lo largo de toda la historia de salvación. Las modificaciones del concepto «pueblo de Dios» están condicionadas por el desarrollo histórico-salvífico.

— La revelación de Dios, la elección, la fe y la incredulidad, la comunidad de Dios, es decir, la acción salvífica de Dios con los hombres que tiene lugar en la historia forman la base de esta concepción de la Iglesia. Sólo desde este fundamento se puede preguntar por las estructuras de la Iglesia.

— El último fundamento de continuidad, en esta concepción de la Iglesia, no es ni una institución que está por encima de las vicisitudes

[94] Cf. M. Keller, *«Volk Gottes» als Kirchenbegriff* (Einsiedeln 1970) 247-306.

del tiempo ni un ministerio que garantiza infaliblemente la tradición a lo largo de las generaciones. El pueblo de Dios es obra exclusiva «de la elección divina inmerecida, del poder radiante del Dios presente, que con tal manifestación reúne en torno a sí visible y perceptiblemente a los hombres y las cosas y, desde esta asamblea, dispone la historia y el destino de los pueblos» [95]. La elección divina determina el carácter dialogal del pueblo de Dios. La opción de Dios por su pueblo exige como respuesta la opción del pueblo por Dios. La elección manifiesta también los componentes dinámicos. La experiencia del acto divino de elección encierra la promesa de que Dios actuará en el futuro. En lugar de una posesión segura entra en juego la llamada a un «nuevo peregrinaje», la invitación a habitar en «tierra extraña» [96]. Esta relación Dios-Pueblo se realiza sobre bases históricas. Así, la elección de Israel determina su peculiar situación en la historia. La venida de Cristo no desliga de la historia la acción salvífica de Dios. En el problema de la salvación, el hombre está vinculado a los acontecimientos fácticos de la historia. Lo mismo puede decirse de la Iglesia como totalidad. Puede afirmarse con E. Brunner: la Iglesia «es siempre el pueblo de Dios en la historia...» [97].

La historicidad de la Iglesia es de un tipo especial. En efecto, el «pueblo de Dios» del NT tiene un «verdadero pasado» en la obra salvífica de Cristo y un «verdadero futuro» en la esperada vuelta del Señor [98]. Por ser comunidad del Mesías que se apareció y ha de volver, el neotestamentario pueblo de Dios sigue vinculado a la revelación original de Dios en Jesucristo y, a la vez, está determinado por la plenitud del reino de Dios.

Se imponen en este momento algunas sugerencias que pueden ser útiles para una teología del laicado (aquí no podemos hacer una eclesiología completa basada en el concepto pueblo de Dios):

— La elección es el elemento constitutivo del pueblo de Dios. La contraposición esencial no es ministerio-no ministerio, sino fe-incredulidad; según la concepción bíblica, es elegido el pueblo en su totalidad. La soberanía plena y la suprema dirección están en manos de Dios y se oponen a toda fijación institucional definitiva. La elección de los individuos se realiza primariamente en representación de todos y no para montar o consolidar una institución estructurada. Desde Cristo, esta elección representativa no tiene función de organización, sino de salvación. La concentración en el único representante se abre a todos, que están elegidos en él.

[95] H. Schlier, *Das Mysterium Israels,* en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo 1962) 234.

[96] P. Bormann, *Das wandernde Gottesvolk - die «Exodus-Gemeinde». Die Aussagen des II. Vat. in der Kirchenkonstitution auf dem Hintergrund des AT und NT,* en R. Bäumer y H. Dolch (eds.), *Volk Gottes* (Friburgo 1967) 538s.

[97] E. Brunner, *Dogmatik* III (Zurich 1960) 337.

[98] O. Cullmann, *Christus und die Zeit* (Zollikon 1946) 45.

— Esta elección no es limitada por una relación abstracta con Dios. La pertenencia al «pueblo de Dios» decide sobre la vida concreta política y social [99]. Lo «terreno» no es, por tanto, algo así como un componente secundario de un acontecimiento «espiritual». La «elección» y la «fe» se efectúan en este plano.

— Dado que la revelación divina se realiza históricamente, al pueblo de Dios le está vedada la evasión a lo no histórico, a lo atemporal. Si la Iglesia neotestamentaria se entiende como «pueblo de Dios en peregrinación», ello no puede servir de pretexto para huir de la situación humano-terrena. El «lugar» de la Iglesia entera es lo terreno. Igualmente forman parte esencial de la existencia cristiana todas las tensiones que se derivan del carácter histórico de la revelación y la Iglesia.

— También es inherente a todo el pueblo de Dios el «carácter mundano». La meta no está por encima o detrás del mundo, sino en él. Así lo exige no sólo el carácter histórico —ya mencionado— de la revelación en general (aquí debería aportar su contribución la cristología), sino también la idea de misión, inseparable de la elección. El pasaje clásico del AT sobre el pueblo de Dios (Ex 19,5ss) e igualmente 1 Pe 2,9, en el NT, muestran que el pueblo de Dios, como totalidad, es sacerdote, es decir, está en relación especial con Dios y tiene que desempeñar también una función especial. Esto se puede interpretar como un «estar a disposición para el servicio» [100], como servicio vicario en favor de toda la humanidad [101], como testimonio ante el mundo entero [102], como función reveladora [103] o función de signo [104]. Es común a todos la orientación hacia el «mundo», una conciencia de estar enviado a vivir «en medio del mundo».

— Cuando se dice que el «lugar» del pueblo de Dios es la historia, lo «terreno», lo «temporal» y «mundano», no es lícito reducir la Iglesia a una magnitud «histórica». El enfoque histórico-salvífico parte de que la salvación, la revelación divina y la elección del hombre por Dios acontecen en la historia, es decir, en la existencia concreta del hombre. Por eso se entiende la Iglesia a sí misma como «pueblo de Dios en peregrinación». Forma parte «ya» de la comunidad escatológica de Dios, pero, al mismo tiempo, ésta no se le ha dado «todavía» en plenitud. Tal dialéctica determina esencialmente ese «estar-en-el-mundo» del cristiano. Hay que dar testimonio con todo el ser y obrar personal, comunitario, social y político de que, por medio de Jesús de Nazaret, se

[99] Cf. M. Buber, *Moses* (Zurich 1948) 144.
[100] M. Buber, *ibid.*, 125.
[101] H. J. Kraus, *Das Volk Gottes im Altem Testament* (Zurich 1958) 59.
[102] H. Gross, *Volk Gottes im Altem Testament,* en H. Asmussen (ed.), *Die Kirche - Volk Gottes* (Stuttgartt 1961) 87.
[103] R. Poelmann, *Peuple de Dieu:* «LumVitae» 20 (1965) 471.
[104] W. Bulst, *Israel als «Signum elevatum in nationes». Die Idee vom Zeichencharakter Israels in den Schriften des AT in Analogie zum Zeichencharakter der Kirche:* ZKTh 74 (1952) 167; R. Martin-Achard, *Israël, Peuple sacerdotal:* «Verbum Caro» (1964) 27.

ha consumado la irrupción de Dios en la esfera de nuestra existencia y de que la nueva realidad creada en Cristo está presente en nosotros por el Espíritu Santo, que es «la manifestación histórica del Espíritu metahistórico de Cristo» [105]. Pero, al mismo tiempo, hay que hacer ver que nosotros sólo podemos vivir y experimentar en forma de anticipación y signo esta irrupción del reino de Dios en Jesús de Nazaret.

Desde esta perspectiva se puede responder del modo siguiente a la pregunta por el sentido y la misión de la Iglesia:

Determinada por Jesucristo, que en su existencia terrena fue signo de la comunión con Dios, «vivum organum salutis», «sacramentum», «germen» [106], la comunidad de los creyentes tiene que ser «signo», «instrumento», «sacramento» «tanto de la unión íntima con Dios como de la unidad de toda la humanidad» [107] y «germen de unidad, de esperanza y de salvación» [108].

b) Intentos de clarificación.

Puesto que este trabajo no intenta presentar una eclesiología general, hay que preguntar ahora por el puesto específico de los seglares dentro del pueblo de Dios. Se ha de observar, sin embargo, que el interés central no puede estribar en una descripción sociológico-pastoral de las funciones eclesiales ni en una delimitación canónico-jurídica de competencias. Por eso una teología del laicado no puede renunciar a una eclesiología teológicamente sólida y tendrá que examinar a la luz de una concepción teológica de la Iglesia todas las afirmaciones sobre los laicos. Por motivos ya conocidos, en este trabajo hemos escogido como punto de partida el concepto «pueblo de Dios». Nuestra tarea consistirá ahora en investigar este concepto de Iglesia desde el punto de vista de la teología del laicado. Como ya se ha dicho, pareció en el pasado que el concepto pueblo de Dios prestaba una base ideal para cimentar la estructura jerárquica en la Iglesia. Cuando escribe que «el concepto pueblo deja entrever más fácilmente que el concepto cuerpo la composición jerárquica» [109], M. Schmaus puede invocar en su favor una larga tradición. Mientras la concepción bíblica de pueblo de Dios y la interpretación de los Padres Apostólicos apenas presentan indicios de una tendencia jerarquizante, desde Cipriano de Cartago y, especialmente, desde Optato de Milevi, la expresión se emplea para designar a los seglares. A partir de entonces se unieron siempre a la idea de pueblo las de organización y composición jerárquica de la Iglesia [110]. La crítica de Lutero a la restricción jurídico-cultual de

[105] H Muhlen, *Una mystica persona Die Kirche als Mysterium der Identitat des Heiligen Geistes in Christus und den Christen* (Munich 1964) 420.

[106] *Lumen gentium*, 8.

[107] *Ibid*, 1

[108] *Ibid*, 9.

[109] M. Schmaus, *Das gegensettige Verhaltnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverstandnis*, en R Baumer y H. Dolch (eds.), *Volk Gottes*, 24.

[110] Más detalles y documentación en M Keller, *«Volk Gottes» als Kirchenbegriff*

«pueblo de Dios» provocó en el campo católico una mayor acentuación de la estructura social de la Iglesia. Todavía en el siglo XIX se seguía entendiendo «pueblo de Dios» como una categoría político-social. Ni J. A. Möhler, ni F. Pilgram, ni el Vaticano I logran purificar este concepto eclesial de las concepciones sociales de su tiempo. Así no sorprende que importantes teólogos hayan seguido uniendo, hasta hace muy poco, al concepto pueblo de Dios elementos estructurales político-sociales [111]. Sólo una larga y profunda reflexión sobre las expresiones bíblicas posibilitó la vasta concepción de pueblo de Dios que se abre paso, por ejemplo, en la *Lumen gentium*. Esta perspectiva se ha expuesto ya al valorar el Vaticano II, y aquí podemos darla por supuesta. En cambio, todavía no hemos respondido claramente a la pregunta sobre la «diferencia específica» o lo «propio» del seglar.

Partiendo del concepto pueblo de Dios, no sería imposible desarrollar una «teología del laicado» mediante el estudio del «sacerdocio general de los fieles» [112]. Pero este camino me parece poco prometedor. Puesto que el concepto «sacerdote» está estrechamente vinculado a la concepción jerárquico-clerical de Iglesia, tal procedimiento iría siempre acompañado de esta sombra. Al menos psicológicamente, el *sacerdotium ministeriale seu hierarchicum* se impondría como *norma normans,* y el *sacerdotium commune fidelium* se interpretaría erróneamente como un sacerdocio seglar derivado. Pero aun en el caso de que se hiciera ver que el «sacerdocio general de los fieles» es el que engloba a todos y hasta tiene valor normativo para el sacerdocio ministerial, sería muy trabajoso elaborar la función específica de los seglares mediante este concepto.

Por eso hay que partir aquí de una reflexión sobre la función de la Iglesia y analizar, más bien, las múltiples funciones eclesiales. El concepto de carisma, que aparece al estudiar tales funciones, permite reflexionar sobre la *martyría, diakonía* y *koinonía* de todo el pueblo de Dios sin rechazar la legitimidad de ministerios especiales.

Antes de resumir los diversos carismas y las variadísimas funciones a que dan lugar en la Iglesia es conveniente señalar dos características especialmente importantes en nuestro contexto: carisma es un concepto amplio y, a la vez, dinámico.

Es amplio no solamente desde el punto de mira del dador, sino también desde el punto de vista del que lo recibe. Hay que hacer constar con E. Käsemann: «Puesto que, en principio, los cristianos están en el ámbito del ἐν κυρίῳ y son miembros del cuerpo de Cristo, ¿son todos ellos, en la medida en que cumplen tales condiciones, también carismáticos? Plantear esta pregunta implica la respuesta afirmativa. Esto se

[111] Por ejemplo, M Schmaus, *Das gegenseitige Verhaltnis,* 24 « La imagen del pueblo de Dios está sacada del ámbito político-social» Cf también Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église* (París ²1952) 45-48 (trad. española: *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* [Barcelona 1960]); M. D Koster, *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn 1940) 95

[112] Cf. *Lumen gentium,* 10.

sigue de la misma definición de carisma como concreción e individuación de la gracia o del Espíritu, ya que todo cristiano participa de la gracia y del Espíritu...» [113]. Según 1 Cor 7,7, «cada uno tiene su propio don». No hay carismas normativos a los que todos deban equipararse y ajustarse. Sobre la autenticidad no decide «la facticidad, sino la modalidad» [114]. Sólo se da un carisma cuando el cristiano está «de acuerdo con el Señor» (1 Cor 7,39). La cláusula «ἐν κυρίῳ» indica que el carisma no significa fanatismo entusiasta, ni interioridad, ni uniformidad. «La medida del carisma es, por el contrario, la modalidad del caminar en el Señor y para el Señor, es decir, la obediencia del cristiano» [115]. En este sentido no sólo es carismático todo cristiano, sino que todo puede convertirse en carisma para él. La meta de la dinámica de la gracia no es el cristiano ni tampoco la Iglesia, sino el mundo. «El ámbito de lo natural, de lo sexual, de lo privado y de lo social» no está fuera de la esfera del poder de Cristo [116]. No existen zonas cerradas o sustraídas. «Todo está bajo una posibilidad carismática...» [117].

Estas primeras observaciones descubren ya que el concepto de carisma no puede aplicarse exclusivamente ni a los seglares ni a los ministros. Es evidente que no se puede defender una relación de antagonismo. Incluso parece que una relación de mera yuxtaposición tampoco está de acuerdo con la concepción neotestamentaria del carisma [118]. El «ministerio» no está al lado del «carisma», sino que él mismo constituye una categoría de lo carismático. Ahora bien, si el carisma es lo que se extiende a toda la Iglesia, tiene que ser también el principio estructural de la misma [119]. «Mientras en el NT no hay un verdadero equivalente de nuestro concepto actual de ministerio, en la teología paulina e inmediatamente pospaulina encontramos un concepto que describe de modo teológicamente preciso y global la esencia y el quehacer de todos los ministerios y funciones: el concepto de carisma» [120].

¿Qué significa la llamada «estructura carismática» para una teología del laicado? Para poder contestar a esta pregunta hay que investigar primero la clasificación de los carismas.

La delimitación que de los carismas particulares presentan los escritos del NT apenas se puede reproducir mediante conceptos claramente

[113] E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament: Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Gotinga 1960) 117. Otras definiciones de carisma pueden verse en G. Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (Friburgo 1969) 238.

[114] E. Käsemann, *ibíd.*, 116.

[115] *Ibíd.*

[116] *Ibíd.*

[117] *Ibíd.*, 117.

[118] Cf. las numerosas aportaciones al tema «ministerio y carisma», por ejemplo, en O. Semmelroth, *Amt und Charisma,* en *Herders Theologisches Taschenlexikon* 1 (Friburgo 1972) 86-89.

[119] Cf. Hans Küng, *La estructura carismática de la Iglesia:* «Concilium» 4 (1965) 44s; G. Hasenhüttl, *Charisma.*

[120] E. Käsemann, *ibíd.*, 109.

definidos [121]. E. Käsemann opta por la siguiente clasificación sumaria: «Carismas kerigmáticos» (funciones de los apóstoles, profetas, evangelistas, maestros y exhortadores); «carismas de diaconía» (diáconos, diaconisas, limosneros, enfermeros, viudas, dones de curaciones milagrosas y de exorcismo); «carismas cibernéticos» o de gobierno («primeros», presidentes, pastores, «obispos») [122].

Los servicios citados por Käsemann bajo el concepto global de «carismas kerigmáticos» demuestran que este grupo no se puede adjudicar exclusivamente al «ministerio». Esta afirmación no es evidente, sobre todo, para una amplia corriente de la tradición católica. En esta perspectiva, predicación significa primaria y hasta, en parte, exclusivamente predicación del magisterio oficial. En el curso de la evolución histórica, las funciones de los profetas, evangelistas, maestros y exhortadores quedaron subordinadas al magisterio de la Iglesia, que continuó la función del apostolado. Nos encontramos aquí con una concentración e institucionalización de los carismas. Constituye el trasfondo de este fenómeno un pensamiento jerarquizante sumamente simplificador, que respondía perfectamente a la «mentalidad jurídica formal latina» [123], pero que no captó la función específica del «kerigma». Así escribe, por ejemplo, L. Kösters: «La realidad del magisterio eclesiástico resulta... sintéticamente de los testimonios de las fuentes del NT y de la Iglesia primitiva, según los cuales Jesucristo mismo quiso ser maestro auténtico de la verdad religiosa, es decir, maestro enviado y autorizado por Dios, y transmitió a los apóstoles este magisterio como parte esencial de su misión con la garantía de la infalibilidad ministerial. Ahora bien, este magisterio pasó de los apóstoles a sus sucesores, los obispos...» [124]. Este magisterio querido por Cristo se identifica con el ministerio profético [125]. En publicaciones muy recientes se refleja todavía el doble problema de circunscribir el kerigma a los ministros y de subordinar el carisma al ministerio [126]. Mas si no son unos ministerios determinados, sino la Iglesia entera, quien continúa la tarea de Cristo, el laico tiene también una función distinta. K. Rahner ha señalado algunos puntos importantes en unas consideraciones que parten de concepciones totalmente tradicionales sobre el magisterio [127]. Una decisión eclesial doctrinal es más que la

[121] Cf. J. Gewiess, *Charisma:* LThK II (1958) 1025-1027; E. Käsemann, *Geist und Geistesgaben im Neuen Testament:* RGG II (Tubinga ^{3}1958) 1272-1279.

[122] E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament,* 114. Hans Küng, *La estructura carismática de la Iglesia,* opta, siguiendo a Käsemann, por «carismas de predicación», «carismas de asistencia», «carismas de dirección» (p. 57).

[123] K. Rahner, *Lehramt:* LThK VI (1962) 888.

[124] L. Kösters, *Lehramt:* LThK^{1} VI (1934) 455s.

[125] M. Rackl, *Ämter Christi:* LThK^{1} I (1930) 378-381, escribe: «El ministerio profético en el sentido de un magisterio religioso...» *(ibid.,* 380).

[126] Cf., por ejemplo, J. Brosch, *Amt und Charisma:* LThK I (Friburgo 1957) 455-457. «Por eso los encargados del ministerio se distinguen claramente... de todos los carismáticos» *(ibid.,* 456).

[127] K. Rahner, *Lehramt:* LThK VI (1961) 884-890.

«proposición autoritaria de un contenido que ha de ser aceptado por otro en la fe»: es en sí misma «acto de la fe que escucha y de testimonio público de fe» [128]. Esto expresa con claridad que los portadores del magisterio son parte de la Iglesia «discente» y que sólo en la obediencia de la fe pueden desempeñar justamente su ministerio. Karl Rahner señala además que, en el kerigma, el magisterio no busca sólo que se tenga por verdadera una frase, sino que se dirige al «hombre en toda su existencia». De este modo, la fe vivida de la Iglesia discente pasa a ser factor esencial de una decisión doctrinal [129].

Esta Iglesia oyente, según el testimonio de la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II (n.° 12), es algo más que el destinatario de las enseñanzas del magisterio. En el contexto de la fe, escuchar sólo puede significar obedecer a Dios y a su palabra. Esta obediencia de fe es primaria. Toda obediencia a los portadores del magisterio es secundaria y su baremo es la obediencia a la revelación. El *sensus fidei* no es, como el *consensus fidelium,* resultado del esfuerzo del magisterio. El sentido de la fe tiene la función específica de «hallar la verdad y dar testimonio de ella» [130]. Hay que ponerlo en relación con la promesa de la acción del Espíritu. El magisterio, a su vez, ha de interpretar este testimonio viviente de fe de modo críticamente auténtico [131]. Pero esta interpretación está siempre vinculada al *consensus fidelium,* al testimonio concorde de todos los creyentes.

No es casual que el n.° 12 de la Constitución sobre la Iglesia hable, por una parte, del «sentido de fe de todo el pueblo» («desde los obispos hasta el último seglar»), «suscitado y alimentado por el Espíritu de verdad», y por otra, de los carismas. Así se pone de manifiesto que todo el pueblo de Dios participa del «ministerio profético» de Cristo. Si se tiene en cuenta esta doctrina eclesiológica fundamental, se puede evitar que el ministerio coarte el carisma y que se dé una polarización entre ministros y no ministros.

El Espíritu capacita inmediatamente a cada cristiano para su función profética específica [132]. Lo que se puede decir de todos los carismas es aplicable también a los carismas kerigmáticos. Tampoco éstos tienen que ser necestariamente manifestaciones extraordinarias, maravillosas, sensacionales. El testimonio profético de fe se efectúa también sin que lo rodeen circunstancias llamativas y sin reconocimiento institucionalizado. «Profetas», «maestros», «evangelistas», «exhortadores» predican el mensaje de que ha irrumpido el reino de Dios también sin misión oficial y sin delimitación institucional de su función. Por consiguiente, no es la «misión canónica» lo que capacita originariamente a los laicos para pre-

[128] *Ibid.,* 889.
[129] *Ibid.*
[130] M. Seckler, *Glaubenssinn:* LThK IV (1961) 947.
[131] *Ibid.*
[132] Cf. H. Schlier, *Eclesiología del Nuevo Testamento:* MS IV/1 (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 107ss.

dicar. Su encargo no es un servicio derivado, sino tan originario como una función ministerial. La esfera del kerigma no es algo impropio de los laicos, sino su campo directo de trabajo. La función profética de todos los creyentes se ha de cumplir inmediatamente en la situación individual y social. Además, la meta del esfuerzo profético no es sólo el individuo, sino también las condiciones sociales de la convivencia humana. Probablemente no hay nada tan necesario en este momento como liberarse de la idea de que en el NT hay una jerarquía ministerial perfectamente delimitada. No adelantaremos nada buscando en la Sagrada Escritura «una justificación de estas formas establecidas» [133]. «Lo que Jesús nos dejó fue un proyecto vital, no una ley canónica fundamental» [134]. Tampoco se trata de restaurar hoy los «ministerios» bíblicos en el campo de la predicación. Lo decisivo es que se está viviendo nuevas posibilidades de testimonio profético «bajo la presión de los acontecimientos y bajo el impulso del Espíritu Santo» [135]. Quizá pueda el seglar responder mejor a esta responsabilidad por el hecho de no estar vinculado a una tarea institucionalizada.

Será importante en este proceso que el seglar no intente institucionalizar también su servicio carismático libre en la primera oportunidad. En cualquier caso, semejante actitud transformará la imagen de Iglesia a que estamos habituados. Esto supone mayor escucha fiel de la palabra de Dios y remite al seglar directamente a la variadísima región de la existencia humana. Su mayoría de edad no ha de acreditarse tanto en el seno de una responsabilidad eclesial bien definida cuanto en el testimonio primordial de la fe en su situación individual y social. Los numerosos grupos espontáneos o de acción más recientes muestran que esto no tiene que significar necesariamente aislamiento o entusiasmo individualista. La búsqueda común y el diálogo fraterno son presupuestos para un compromiso en favor del mundo.

En este contexto hay que recordar de nuevo la diferencia con concepciones anteriores. En las concepciones anteriores también se hacía notar la responsabilidad propia de los laicos en la decisión concreta. Los representantes del magisterio oficial tenían que señalar las líneas de actuación; correspondía a los seglares llevar a la práctica estos principios. Esto se aplicaba, sobre todo, al ámbito social y político. Hoy tienen que enfrentarse los seglares con los problemas en virtud «de su función de hallar y testificar la verdad», incluso sin orientaciones especiales del magisterio. Su testimonio de fe se realiza primariamente en el ámbito secular y en virtud de su vocación carismática. Este testimonio de fe —cuando se da de verdad y no es sencillamente defensa de los intereses de un grupo social o político— no se puede infravalorar de antemano

[133] R. Laurentin, *La crisis actual de los ministerios a la luz del Nuevo Testamento:* «Concilium» 80 (1972) 446.
[134] *Ibid.*, 447.
[135] *Ibid.*, 448.

calificándolo de manifestación privada no vinculante. Cuando se da un testimonio de fe de este tipo, se trata siempre de un testimonio eclesial. En efecto, se trata de la realización de la gracia de Jesucristo, que está presente con toda su dinámica gracias al Espíritu Santo. Por tanto, ni un mandato ni una directiva oficiales son decisivos para el carácter eclesial. El criterio decisivo consiste también aquí en que se dé «ἐν κυρίῳ».

Todavía habrá que estudiar luego, dentro de este punto, que el discernimiento de la misión «auténtica» no se ha confiado simple y exclusivamente a quienes desempeñan el ministerio. Sin embargo, aquí se puede decir ya que la búsqueda en común y el diálogo son factores importantes en este discernimiento. Al ministerio de la Iglesia corresponde, ante todo, dar ánimos al particular para que tome decisiones de conciencia, renunciar a todo control y tutela, pero también escuchar atentamente el proceso de búsqueda y testimonio de la verdad. Sólo cuando se cumpla esto serán posibles la función y la autoridad específicas del ministerio.

Tampoco es posible hacer una distribución tajante de los carismas «diaconales» asignando unos a los seglares y otros a los ministros. Esto es evidente desde distintos puntos de vista. Cuando habla de la diaconía, el NT trata no sólo de carismas particulares, sino también de una actitud global común a todos los carismáticos. «Todos los dones de la gracia están siempre bajo el signo del servicio, de la διακονία (1 Cor 12,4; Rom 12,6; 1 Pe 4,11)» [136]. El servicio es una actitud fundamental de la existencia cristiana y no es posible limitarlo a la actividad o a la disposición interior de los ministros. El estudio de los carismas «diaconales» en particular descubre que la distinción de tales carismas en carismas «para la edificación de la comunidad» y carismas «para utilidad del mundo» no coincide con la distinción entre ministros y seglares. El servicio a los pobres, a los que sufren, a los enfermos, es decir, las obras de caridad dentro de la comunidad son tarea de todos. Por otra parte, hay en el NT una tradición que asigna estos servicios auxiliares a un colaborador del presidente de la asamblea [137]. Pero esto difiere también de la praxis eclesial posterior que destina a algunos hombres a determinados servicios en la Iglesia. En este caso ya no es el carisma, sino la elección o la vocación eclesial lo que determina el portador del servicio ministerial.

Esta evolución es todavía más acusada en el caso de los carismas «cibernéticos». Es llamativo que el concepto «pastor», tan importante en tiempos posteriores, sólo se menciona una vez en el NT como servicio carismático permanente (Ef 4,11). «La Escritura no informa sobre la elección de un pastor o sobre la misión conferida por otros pastores. Sin embargo, en el curso de la historia de la Iglesia se ha impuesto el título de pastor como designación del director de la comunidad, mientras retrocedía el aspecto carismático» [138].

[136] G. Hasenhüttl, *Charisma*, 159.
[137] *Ibíd.*, 161.
[138] *Ibíd.*, 219.

La función κυβερνήσις (dirección) no destaca especialmente en Pablo (cf. 1 Cor 2,27ss: la κυβερνήσις no se cita ya en el v. 30). H. W. Beyer atribuye esto a la circunstancia de que «todo miembro de la comunidad tiene que ejercer, eventualmente, el servicio de la diaconía y de la organización» [139]. En caso de que nadie posea en la comunidad el carisma de dirección se puede encargar a otro carismático la coordinación de las distintas tareas. En el caso de los ἐπίσκοποι (inspectores), προϊστάμενοι (presidentes) y ἡγούμενοι (dirigentes), el punto esencial consiste en «estar a disposición de los demás con verdadera solicitud» [140]. Mas esto se refiere también a los presidentes domésticos. Por lo demás, la supervisión de la comunidad sólo puede encomendarse a quien gobierna bien su propia casa (1 Tim 3,2-5). Los seglares no están excluidos de los carismas «cibernéticos», como tampoco lo estaban de los kerigmáticos y diaconales. En el contexto de la discusión actual sobre el concepto de laico resulta llamativo que todos podían poseer también los carismas especialmente encaminados a la edificación en la comunidad. Desde este dato hay que plantear de nuevo la relación entre carisma y ministerio.

Ministerio y carisma pueden ser idénticos. Mas cuando un ministerio deja de ejercerse para edificación de la comunidad, contradice la concepción paulina del carisma. Un ministerio coincide con el carisma en la medida en que se entiende como vocación para una función de predicar, servir y dirigir en la comunidad. La mera designación hecha por la Iglesia sin destino funcional contradice al carisma.

Puesto que carisma es el concepto más amplio, y la realidad a que se refiere compete a todos los creyentes [141], la tarea estriba hoy en distinguir conceptualmente, más que el carisma del ministerio, el ministerio del carisma. Sin anticipar la sección sobre el ministerio en la Iglesia, podemos decir, basándonos en la concepción de carisma, que el ministerio es algo así como un carisma «sacramental», como un carisma «institucionalizado» [142]. E. Schweizer, con referencia a 2 Tim 1,6, alude también a la transmisión del carisma mediante la ordenación [143]. Con esto no se *afirma en modo alguno un dominio de los carismas «institucionalizados»* sobre los carismas «libres». Los carismas institucionalizados se han de concebir como participación de igual rango en la edificación de la Iglesia. Están expuestos de modo especial a la esclerosis y a no percibir el καιρός. A diferencia de los carismas libres, los carismas institucionalizados no se pierden sin más en caso de incredulidad, sino que pueden seguir existiendo —cierto que ya no como carismas— como ministerios aun en plena descomposición. Pueden convertirse en poder despótico contradiciendo el carácter de servicio del carisma. Por otra parte, los

[139] H. W. Beyer, *Kybernesis:* ThWNT III (1938) 1036.
[140] G. Hasenhüttl, *ibíd.*, 222.
[141] Cf. *ibíd.*, 234.
[142] H. Küng, *La estructura carismática de la Iglesia*, 56.
[143] E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zurich 1959) 168.

ministerios, en cuanto carismas institucionalizados, pueden tener una significación importante en la predicación, en la diaconía y en la dirección de la Iglesia precisamente cuando faltan o fracasan los carismas «libres».

La relación entre ministerio y carisma no se puede explicar de forma que el ministerio se sitúe sobre el carisma o el carisma institucionalizado sobre el carisma libre. La *Lumen gentium* se expresa poco matizadamente cuando dice en el n.º 12 que «el juicio sobre su [144] autenticidad y su aplicación corresponde a quienes presiden la Iglesia, a quienes compete sobre todo no apagar el Espíritu, sino probarlo todo y quedarse con lo bueno» (cf. 1 Tes 5,12.19-21). En el texto va unida la cita («no extingáis el Espíritu, no despreciéis los dones proféticos; probadlo todo y quedaos con lo bueno, 1 Tes 5,19-21), que se refiere a la comunidad, con una alusión al v. 12. En este verso ruega el autor de la carta que se estime a los misioneros y presidentes («por razón de su trabajo»). Pero el discernimiento de los carismas es inequívocamente tarea de toda la comunidad [145]. Es indiscutible que los carismas institucionalizados tienen en este asunto también una función especial. Pero esta función no puede cumplirse al margen de la comunidad. Por lo demás, parece ser que la contribución del «presidente» al discernimiento de los carismas no es primaria ni fundamental. Podría consistir especialmente en dirigir la asamblea de tal manera que el desarrollo de los diversos carismas se efectúe «con dignidad y orden» (1 Cor 14,40).

c) Perspectivas.

Hay que plantear de nuevo la pregunta sobre lo «propio» de los seglares. Después de las reflexiones sobre el concepto de pueblo de Dios y sobre los carismas es obligado tomar como punto de partida la dignidad e igualdad fundamental de todos los cristianos. Consta asimismo que todos comparten la responsabilidad de la misión de la Iglesia. No tienen fundamento suficiente las distinciones que pretenden asignar al clero el trabajo en la comunidad y a los seglares el trabajo en el mundo. Tampoco son convincentes las otras «definiciones» o delimitaciones mencionadas a lo largo de esta exposición. Los nuevos intentos de captar lo «propio» de los seglares tienen que tomar nota de la opinión de algunos teólogos que defienden —como F. Klostermann— que ya no es sostenible la división en estados eclesiales y que, por eso, hay que hablar del final del estado laical [146]. «Por tal motivo habría que llegar a un esquema que, por una parte, destaque lo que engloba a todos los servicios (o estados) de la Iglesia y es común a todos ellos, y por otra, ponga también de relieve la íntima proximidad de los servicios entre sí y su función de mutua complementariedad» [147]. Partiendo de una reflexión sobre el mi-

[144] Se refiere a los carismas.
[145] Cf. H. Küng, *La estructura carismática de la Iglesia*, 62.
[146] F. Klostermann, *Prinzipien, Formen, Dienste* (Augsburgo 1972) 77.79.
[147] F. Klostermann, *ibid.*, 78.

nisterio en el NT, afirman otros autores que ha llegado a su fin el estado clerical. Así lo hace constar R. Laurentin: «Los ministerios del NT estaban al servicio de pequeñas comunidades reunidas en casa de un cristiano (Hch 12,12; 28,30; Rom 6,5.15.19; 1 Cor 16,19; Col 4,15; Flm 2), como ocurre hoy en Cuernavaca, Ponte de Carvalhos y en tantos otros sitios. Los ministerios no tenían aún carácter clerical, cosa que resulta muy interesante en estos tiempos de desclericalización. Ni siquiera tenían un 'carácter sacerdotal'...» [148].

Si, a pesar de ser conscientes de que se extingue la división en estados eclesiales, tenemos que seguir preguntando por lo «propio» de los seglares, deberemos enfocar la relación seglar-ministro desde el trasfondo de la concepción del carisma. A este respecto hay que tener en cuenta los siguientes puntos:

1) Constituirá una labor decisiva liberar los diversos servicios eclesiales del predominio histórico que ha tenido sobre ellos el ministerio clerical y desarrollarlos de forma nueva. Dada la función de la Iglesia, es indiscutible que en el futuro seguirá habiendo ministerios en ella. La predicación, la diaconía y la dirección de la comunidad exigen servicios reglamentarios junto a los carismas «libres». Pero estos ministerios no deben estar sometidos a un esquema rígido. En las comunidades debería darse más bien margen para servicios de diversos tipos [149]. Estos ministerios no podrán tener ya un puesto que domine todo. Carácter de servicio significa también pasar de una posición central a una función de ayuda. El mejor modo de conseguir esto es desarrollar y desplegar los diversos carismas en la comunidad.

2) Distinguir los carismas «institucionalizados» o «reglamentados» y los carismas «libres» no significa introducir de nuevo la división clero-laicado, ya que no es posible saber dónde está el paso entre estos dos grupos de carismas. El límite es fluido. Junto a una posible división, susceptible incluso de moldes jurídicos, queda un amplio margen que permite tener en cuenta el desarrollo histórico y la situación individual. Lo que ayer era un carisma institucionalizado no tiene por qué seguir siéndolo hoy. Y el mismo don para servir a la comunidad puede ser «institucionalizado» en un caso y libre en otro. Además, todo el que tiene un carisma institucionalizado puede, al mismo tiempo, tener carismas libres.

3) Ahora bien, cuando prevalece el carisma libre se pueden acentuar algunos detalles, a pesar de las limitaciones mencionadas y teniendo en cuenta lo que ya hemos dicho. Estos puntos constituirían lo que, en una perspectiva ya superada, se llamaría teología del laicado. Ahora hay que entenderlos mejor como impulsos que brotan de una teología de los carismas «libres».

[148] R. Laurentin, *ibíd.*, 443.
[149] R. Laurentin, *ibíd.*, 447-448, habla de «creaciones funcionales».

La antinomia decisiva es fe-incredulidad El carácter dialogal de la comunidad derivado de esta antinomia repercute en la estructura comunitaria y en el modo especial de existencia de la Iglesia. La comunidad es el lugar de la obediencia creyente en común y del testimonio de fe. Hay que crear un clima para que surjan y se desarrollen los carismas. Sin una comunicación intensa en la comunidad será imposible la vocación concreta a construir Iglesia y a dar testimonio misionero. Hay que superar constantemente el anquilosamiento institucional. El «seglar» (como portador de carismas «libres») representa de manera especial el elemento dinámico y misionero, y da testimonio de libertad carismática en la predicación, en la diaconía y en la dirección de la comunidad. Para su servicio no necesita un mandato oficial Los carismas kerigmáticos y diaconales tendrán especial importancia en la vida del «seglar». No sirven sólo para repetir la doctrina oficial, sino para dar un testimonio profético en la situación mundana. Sin embargo, no es posible cumplir esta función de hallar la verdad y atestiguarla sin una comunicación de los miembros de la comunidad entre sí y con el ministerio. El discernimiento de espíritus ha de hacerse en común. Pero esto no equivale a que el ministerio cohíba las nuevas iniciativas, sino que implica fomentar en común los impulsos misioneros y hacer madurar los «frutos» con paciencia. El «seglar» realiza de manera especial la forma de existencia cristiana consistente en experimentar, en iniciar lo nuevo, en vivir lo provisional. Trata de vivir orientado hacia el reino de Dios en la situación concreta, dentro de la dinámica del Espíritu. Constituye una falsa alternativa distinguir las esferas de acción en una primaria (la Iglesia) y otra secundaria (el mundo). La comunidad y el mundo sólo pueden entenderse en una mutua relación La Iglesia está también orientada al mundo con una referencia vital propia Una teología del laicado exige desarrollar los carismas de los fieles en comunión con los cristianos y de cara al mundo. Tal teología debería contar con experiencias concretas a todo nivel y abordarlas. No impulsa por eso al cristiano al aislamiento y a la apatía, pues busca dar testimonio, en comunión vinculante con los creyentes y en la situación respectiva, del reino de Dios que ha irrumpido en Jesucristo.

MAX KELLER

[Traducción J ANTONIO JÁUREGUI]

BIBLIOGRAFIA

Balthasar, H U von, *Der Laie und die Kirche,* en *Sponsa Verbi* (Einsiedeln 1960) 332-348 (trad española *El seglar y la Iglesia,* en *Sponsa Verbi* [Ed Cristiandad, Madrid 1964] 385-404)

— *Der Laie und der Ordensstand* (Einsiedeln 1948)

— *Zur Theologie der Sakularinstitute,* en *Sponsa Verbi,* 434 469 (trad española *Sobre la teologia de los institutos seculares,* en *Sponsa Verbi,* 503-545)

Congar, Y, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1969)

— *Sacerdoce et Laicat* (París 1962)

Duss, J, *¿Qué puede el laico sin el sacerdote?* «Concilium» 34 (1968) 115-125

Hasenhuttl, G, *Charisma Ordnungsprinzip der Kirche* (Friburgo 1969)

Heimerl, H, *Diversos conceptos de laico en la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II* «Concilium» 13 (1966) 451 461

Kasemann, E, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Gotinga 1960)

Keller, M, *«Volk Gottes» als Kirchenbegriff* (Einsiedeln 1970)

Klostermann, F, *Dekret uber das Apostolat der Laien* LThK, *Das II Vat Konzil* II (1967) 585-701

— *Die Gemeinde Christi Prinzipien - Formen - Dienste* (Augsburgo 1972)

— *Kommentar zum IV Kap der Konstitution uber die Kirche* LThK, *Das II Vat Konzil* II (1966) 260 283

Kraemer, H, *Theologie des Laientums Die Laien in der Kirche* (Zurich 1959)

Kung, H, *La estructura carismática de la Iglesia* «Concilium» 4 (1965) 44-65.

— *La Iglesia* (Barcelona 1970)

Niermann, E, *Laicos* SM IV (Barcelona 1973) 205-214

Philips, G, *Der Laie in der Kirche* (Salzburgo 1955)

Rahner, K, *Laie und Ordensleben Überlegungen zur Theologie der Sakularinstitute Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959) 364-396

— *Sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche,* en *Schriften zur Theologie* VII (Einsiedeln 1966) 330-350 (trad española *Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia,* en *Escritos de Teología* VII [Madrid 1969] 357-379)

— *Über das Laienapostolat,* en *Schriften zur Theologie* II (Einsiedeln 1955) 339-373 (trad española *Sobre el apostolado seglar,* en *Escritos de Teología* II [Madrid 1961] 337-374)

Schillebeeckx, E, *Die neue Ortsbestimmung des Laien Ruckblick und Synthese,* en *Gott-Kirche-Welt = Ges Schriften* II (Maguncia 1970) 162 172

— *Die typologische Definition des christlichen Laien nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil,* en *Gott-Kirche-Welt = Ges Schriften* II (Maguncia 1970) 140-161

Schnackenburg, R, *Die Kirche im Neuen Testament* (Friburgo 1961)

Schweizer, E, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zurich 1959)

Sustar, A, *El laico en la Iglesia,* en *Panorama de la teología actual* (Ed Cristiandad, Madrid 1957) 641-673

SECCION CUARTA

EL MATRIMONIO COMO SACRAMENTO

Vamos a tratar aquí la teología del matrimonio en el contexto de la eclesiología y de la teología sacramentaria. Nos fijaremos sobre todo en el problema de la sacramentalidad del matrimonio, dado que en nuestros días no se la considera evidente en sí misma. Tanto entre los pastores de almas como entre los seglares [1] se observa con bastante frecuencia un estado de perplejidad en este punto.

Si estuviera tan claramente fundamentada en la voluntad de Jesús como insinúa el Código de derecho canónico en el canon 1012, § 1, resultaría difícil explicar los hechos siguientes: que, por primera vez el año 1139, con ocasión del II Concilio de Letrán (DS 718), se atribuyera al matrimonio una *religiositatis species* (en forma explícita únicamente se llama aquí sacramento a la eucaristía); que, por primera vez, el Concilio de Verona (1184) hablara formalmente del matrimonio como sacramento (DS 761), y que la lista completa del septenario no fuera confirmada expresamente por el magisterio hasta 1274, en el II Concilio de Lyon (DS 680; NR 928). Estos simples datos impiden por sí mismos fijar el punto de partida para las reflexiones siguientes en el resultado final de una evolución, larga como veremos, que culmina en el Concilio de Trento (DS 1797-1812: NR 721-746). Tal procedimiento supondría un círculo vicioso: el matrimonio es un sacramento, luego es un sacramento.

Sin duda tiene razón A. Auer cuando dice que, «en el fondo, al matrimonio se le reconoce desde el principio valor de sacramento (CFT II, 608). Pero esta «sacramentalidad» ha sido entendida de maneras tan diferentes a lo largo de la historia que la afirmación resulta equívoca. Hasta el siglo XIII aproximadamente no se cuenta al matrimonio entre los siete sacramentos y oficialmente hasta Trento no se le cataloga en esa lista de siete —ni más ni menos—. Esto supone una novedad frente a la comprensión anterior, muy vaga, de la sacramentalidad y nos plantea el problema de si aquí la analogía podrá servir de puente entre las diversas concepciones que se han dado históricamente. En el trasfondo está la cuestión del valor que se conceda a la tradición y de la opción hermenéutica que se tome; esto fue precisamente lo que condujo a la diversa concepción del matrimonio en los campos protestante y católico. ¿Puede en la actualidad la teología católica optar simple y exclusivamente por su propia tradición? Dentro de un pensamiento entendido en su dimensión histórica es seguro que no. El reconocimiento de la tradición no tiene

[1] Sobre la cuestión de la bisexualidad y matrimonio en el marco de una antropología teológica, cf. H. Doms: MS II/2, 795-840.

nada que ver con una comprensión casi fatalista de la historia. Por ello es necesario comenzar por las *reflexiones genéticas,* es decir, por la referencia a la historia de la Iglesia, de la teología y del dogma, y sólo después preguntarse por la «situación de partida» exegético-bíblica y por la tradición que nos la ha legado. Esta inversión cronológica se justifica porque mediante ella creamos más fácilmente la plataforma que nos permitirá abordar en la segunda parte las reflexiones sistemáticas.

1. *Reflexión genética.*

Quien se adentra en una reflexión genética y no comienza en cualquier período de la historia ha de saber de antemano que le espera un camino espinoso. Las implicaciones de la evolución histórica son en nuestro caso intrincadas y múltiples. Es casi imposible describirlas sin violentarlas. Junto a los escasos elementos exegéticos entran en juego los elementos litúrgicos, sociológicos, etnológicos, sexual-antropológicos, histórico-religiosos, jurídicos, políticos, pastorales, psicológicos, morales y especulativos. Los datos exegéticos y su interpretación no son menos complicados, a pesar de ser relativamente corto el número de pasajes que hacen al caso. Por ello, algo conseguiríamos si al menos lográramos presentar la *situación global del problema,* aun cuando de aquí resultara una aporía insuperable. Queremos indicar con ello que *nos vamos a limitar a los planteamientos tópico y hermenéutico.* Esto es tanto más necesario cuanto que en las especulaciones sobre el matrimonio y las normas eclesiásticas concernientes al mismo han ido a desembocar multitud de elementos faltos de control y de reflexión *para los cuales no cabe asignar lugar teológico alguno.*

a) El elemento histórico.

En el matrimonio se han visto siempre dimensiones teológicas [2]. Nunca, ni siquiera para Lutero, ha sido una realidad puramente «profana» [3]. La teología protestante no rechaza por completo una teología del matrimonio, y en parte le reconoce una «estructura sacramental», aunque sin llegar a considerarlo como un sacramento [4]. En un principio, los cristianos seguían los mismos condicionamientos y usos, por lo que concierne al casamiento, que el contorno pagano. Tampoco éste tenía una concep-

[2] La visión más profunda, en mi opinión, sobre la evolución de la teología del matrimonio se encuentra en la obra de E. Schillebeeckx, *Het Huwelijk I. Aardse Werkelijkheid en Heilsmysterie* (Bilthoven 1963); íd., *Mariage* I (París 1967). Cf. además P. Adnès, *Le Mariage:* «Le Mystère chrétien. Théologie sacramentaire» (Tournai 1963). En el apartado 1 me atengo preferentemente a Schillebeeckx, edición holandesa. Aquí se ha procedido con más intención de crítica histórica, pero también con más detalle que en la obra de Adnès. Cf. también E. Hillmann, *El desarrollo de las estructuras matrimoniales cristianas:* «Concilium» 55 (1970) 183-197.

[3] Cf. O. Lähteenmäki, *Sexus und Eros bei Luther* (Turku 1955).

[4] H. Ott, *Das Problem der Mischehe in dogmatischer Sicht:* NZZ (11-III-1967).

ción «profana» del matrimonio en sentido actual. Para los romanos, la boda era «divini iuris et humani communicatio» *(Cod. Justiniani* IX, 32, 4). Socialmente estaba respaldada por las normas patriarcales de la familia. En la época helenística de Grecia se encuentran ritos y bendiciones nupciales que eran practicados por los sacerdotes. En el siglo I de nuestra Era no existen todavía indicios de que los cristianos adoptaran ante el ordenamiento social una actitud distinta de la de los paganos [5]. La atención *pastoral* al matrimonio aparece por vez primera en Ignacio de Antioquía, quien prescribe a los cristianos el abstenerse de usos religiosos paganos; por ejemplo, de ofrecer sacrificios a los dioses. En su carta a Policarpo ordena casarse «con aprobación del obispo», con el fin de que todo se haga «conforme al Señor», *pero sin dar con ello una instrucción de tipo jurisdiccional* [6].

En el siglo IV, cuando aparecen los primeros testimonios de un casamiento *sub benedictione sacerdotis,* la bendición nupcial se impartía en el ámbito de una fiesta familiar a la que acudían como invitados el sacerdote o el obispo [7]. De todas formas hallamos una profundización teológica ya en el siglo III con Clemente de Alejandría, el cual relaciona el matrimonio de los cristianos con la voluntad del Creador [8] y con el *bautismo* [9]. Mediante el *bautismo* queda el matrimonio santificado, sin que necesite ninguna santificación ulterior. En su doctrina, bastante completa, se encuentran ya todos aquellos elementos que más tarde constituirán el canon temático, por decirlo así, de la teología del matrimonio: el matrimonio no es pecado, aun cuando los primeros padres abusaron de él (¡el pecado original como pecado sexual!: una idea que aparece con particular insistencia entre los Padres orientales, por ejemplo, en Gregorio de Nisa); la procreación es su fin principal y la «razón de ser» del acto conyugal [10]; el fin secundario es la ayuda de la mujer al hombre (!) en la casa, en la enfermedad, en la vejez [11].

Las plegarias y bendiciones usuales guardan un paralelismo con la celebración religiosa pagana del matrimonio a la vez que la rechazan, pero en modo alguno tienen el carácter de alusiones a la forma o fuerza jurídica de un «matrimonio eclesiástico». Se casan «en el Señor» los cristianos que por su fe ya están «en Cristo». En Tertuliano, la fórmula «en el Señor» quiere decir tanto como «casarse con un cristiano» [12]. Entonces, como ahora, el matrimonio «eclesiástico» era el que se celebraba *entre bautizados* y se interpretaba como una celebración profana que se realizaba en el seno de la familia sin una intervención jurídica-

[5] Cf. *Carta a Diogneto* 5: PG 2, 1173; PA 850.
[6] 5, 2: PG 5, 723s.
[7] E. Schillebeeckx, *op. cit.,* 173.
[8] *Stromata* 3, 17: PG 8, 1205.
[9] *Ibid.,* 4, 2: PG 8, 1338.
[10] P. Adnès, *op. cit.,* 48.
[11] *Stromata* 3, 12: PG 8, 1184, y 2, 23: PG 8, 1089, 1092.
[12] *Ad uxorem* 2, 2: PL 1, 1291s.

mente eficaz de un ministro eclesiástico. Según Tertuliano, queda reforzado por la eucaristía *(confirmat oblatio)*, pero sin que ésta tenga la significación de una «misa de desposorios» [13].

Testimonios sobre misas nupciales hallamos durante los siglos IV y V en la Iglesia de Roma. Pero sólo se prevén e imponen en el casamiento de los clérigos inferiores [14]; en los diez primeros siglos no se celebran tales misas en el caso de los laicos. Así, pues, hasta entonces la significación eclesial del matrimonio le viene dada por el bautismo; el matrimonio en cuanto tal carece de dicha significación. El hecho de que a partir del siglo V la liturgia de los desposorios adquiera formas más claras en determinados lugares no cambia las cosas. La descripción que hace, por ejemplo, Paulino de Nola [15] significa en primer lugar la traslación local a la Iglesia o ante la Iglesia *(in facie ecclesiae)* de lo que antes era una fiesta familiar. El padre de familia conduce allá a los invitados y el sacerdote (o el obispo) imparte su bendición sobre la pareja cubierta con un velo. Se habla por primera vez de una misa de desposorios, facultativa, para laicos «de irreprochable conducta» durante el pontificado de Sixto III (432-440) [16]. Inocencio I [17] prohíbe la bendición nupcial a quienes no acrediten un comportamiento ejemplar, lo cual sugiere que sólo se impartía en el primer matrimonio, cosa que, por lo demás, se ha venido haciendo posteriormente. No obstante, para la *validez* del matrimonio no se exigía la bendición del sacerdote. En correspondencia con el ordenamiento social en vigor, sólo se necesitaba la aprobación del padre o el «consentimiento» de la pareja, al que Nicolás I (558-567) [18] concede suma importancia. En general se presupone la existencia del consentimiento de la pareja y/o del padre, según los usos locales.

En las Galias y en España encontramos en vez de la velación y de la bendición sacerdotal la bendición del tálamo, ya que la entrada en la alcoba nupcial constituye aquí el punto más importante del casamiento. Si en Italia está en primer plano el consentimiento, aquí lo está la «cópula». La unión de ambas teorías tuvo finalmente su expresión en el derecho canónico aún vigente (c. 1015, par. 1), el cual reduce la idea vetero y neotestamentaria de «una sola carne» *(una caro)* a la unión sexual dentro de una visión dualista no bíblica. En Inglaterra no hay hasta el siglo X testimonio de un rito eclesiástico para el matrimonio.

Paralelamente a esta concepción predominante, según la cual el ma-

[13] Sobre la discutida interpretación de la frase (del Tertuliano del período católico) «matrimonium, quod Ecclesiae conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet. Nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et iure nubunt» *(Ad uxorem* 2, 9: PL 1, 1302), cf. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, 174-176.

[14] Papa Siricio (384-399), *Epistola ad Himerium*, c. 8: PL 13, 1141-1143; Papa Inocencio I (404), *Epistola ad Victricium*, cc. 4-6: PL 20, 473-477.

[15] E. Schillebeeckx, *op. cit.*, 180.

[16] Anónimo, *Praedestinatus*, III, 31: PL 53, 670.

[17] *Op. cit.* Sínodo de Pavía (850): MGH Cap. dl. 2, 119, 21-38.

[18] E. Schillebeeckx, *op. cit.*, 181.

trimonio, incluso entre cristianos, es en sí mismo un asunto intramundano que ha de ordenarse conforme a unas normas sociales, hallamos desde el siglo IX los comienzos de una corriente que lo considera como una *res mixta,* como dirán los canonistas posteriormente. El casamiento ante el sacerdote como exigencia obligatoria aparece por vez primera alrededor del 845 en los decretos pseudoisidorianos (inauténticos) y se justifica por razones de derecho civil, no por argumentos teológicos [19]. Los esponsales y la entrega de la dote, vigentes hasta entonces en el ámbito del derecho profano, son «eclesiastizados» en la liturgia y en el derecho canónico. El matrimonio tiene una dimensión eclesial no por el hecho de que lo contraigan dos bautizados, cosa que todavía aparece en Tertuliano, sino por realizarse mediante un *contrato* ante la Iglesia, lo cual pertenece a la *validez.* Pero esta exigencia no llegó a imponerse en todas partes. Bajo el reinado de Pipino el Breve, y por influencia de san Bonifacio [20], se originó dentro del Imperio franco una evolución tendente a la consecución de un control eclesiástico sobre los matrimonios (por ejemplo, para impedir los matrimonios entre parientes). Con ello se situó al matrimonio en el terreno fronterizo entre la Iglesia y el Estado, aunque, como hemos dicho, no por razones teológicas, sino de derecho civil y de orden social. La Iglesia iba adquiriendo por aquella época una creciente significación en la configuración de la sociedad. Por eso elementos del derecho local entraron sin más en el derecho canónico. En el 802, Carlomagno, en un «Capitulare» [21], declara obligatorio para todo el Imperio que, antes del matrimonio, un sacerdote se pronuncie —en calidad de funcionario civil— sobre la existencia o no de impedimentos matrimoniales. Pero esta medida fracasó porque los creyentes no tenían la correspondiente obligación de que su matrimonio fuese bendecido por la Iglesia, de tal manera que los sacerdotes nada podían saber de muchos contratos matrimoniales. Con ello debería quedar expresado no el carácter eclesiástico del matrimonio, sino su carácter social y público; pero esto sólo lo habría de conseguir el Tridentino, y con grandes dificultades durante el concilio y después.

Este proceso tendente a un ordenamiento del matrimonio dentro del derecho eclesiástico no es una injerencia consciente e intencionada de la Iglesia en la esfera de la sociedad y del Estado, sino, entre otras cosas, resultado de la función político-social de la Iglesia (sobre todo en Francia, con obispos que a la vez son gobernantes) y de la apelación de los príncipes a los obispos y a los sínodos en cuestiones matrimoniales (por ejemplo, Ludovico Pío en relación con el proceso de Northilda contra su marido Argemberto [22]). Por ello no es fácil tampoco determinar el sentido exacto de las normas eclesiásticas de esta época: las fronteras entre la

[19] Fournier-G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'à Gratien* (París 1931).
[20] Sínodo de la Iglesia bávara, canon 12: MGH Conc., dl. 2, 53.
[21] MGH Conc., dl. II, 1, 191.
[22] *De divorcio Lotharii et Teutbergae:* PL 125, 633ss.

jurisdicción eclesiástica y la profana son sumamente fluidas. Desde los siglos XI y XII la Iglesia posee total jurisdicción sobre el matrimonio y sus efectos civiles. El papel del padre de la novia que entrega su hija al novio lo asume cada vez más el sacerdote. La fórmula litúrgica correspondiente «et ego (es decir, el sacerdote) coniungo vos» sólo aparece documentalmente en el siglo XIV [23]. Todos los símbolos en uso, como el anillo, la unión de las manos derechas, el velo y demás, los tomó la liturgia de los usos populares. La razón de esta «eclesiastización» del matrimonio no fue su carácter sacramental, el cual no se colocaba hasta entonces ni siquiera en los elementos constitutivos del matrimonio *(consensus* y/o *copula),* sino en la liturgia sacerdotal. De todas formas ésta se convierte, como veremos en seguida, en un lugar teológico decisivo para la especulación sobre el carácter sacramental del matrimonio mismo, del que no se tomará conciencia expresa hasta los siglos XI y XII.

Pero antes vamos a dar un salto hacia atrás hasta san Agustín, el «doctor del matrimonio cristiano» (Adnès), que influyó sobremanera en la teología occidental del matrimonio. Le interesa en primer término el *valor ético* del matrimonio. El matrimonio es bueno [24]. Pero ¿por qué? Por razón del *tripartitum bonum: proles, fides, sacramentum* [25] (procreación y educación de los hijos, fidelidad matrimonial, valor simbólico por referencia a la unión de Cristo con la Iglesia) del que se derivan la unidad e indisolubilidad matrimoniales. Aunque el puesto preferente se atribuye al primer *bonum,* queda en lugar destacado el *sacramentum:* «In nostrarum quippe nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri» [26]. *Sacramentum* designa el simbolismo eclesial del matrimonio con referencia a Ef 5,32. Así lo veía ya Tertuliano [27]. Lactancio (siglo III) empleaba la expresión acercándola a su sentido originario: el *sacramentum* como juramento, en relación con el matrimonio como compromiso de fidelidad inquebrantable [28]. San Agustín une entre sí ambos momentos y ve en esta unión el factor diferenciador del matrimonio cristiano [29]: al igual que la relación Cristo-Iglesia es indisoluble, también lo es el matrimonio de los cristianos. El que se casa, lo hace para siempre, de manera comparable al efecto indestructible del bautismo [30]. El sacramento es, pues, para Agustín sacramento en el sentido más amplio, en cuanto que es una cosa santa y el signo de una realidad santa. «Pero ¿lo es también en sentido estricto? ¿Es fuente de la gracia? Agustín no lo dice expresamente en ninguna parte...» [31].

[23] E. Schillebeeckx, *op. cit.,* 191.
[24] *De bono coniug.* 3: PL 40, 375.
[25] *Ibid.,* 32: PL 40, 394.
[26] *Ibid.,* 21: PL 40, 388.
[27] *Adv. Marc.* 5, 18: PL 2, 518; *Exhort cast.* 5: PL 2, 290.
[28] *Epitome* 61: PL 6, 1080.
[29] *De bono coniug.* 7: PL 40, 378.
[30] *De nupt. et conc.* 1, 10, 11: PL 44, 420.
[31] P. Adnès, *op. cit.,* 75.

La visión del matrimonio como sacramento en sentido estricto es un resultado de la teología especulativa de los siglos XI al XIII: en ella se considera al sacramento como acción ritual que representa simbólicamente la gracia y la causa. Lo que anteriormente predominaba en las dimensiones teológicas del matrimonio era su institución por el Creador y su aspecto eclesiológico basado en el bautismo. Lo sacramental, según eso, no es algo propio del matrimonio mismo, sino que proviene del bautismo. Tertuliano, por ejemplo, no sacaba de ello consecuencias para la vida *matrimonial* de los cristianos, sino para la vida *cristiana* de los casados. El mismo pasaje de Ef 5,21-32 apenas se interpretaba en los primeros siglos como afirmación sobre el matrimonio, es decir, sobre la relación entre hombre y mujer, sino exclusivamente como interpretación de la relación entre Cristo y la Iglesia. Agustín es el primero que llama al matrimonio *sacramentum,* basándose en Ef 5,32, en un doble sentido: como vínculo indisoluble *(sacramentum-vinculum)* y como signo sagrado *(sacramentum-signum)* de la unidad de Cristo y la Iglesia (es decir, en conjunto, dentro del ámbito de la «eclesiología»). El vínculo es una *obligación moral* y no, como más tarde en el Medievo, un vínculo ontológico [32]. La indisolubilidad del matrimonio es, según eso, un «imperativo ético», cuyo fundamento es el simbolismo de la unión indestructible entre Cristo y la Iglesia. El matrimonio se *puede* separar, pero no *es lícito* que se separe. Si esto acontece, no por ello se pierden las obligaciones respecto de la otra parte. La indisolubilidad del matrimonio deriva del *bonum sacramenti.* En la patrística predomina generalmente el carácter simbólico del matrimonio: es indicador del camino hacia la salvación en Cristo. La Escolástica ve también ese carácter simbólico pero lo interpreta en el sentido de un signo dotado de eficacia intrínseca; el matrimonio mismo es un vínculo objetivo y *no puede* (físicamente) ser disuelto. Esta concepción coincide con la patrística en el sentido de que se pone la indisolubilidad en relación con el *sacramentum.* Pero la comprensión de su contenido es de todas formas muy distante, como veremos.

Hasta que la Iglesia no tuvo de hecho en sus manos la plena jurisdicción sobre el matrimonio, entre los siglos X y XI, no se dio paso a una discusión teológico-dogmática detallada y fundamental del mismo. Esta no se concentraba en un primer momento sobre las cuestiones teológicas, sino sobre los aspectos antropológicos y jurídicos: ¿Qué es lo que convierte la unión en matrimonio, el consentimiento o la relación sexual *(copula)?* Sólo a partir de aquí surgió el problema teológico de en cuál de los dos momentos se coloca el sacramento (o la materia *sacramenti).* Este planteamiento surgió sobre el trasfondo de dos concepciones jurídicas diversas: la romana antigua *(consensus)* y la franco-germánica *(copula),* que

[32] E. Schillebeeckx, *op. cit.,* 194. Cf. también Ph. Delhaye, *Fijación dogmática de la teología medieval (sacramentum, vinculum, ratum et consummatum):* «Concilium» 55 (1970) 243-248.

se asemejaba mucho a la concepción judía del primado de la procreación en el matrimonio. Los teólogos se inclinaban por la primera; los canonistas, por la segunda. En los comienzos de la Escolástica coexisten tres intentos de solución enfrentados entre sí: 1) el matrimonio es esencialmente unión sexual, y la voluntad de dicha unión pertenece al *consensus* (Astenaso: «Coniunctio illa quae est in actu carnali») [33]; 2) el matrimonio es una comunión de vida de índole espiritual, en la cual no es esencial relación, aunque aquélla pueda extenderse a ésta (la procreación como *officium* del matrimonio; José como ideal; el matrimonio como *coniugium)* [34]; 3) desde el punto de vista social el matrimonio es el fundamento del ámbito vital que necesitan los niños para su desarrollo (el matrimonio como *matrimonium;* Isidoro de Sevilla: «Matrimonium quasi matris munium, i. e. officium quod dat mulieribus esse matrem») [35].

A mediados del siglo XII las líneas teológica y canónica llegan a una síntesis entre la teoría de la *copula* y la del consentimiento. Representantes de esta síntesis son Pedro Lombardo (concepción de la «Iglesia de las Galias») y el Decreto de Graciano (concepción de la Iglesia romana) [36]. Para este último, el consentimiento *(matrimonium ratum)* es la causa eficiente del matrimonio, pero para que el matrimonio sea indisoluble tiene que realizarse además la relación sexual. Pedro Lombardo, en cambio, coloca el acento exclusivamente en el consentimiento, en el cual ve el sacramento de la unión de Cristo con la Iglesia en el sentido de un símbolo sagrado, que puede expresarse en la comunión sexual, pero no necesariamente. El consentimiento funda una comunión matrimonial indisoluble que comprende mucho más que la simple voluntad de relación sexual. Al igual que Hugo de San Víctor, también Pedro Lombardo ve en la «unidad de los corazones» *(unio animorum)* el núcleo fundamental de la comunión sexual [37]. Pero tanto el Decreto de Graciano como Pedro Lombardo tenían gran autoridad en la Edad Media, lo cual en la práctica, debido a su diferencia, condujo a gran diversidad de opiniones y a inseguridades jurídicas. Así, por ejemplo, los tribunales eclesiásticos de Italia, basándose en el Decreto de Graciano, disolvieron matrimonios no consumados que habían sido declarados indisolubles en las iglesias de Francia. Hasta el siglo XIII no se llegó a la síntesis que integraba en el matrimonio, como realidad global, los tres aspectos mencionados (unión sexual, unión de vida espiritual y fundamento de la familia).

En parte paralelamente a esta controversia entre canonistas y teólogos, y en parte con interferencias de la misma, la discusión teológica sobre la sacramentalidad del matrimonio discurre en unión con el resto de la teología sacramentaria general. También aquí surgen entre los siglos XI y XIII multitud de intentos por todas partes. Desempeña un papel

[33] Cf. J. Ziegler, *Die Ehelehre der Poenitentialsummen* (Ratisbona 1956) 35s.
[34] Hugo de San Víctor, *Dig.* 32, 2, 1.
[35] *Etimologías* IX, 8, 19: PL 82, 366.
[36] E. Schillebeeckx, *op. cit.,* 202s.
[37] *IV Sent.,* d. 28, c. 3.

esencial como lugar teológico la liturgia eclesial del matrimonio, y especialmente la romana, que se introdujo también en otras partes. Esta sufrió una evolución notable y llena de interés, debido en primer lugar al trasfondo etnológico. En un principio (como «cristianización» del *flammeum* de la antigua Roma) tenía como centro la velación de la pareja *(velatio nuptialis* o *velatio amborum)* [38]. Paulatinamente se añade como segundo elemento la bendición de la novia, hasta que finalmente sólo queda ésta. El desplazamiento de acento de la pareja a la esposa se debe al influjo de las concepciones franco-germánicas, en las cuales lo esencial del casamiento era la entrega de la esposa, la *traditio puellae* [39]. Este factor social y popular fue adornado con motivos teológicos muy determinados: la *sponsa velanda* era vista en paralelo con la *ancilla Dei velanda,* es decir, la bendición de la esposa era puesta en relación con la consagración de las vírgenes y la esposa del varón con la esposa de Cristo. Ambas liturgias coinciden en el simbolismo de Cristo y la Iglesia. La consagración de vírgenes, que apoyándose en la tradición de la Roma antigua utilizaba el velo rojo de la esposa, pasó a ser modelo de la liturgia eclesial del matrimonio. El esposo está sin velo, por ser «cabeza de la mujer». No es él quien necesita la bendición, siendo como es «imagen de Dios», sino la «débil mujer» [40]. Esta sirve a su marido y (mediante él) a la vez a Cristo; la virgen consagrada le sirve de manera inmediata. La concepción descrita se apoya directamente en 1 Cor 7,32ss. Al igual que la virgen en su consagración, la mujer casada obtiene en la Iglesia su estado de vida mediante el matrimonio. La virginidad no es sacramento, puesto que expresa directamente la relación de Cristo con su Iglesia; ni siquiera es *sacramentum-signum.* En cambio, el matrimonio, en cuanto realidad humana y terrena, se convierte en signo, imagen y tipo de dicha relación, y *por eso* es un sacramento. Aquélla no tiene sentido intramundano, pero posee en sí misma la dimensión cristológica y eclesiológica; ésta recibe análoga dimensión mediante la bendición del sacerdote. El carácter sacramental del matrimonio queda entonces de manifiesto a la luz (o como sombra) del celibato por el reino de los cielos.

Queda con ello explicitada la índole sacramental del matrimonio, pero aún no se dice que sea el séptimo sacramento. La reflexión sobre la liturgia y su significación teológica se fue imponiendo durante los siglos XI y XII. El motivo histórico lo proporcionó el rechazo de las corrientes cátara y albigense, enemigas del matrimonio y de la sexualidad, de las cuales hubo de ocuparse el II Concilio de Letrán en el año 1139. «El contexto concreto de una toma de conciencia explícita de la 'sacramentalidad' del matrimonio radica en la apurada situación de esta época,

[38] K. Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends* (Münster-Westfalia 1962) 173; J. P. De Jong, *Brautsegen und Jungfrauenweihe. Eine Rekonstruktion des altrömischen Trauritus als Basis für theologische Besinnung:* ZKTh 84 (1962) 300-322.

[39] K. Ritzer, *op. cit.,* 194.

[40] Véanse más particularidades en E. Schillebeeckx, *op. cit.,* 212-215.

debido a la cual la Iglesia sintió la necesidad de llegar a una comprensión más profunda de la bondad y santidad del matrimonio»[41]. La teología sacramentaria que por entonces estaba en elaboración facilitó los instrumentos conceptuales para ello.

La progresiva introducción del matrimonio en el campo sacramental acaeció siempre en relación con la liturgia. La realidad terrena del matrimonio fue comprendida como alusión a la unidad misteriosa de Cristo y la Iglesia. La primitiva y la alta Escolástica comenzaron entonces a reflexionar en qué consistía exactamente este misterio en el contexto del matrimonio.

A la hora de dar una respuesta pueden distinguirse cuatro puntos de arranque:

1) El sacramento no es el matrimonio mismo, sino la bendición sacerdotal. La bendición es la concreción litúrgica de la bendición del Creador (Gn 1,28). Pero el matrimonio como tal no existe en virtud de esa bendición, sino en virtud del consentimiento. Mientras Tomás de Aquino considerará más tarde la liturgia como sacramental[42], Melchor Cano verá en ella, aún más tarde, la forma sacramental[43]. El desplazamiento de la índole sacramental del matrimonio a la solemnidad litúrgica caracteriza también a la Iglesia oriental, que por ello ve al sacerdote como dispensador propiamente dicho del sacramento. Entre tanto, este punto de vista no logró cuajar en Occidente, si bien se ha hecho recientemente un intento en tal sentido, aunque bajo presupuestos muy distintos[44].

2) El sacramento es el matrimonio mismo. Todo matrimonio, incluso el de los no bautizados, es un sacramento, aun cuando sólo para los bautizados resulte fructífero y dispensador de gracia; sólo éstos poseen la *res sacramenti* (Anselmo de Laón[45] y Hugo de San Víctor[46]). Esta sacramentalidad ha de entenderse objetivamente en cuanto *sacramentum* de Cristo y de la Iglesia; el matrimonio no puede ser disuelto, puesto que Cristo es siempre fiel a su Iglesia. La realización subjetiva está en el amor conyugal, participación en la gracia de Dios. Esta puede desaparecer, sin que por ello se invalide el matrimonio.

3) Hasta el siglo XII la idea agustiniana del *sacramentum-signum* está en primer plano. Pero en cuanto signo, el matrimonio no cumple todavía el concepto de sacramento en el sentido estricto de la Escolástica. No es todavía signo eficaz ni fuente de la salvación. Aun cuando tras la segunda mitad del siglo XII fue incluido entre los siete sacramentos y ya se había impuesto universalmente en la teología sacramentaria la distinción entre el símbolo sagrado y la fuerza santificante de los sacramentos, todavía no se reconocía al matrimonio su virtud salvífica. En cambio, se atribuía a la consagración de las vírgenes y a la unción de los reyes, a pesar de que estos ritos no estaban incluidos dentro del catálogo septenario. Según Schillebeeckx, la admisión del matrimonio entre los siete sacramentos es la expresión de una conciencia de fe que va por delante de la reflexión teológica sobre el contenido preciso del matrimonio como sacramento. El *signum* habría sido puesto siempre en relación con el *sacramentum-vinculum* a partir del *logion* de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio, y esto ya desde san Agustín[47]. Pero este punto de vista no es del todo convincente, ya que, como antes hemos visto, Agustín entendía el vínculo conyugal en sentido *moral,* y sólo a partir de la Escolástica se entendió en sentido

[41] *Ibid.,* 216.
[42] *In IV Sent.,* d. 28, q. 1, a. 3 ad 2; d. 26, q. 2, a. 1 ad 1.
[43] *De locis theologicis* VIII, c. 5.
[44] Cf. *infra,* pp. 421s.
[45] *Sententiae,* Tract. de sacr.
[46] Cf. W. E. Gössmann, *Die Bedeutung der Liebe in der Eheauffassung Hugos von St. Victor und Wolframs von Eschenbach:* MThZ 5 (1954) 205-213.
[47] *Op. cit.,* 227s.

ontológico. Más tarde habremos de ocuparnos de precisar qué tiene esto que ver con la exigencia de indisolubilidad proclamada por Jesús.

4) Una vez incluido el matrimonio en el número septenario de los sacramentos, la reflexión debía centrarse lógicamente en determinar si también se le debía aplicar el pleno concepto de sacramento. Esto se llevó a cabo a base de pasos cortos y de un modo tímido. En un principio, Alejandro de Hales lo rechazó, basándose en que no podía hablarse de su institución por Jesús [48]. Hacia 1185, Rufino presentó también argumentos de tipo moral: el matrimonio tiene relación con la sexualidad, y como quiera que «tales cosas» no pueden ser fuente de salvación, queda fuera de lugar la sacramentalidad en su pleno sentido [49]. Los primeros reconocimientos positivos en alguna medida ponen en primer plano el «carácter medicinal» del sacramento del matrimonio, es decir, la curación de la tara de la sexualidad *(remedium concupiscentiae)* proveniente del pecado original. El maestro Hermann, discípulo de Abelardo, dice así: «Hoc sacramentum mali remedium est, etsi bonum non conferat» [50]. Guillermo de Auxerre formula una opinión más favorable en la *Summa Aurea:* el matrimonio no concede gracia alguna, pero custodia en la gracia de Dios [51]. Guillermo de Auvernia habla de un acrecentamiento de la gracia, pero no en virtud del matrimonio mismo, sino a través de la liturgia nupcial [52]. Aunque Alejandro de Hales no se muestra muy partidario de reconocer plenamente la sacramentalidad estricta, al encontrarse con la *opinio communis* sobre el número septenario argumenta con notable apriorismo: si el matrimonio es uno de los siete, ha de conferir la gracia, pues el ser signo y fuente de la gracia es característica de los siete sacramentos [53]. San Buenaventura se mantiene en la afirmación del carácter medicinal, pero se pregunta cómo el matrimonio puede ser medio de salvación si no transmite gracia alguna *(aliquod gratiae bonum)* [54]. San Alberto Magno encuentra esta concepción *multum probabilis* [55]. Santo Tomás de Aquino, en la *Summa Contra Gentiles* [56], reconoce finalmente al matrimonio una virtud salvífica positiva. En la *Summa Theologiae,* el tratado sobre el matrimonio quedó incompleto.

En una palabra: el imperativo ético agustiniano de la indisolubilidad se convierte en unidad metafísica absoluta.

El Concilio de Trento declara oficialmente, mediante definiciones dogmáticas, el punto de evolución alcanzado por la alta Escolástica (DS 1801-1812; NR 725-746). El matrimonio confiere gracia (DS 1801; NR 735). «Pero la gracia que ha de perfeccionar ese amor natural, fortalecer la unidad indisoluble y santificar a los contrayentes nos la mereció por su pasión Cristo, fundador y consumador de los venerables sacramentos» (DS 1811; NR 745).

Si la Reforma negó al matrimonio su condición de sacramento en el sentido de signo salvífico eficaz y de *donum gratiae,* no lo hizo por razones teológicas, sino «políticas»: se rechazaba la jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio y se veía en la valoración del mismo como sacramento una justificación teológica de aquélla. Esto podría no corresponder

[48] *Glossa in Sent.* IV, d. 26, c. 1.
[49] *Summa Decretorum,* Causa 32, q. 2.
[50] *Epitome* 31: PL 178, 1745.
[51] D. van den Eynde, *Les définitions des sacrements* (Roma-Lovaina, 1950) 108.
[52] *Tract. de sacramento matrimonii.* G. Le Bras, *Mariage:* DThC IX/2 (1927) 2209s.
[53] *Glossa in Sent.* IV, d. 26, c. 7.
[54] *In IV Sent.,* d. 26, a. 2, q. 2. Concl.
[55] *In IV Sent.,* d. 26, q. 2, a. 3.
[56] IV, 78.

a la situación histórica de hecho, pero no podemos olvidar, como indica la historia de la Iglesia, que muchas veces la reflexión teológica se ha centrado en una praxis anterior. Lo vemos claramente en el caso de la significación teológica de la liturgia del matrimonio. Esta, que era obligatoria en un principio sólo para el bajo clero y facultativa para los laicos, no alcanza hasta el Concilio de Trento ningún significado constitutivo del matrimonio, sino sólo jurídico en el plano civil. Pero tampoco Trento va más allá. Mediante la forma obligatoria (que no contenía prescripción alguna invalidante) se pretendía dar una seguridad jurídica, es decir, lo que hoy hace el matrimonio civil obligatorio [57]. De todas formas, el Concilio intentó relacionar intrínsecamente los elementos jurídico y teológico, más exactamente, el *sacramento* y el *contrato,* lo cual se tomó cada vez más como base de la jurisdicción eclesiástica sobre el matrimonio.

La época postridentina estuvo fuertemente condicionada por el presagio de la configuración del derecho canónico. A raíz de la separación entre la Iglesia y el Estado, pasó a primer plano la defensa de los poderes jurisdiccionales de la Iglesia sobre el matrimonio. El «derecho establecido» desempeñó entonces un papel nada despreciable, incluso desde el punto de vista teológico. Mientras en Trento había sido la seguridad jurídica la que tuvo mayor importancia en el ordenamiento del matrimonio, posteriormente el acento se desplazó a la relación intrínseca entre liturgia nupcial y forma jurídica, vinculándose ésta estrechamente con la acción salvífica de la Iglesia [58]. Por ello un autor como Mörsdorf puede calificar de «esencial» la cooperación del sacerdote en la boda y considerarla elemento constitutivo del matrimonio entendido sacramentalmente [59].

Al echar una ojeada sobre toda la evolución del concepto de sacramentalidad en el matrimonio hemos de decir que constituye un ejemplo para la teología sacramental en general. Hasta la alta Escolástica, que comienza a precisar puntualmente el sacramento (¡contrato = sacramento!), el concepto de sacramento está todavía sometido a oscilaciones. «Cada uno de los sacramentos aparece todavía como el desarrollo histórico del único *sacramentum,* del conjunto básico de la historia salvífica. Los sacramentos siguen entendiéndose desde el punto de vista cristológico, pues Cristo es el contenido propio de esta historia, el *sacramentum* propiamente dicho entre Dios y el hombre. Pero Cristo no se muestra, como ocurrirá más tarde, en calidad de legislador que ha instituido cada uno de los sacramentos en cuanto actos de comunicación exterior de la gracia. La vinculación del sacramento a Cristo se ve más bien como su

[57] F. Böckle, *Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht* (Friburgo 1967) 19-27.

[58] Véase la clara exposición de este punto en K. Mörsdorf, *Der ritus sacer in der ordentlichen Rechtsform der Eheschliessung,* en W. Dürig (ed.), *Liturgie, Gestalt und Vollzug* (Munich 1963) 252-266, sobre todo 265s.

[59] Observaciones críticas en el artículo de K. Rahner *Die Ehe als Sacrament,* en *Schriften z. Th.* VIII, 535s, nota 33.

vinculación al *Mysterium Christi,* que abarca la creación y que se desarrolla y alcanza su plenitud a todo lo largo del tiempo de la historia, incluso después de Jesús» [60]. En la actualidad la teología intenta nuevamente avanzar en esta dirección.

b) Datos exegéticos.

En la elaboración del material histórico llama la atención el papel, relativamente pobre, que desempeñan los textos bíblicos a la hora de fundamentar la sacramentalidad del matrimonio. Esta apreciación concierne incluso al texto de Ef 5,21-32, tan apropiado para este caso. Es cierto que en un proyecto presentado en el Concilio de Trento para los cánones sobre el matrimonio dicho texto fue presentado como fundamento bíblico expreso y consistente. Pero la propuesta no consiguió la aprobación general y lo único que quedó fue que Pablo «sugería» *(innuit:* DS 1799; NR 733) [61] en él la sacramentalidad del matrimonio. Aunque no es bueno centrar la visión en textos aislados extrayendo de ellos precipitadamente conclusiones favorables o desfavorables para nuestro tema, es necesario consultar brevemente algunos textos y su exégesis actual dentro de una consideración temática. Frente al bosquejo histórico presentado, en el cual vemos, entre otras cosas, que el carácter sacramental ha sido puesto continuamente en relación con la indisolubilidad, entraremos ahora de un modo más detallado en el estudio de esa relación sacramentalidad-indisolubilidad. Al hacerlo así no olvidamos, ni mucho menos, los planteamientos que hoy nos vienen dados por la pastoral.

α) *La exégesis y la interpretación del matrimonio como sacramento.* Las palabras, tan discutidas hasta hoy, τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα (Ef 5, 32b; en la Vulgata: *sacramentum hoc magnum)* han venido a ser cada vez más el punto de cristalización del intento de fundamentación bíblica de la sacramentalidad del matrimonio. Sin embargo, según R. Schnackenburg, «es ciertamente insostenible» [62] que estas palabras se refieran al matrimonio mismo. El autor da tres razones: *a)* la palabra *mysterion* no puede referirse en el contexto más que a Gn 2,24, pasaje citado en el v. 31, puesto que, de lo contrario, este pasaje quedaría aislado. Pero entonces no se comprende por qué se ha de designar al *matrimonio* como misterio; *b)* además, 5,32b intenta proponer claramente una exégesis frente a otras interpretaciones («Pero yo pienso o interpreto...»); *c)* finalmente, no ha de ser el matrimonio modelo de la Iglesia cristiana, sino al revés, Cristo y la Iglesia han de ser modelo, ejemplo; más aún, la dimensión determinante del matrimonio y de la conducta que en él ha de llevarse. Lo subraya también el verso siguiente. En el verso 32 ten-

[60] J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe:* Theologie der Ehe (Ratisbona 1969) 91.
[61] Cf. E. Schillebeeckx, *op. cit.,* 248.
[62] R. Schnackenburg, *Die Ehe nach dem NT:* Theologie der Ehe (Ratisbona 1969) 29.

dríamos, pues, una aplicación de Gn 2,24 a Cristo y a la Iglesia. Schnackenburg concluye que el v. 31s «no puede tomarse directamente en sentido sacramental» *(ibíd.)*. Por tanto, no podemos demostrar la sacramentalidad del matrimonio partiendo de una frase, ni menos de una de sus palabras. H. Schlier no ve en la palabra *mysterion* la referencia a la sacramentalidad del matrimonio, sino en la exposición total del pasaje 5,21-33. No sólo se compararía aquí la relación conyugal con la relación Cristo-Iglesia, sino que ésta sería el modelo de aquélla y habría de realizarse en ella. La imagen se constituiría en su ser mediante el modelo [63]. Baltensweiler, en cambio, sostiene que entonces el matrimonio aparecería de manera problemática en una especie de igualdad esencial con el acontecimiento Cristo, por lo cual sería portador de salvación. Pero de esto no hay nada en el texto mismo. Se trataría, pues, no de la esencia del matrimonio mismo, sino de la comprensión del matrimonio como realización vital. La dimensión cristológica y eclesiológica del matrimonio sería vital, y por eso lo mejor sería designar la situación con el concepto de *representación:* «En el matrimonio de los cristianos se representa la relación entre Cristo y su comunidad. Por eso en este lugar puede efectivamente acontecer la salvación (cf. 1 Cor 7,12-16). Pero esto no supone una elevación cristiana del matrimonio, sino que constituye únicamente una repercusión y una clara manifestación de la idea de matrimonio pretendida ya en el orden de la creación» [64]. En la misma dirección reflexiona Schnackenburg: La unión conyugal de los cristianos va más allá de un simple matrimonio natural; «desde un principio posee otra dimensión al haber sido introducido en el ámbito de la influencia y la soberanía de Cristo». Se trataría, pues, de una nueva relación existencial en el ámbito cristiano y, por tanto, también de las cuestiones generales de la justificación, la gracia y los sacramentos. Pero entonces rebasaríamos el horizonte de la problemática inmediata del NT [65]. Alude también él a 1 Cor 7,14, pero no determina cómo ha de entenderse exactamente el pasaje. El influjo «santificador» del cónyuge cristiano sobre el no cristiano o sobre los hijos podría entenderse como indicación de que «al *cristiano* (el subrayado es nuestro) se le concede en el matrimonio un modo sobrenatural de actuar del que se ve privado el cónyuge no cristiano» [66].

Pero —y ésta es mi pregunta siguiente— ¿tenemos razones para pensar que ese «modo sobrenatural de actuar» es algo exclusivo del matrimonio?, ¿o bien se dice ejemplarmente algo que concierne a otras relaciones interhumanas de los cristianos entre sí y con los demás hombres? Si fuera éste el caso, el matrimonio sería también *una* de las «representaciones» del acontecimiento salvífico comunitario, *una modalidad*

[63] H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf ³1962) 263.
[64] H. Baltensweiler, *Die Ehe im NT* (Zürich 1967) 234.
[65] *Op. cit.*, 30s.
[66] *Ibíd.*, 31.

concreta de representación entre otras. De acuerdo con los datos exegéticos, el «misterio» propiamente dicho es la relación de Cristo con su Iglesia, así como su referencia a la creación (Gn 2,24), y *no* el matrimonio. El matrimonio representa *esto,* y *en ello* consiste su *donum gratiae,* la participación en este misterio, y ésta es su «grandeza».

De manera cada vez más unitaria, la exégesis católica mantiene igual punto de vista que la evangélica: según el NT, el matrimonio tiene un aspecto eclesiológico y, por tanto, tiene algo que ver con el misterio de la salvación; pero para el concepto de sacramento en el sentido de la Escolástica el NT no ofrece apoyo alguno. Por ello resulta dudosa una fundamentación bíblica del séptimo sacramento. Pues entonces habría de ser de algún modo evidente que el matrimonio como tal posee fuerza santificadora. Pero de esto nada se dice ni en la carta a los Efesios ni en 1 Cor 7,14, donde se atribuye un influjo «santificador» sobre el cónyuge y sobre los hijos al *cónyuge cristiano,* no al matrimonio. Desde el punto de vista bíblico puede aparecer, sí, el matrimonio como signo y «representación del acontecimiento Cristo» (H. Baltensweiler). Pero la teología neotestamentaria del matrimonio carece de autonomía y se reduce a ser un aspecto de la eclesiología.

En el paralelismo Cristo-Iglesia/hombre-mujer, tal como lo presenta Ef 5, se oculta la idea de la alianza, que en el AT aparece con mucha frecuencia. Israel es la esposa de Yahvé. En el NT, la Iglesia se convierte en la esposa de Cristo. En el AT es corriente que la esposa sea infiel, mientras que Yahvé es siempre fiel. Esta idea no ha sufrido ninguna modificación expresa en el NT. El matrimonio es en ambos Testamentos modelo de la relación de la comunidad, es decir, del pueblo con Dios. En este punto se halla el límite del paralelismo Cristo-Iglesia/hombre-mujer. El hombre no puede equiparase a Cristo en su fidelidad hacia la Iglesia. En todo el texto se presenta a Cristo como modelo; él, Cristo, es, según 1 Cor 11,3, su «cabeza», lo cual subraya una vez más la dimensión eclesiológica y la amplifica cristológicamente. La visión paulina del matrimonio no es tampoco directamente «trinitaria».

En la medida en que el matrimonio tiene algo en común con la Iglesia, está incluido, por tanto, en la salvación, pero no por su propia fuerza o por alguna «gracia» especial, sino por su participación en la salvación otorgada a la Iglesia.

β) *La indisolubilidad del matrimonio.* En la predicación de Jesús tampoco hallamos rastro de la significatividad ni del carácter representativo del matrimonio. Las afirmaciones ocasionales en el Sermón de la Montaña y en las discusiones con los fariseos y saduceos ven el matrimonio como *dato de la creación.* El tema central en ellas es su indisolubilidad como cumplimiento de la voluntad del Creador y, por tanto, como exigencia para quienes quieren vivir de acuerdo con ella. Jesús encuentra el matrimonio en determinadas formas (monógamas y polígamas) y las admite en él. Pero en ningún caso aparece una «elevación» a sacramento.

No podemos entrar aquí en una exégesis detallada [67]. Pero después que hemos visto cómo a lo largo de la historia y aún hoy se ponen en estrecha relación sacramentalidad e indisolubilidad y se deduce la segunda de la primera, hay que preguntarse por la intención general del texto. La discusión se concentra actualmente en el problema de si la exigencia inexorable del matrimonio indisoluble por Jesús ha de entenderse en el sentido de una ley o no, y esto aun suponiendo que, según Mt 19,9, dicha exigencia ya se mitiga en algunos casos. Se ha propuesto la idea de distinguir entre mandamiento a cumplir y meta a conseguir. La exigencia de Jesús sería una meta a conseguir [68]. Con ello cabría indicar una dirección que las afirmaciones bíblicas podrían despejarnos.

En su discusión con los fariseos (Mt 19,1-9) Jesús se remite al *orden de la creación:* «¿No habéis leído que el Creador, en el principio, los creó hombre y mujer?... Pero en el principio no fue así» (a saber, que la mujer pudiera ser repudiada: 4 y 8). El rechazo del divorcio no se funda aquí en el carácter sacramental del matrimonio, sino en el orden de la creación. Ahora bien, este orden no es lo mismo que un orden natural; la creación no es lo mismo que la naturaleza, si leemos la Biblia con sentido bíblico y no con mentalidad griega. El «principio» de que aquí se habla no es una dimensión histórica, sino la voluntad originaria y permanente, la «institución» del Creador. Es esto lo que Jesús quiere revelar. Cuando, en Mt 19,10, los discípulos consideran esto inaudito y riguroso, Jesús no les contesta que sea algo evidente. Lo que él considera evidente es más bien que el matrimonio se rompe ciertamente aun cuando no pueda separarse, en tanto que responde a lo que Dios establece en él. Que el matrimonio *no pueda* separarse no quiere decir que constituya una unidad metafísica absolutamente imposible de ser anulada. Más bien se propone la exigencia de que *no debe* separarse, dado que entonces se perdería el sentido que tenía el matrimonio según el proyecto creador [69]. Sólo así puede entenderse de algún modo la frase algo enigmática «no todos comprenden esto, sino sólo aquellos a quienes les ha sido dado» (v. 11). ¿A quién le ha sido dado? ¿Sería una interpretación exagerada del texto decir que se trata de una alusión a la ayuda de Dios y a la vez a la introducción del matrimonio en el orden de la salvación? Incluso la creación significa ya orden salvífico. Queda rebasado el ámbito de una simple ley. Es indisoluble el matrimonio de los que son capaces de vivir de acuerdo con la voluntad del Creador [70].

Esto aparece con claridad también en otro pasaje: Lc 16,18a («Todo el que deja a su mujer y se casa con otra comete adulterio») se opone a una concepción jurídica legítima del judaísmo, la cual permitía el repudio

[67] Véase, a este respecto, la valiosa obra de H. Baltensweiler ya citada anteriormente.

[68] V. Steininger, *Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen* (Graz 1968) 63-74.

[69] Cf. H. Baltensweiler, *op. cit.*, 262.

[70] Cf. G. Sartory-Reidick, *Kann die katholische Kirche die Ehescheidung dulden?:* «Ehe. Zentralblatt für Ehe- und Familienkunde» 6 (1969) 49-64.

unilateral, es decir, por parte del marido, aunque sus argumentos eran discutidos. P. Hofmann dice a este respecto: «Jesús critica la ley y descubre la realidad del matrimonio, que es anterior a la ley y que no puede salvaguardarse suficientemente con ésta. Esta prueba contiene una exigencia y una promesa: indica en qué medida los hombres pecan unos contra otros, pero también qué posibilidades de cumplimiento se les brindan. La palabra es, pues, norma y criterio para cualquier respuesta cristiana al problema del divorcio. Pero puesto que habla de la *realidad* misma, *no es ley*» [71]. Lucas reproduce aquí una «instrucción ética» [72]. Se trata de la *exigencia* que supone un matrimonio o que se le plantea a él.

Según estos textos, lo indisoluble del matrimonio proviene del «principio», la voluntad fundante de Dios. Es la «intención del Creador», el orden de la creación y no el orden natural. Aquélla es a un mismo tiempo aspiración y promesa, *pero en la dimensión de la fe.* Pues la categoría de creación es primordial dentro de la comprensión judeo-cristiana, *creyente,* del mundo. Evidentemente, sólo a la fe le es dado entender lo que fue en el «principio» (Mt 19,1ss). A la luz de la fe, la indisolubilidad está en estrecha relación con el *telos* de la creación.

Pero no podemos quedarnos simplemente en esta discusión con los fariseos y el *logion* procedente de la tradición más primitiva, sino que es preciso ver ambas cosas en el contexto global del mensaje de Jesús. Esto quiere decir concretamente que también hemos de hacer nuestro el Sermón de la Montaña. En Mt 5,27s llama la atención el que se diga: «No cometerás adulterio» (o sea, *no debes* cometerlo, si bien puedes cometerlo y lo cometes). Si lo comparamos con otras exigencias del contexto, por ejemplo, «no matarás» (v. 21), «no jurarás en falso» (v. 33), surge la pregunta de si estas frases han de interpretarse literalmente y si se han entendido de esa forma en alguna ocasión. Si echamos una ojeada por toda la historia de la Iglesia, la respuesta ha de ser negativa. Matar y jurar fue siempre algo «permitido», y, por consiguiente, dicha prohibición jamás se entendió en sentido literal. ¿Puede entonces en el caso de la prohibición del divorcio aplicarse una escala distinta? La guerra, el engaño, el fraude y los fracasos en el matrimonio son hechos que vienen dados por la condición concreta del hombre. A pesar de lo cual no deberían producirse. Según Mt 19,8, la verdadera «causa de separación» del matrimonio es la «dureza de corazón», o sea, una actitud fundamentalmente perversa. A esta actitud se refiere el Sermón de la Montaña en primer término. Claramente se advierte en Mt 5,27, donde se habla del «adulterio de pensamiento», de desear perversamente la mujer del prójimo.

La separación (adulterio en sentido neotestamentario) es un síntoma de la situación real del hombre, enredada en la culpa. Jesús no exige directamente su supresión, sino la conversión del corazón desviado, que

[71] P. Hofmann, *Las palabras de Jesús sobre el divorcio y su interpretación en la tradición neotestamentaria:* «Concilium» 55 (1970) 210-225.
[72] *Ibid.,* 327; cf. también J. Ratzinger, *op. cit.,* 83.

es culpable de la ruptura matrimonial. Esto sería la *sanatio in radice* según el evangelio y curaría el matrimonio. Aunque el Sermón de la Montaña presenta exigencias para aquí y ahora, esboza igualmente una perspectiva escatológica, que se pierde en el momento en que se interpreta el texto en sentido legalista (como un mandamiento que hay que cumplir). Fallar en estas exigencias hace que uno se vuelva culpable ante Dios y ante los hombres, al no rechazar el desorden en que nos encontramos. Se trata de un orden de emergencia. ¿No podríamos al menos pensar en una especie de «separación necesaria», algo así como cuando decimos «matar en legítima defensa»? Si aplicamos a la prohibición del divorcio la intención fundamental del Sermón de la Montaña, que nada tiene de código moral o de comportamiento, no es posible comprenderlo en sentido legalista. Baltensweiler indica que tampoco Pablo comprende en sentido legalista las palabras del Señor contra el divorcio, y saca de todo el Nuevo Testamento la siguiente conclusión: «Hay que rechazar un tratamiento legal de la prohibición del divorcio en nombre del evangelio, en cuanto que esta solución no corresponde a la intención real del Nuevo Testamento» [73]. El matrimonio que no se rompe ni se separa aparece así como una exigencia en el nuevo *eón,* que ha irrumpido con la venida de Jesús. El orden de la creación alcanza aquí la meta de su sentido inmanente.

2. *Principios sistemáticos*

Una teología sistemática del matrimonio no puede partir de un concepto formal de sacramento, sino que está obligada a buscar y hallar su fundamento en el testimonio de la Biblia. Pero tampoco debe quedar absorbida en la exégesis, sino que ha de presentar sistemáticamente los puntos de vista logrados en el conjunto global de la Escritura.

El problema de la sacramentalidad del matrimonio es de índole eclesiológica por un doble capítulo: por un lado, todo lo sacramental está en una relación fundamental con la Iglesia; por otro, tanto desde el punto de vista neotestamentario como a lo largo de la historia de la Iglesia, de la mayor importancia para la teología sistemática, el matrimonio ha sido considerado en su dimensión teológica como una realidad eclesial. De todas formas, por lo que al NT se refiere, hay que distinguir: lo que acabamos de decir vale directamente para san Pablo; en la predicación de Jesús el matrimonio es presentado como una realidad de la creación. Lo cual nos plantea la tarea de poner en relación ambas dimensiones.

a) El matrimonio como «representación».

El hilo conductor de la discusión secular sobre la comprensión del matrimonio es su carácter significativo: el *sacramentum-signum.* Está ya

[73] *Op. cit.,* 263.

en la analogía sugerida por Pablo en Ef 5,21-33: marido-mujer = Cristo-Iglesia. Es curioso que en esta analogía el marido se coloque al lado de Cristo y no al de la Iglesia, y que, por tanto, el matrimonio se presente mirando por vía de significación a la relación Cristo-Iglesia y no a la Iglesia simplemente. En este enfoque se refleja el trasfondo social y antropológico-sexual de la teología paulina, especialmente por lo que se refiere al marido, tal como se explica con más detalle en 1 Cor 11,3. En cierto modo lo corrige Ef 5,21, en cuanto que, según este texto, ambos cónyuges aparecen sometidos el uno al otro *recíprocamente* «en santo temor de Cristo»; de todas formas se subraya a la vez claramente el paralelismo entre Cristo y el marido en cuanto «cabeza» de la Iglesia y de la mujer, respectivamente (v. 23). H. Schlier indica, no obstante, que se incluye «en todos los casos el orden superior de Cristo» (también sobre el marido) [74]. Por eso hay que ver también al marido al lado de la Iglesia y, por tanto, de la mujer. Tanto en Ef como en 1 Cor 7 y Gál 3, 28 se alude a la reciprocidad en la relación marido-mujer y a su «igualdad» en Cristo Jesús; en Gál con una interesante referencia al bautismo, el cual deroga cualquier tipo de preeminencia o subordinación social entre los sexos.

De aquí resulta que teológicamente veamos el matrimonio como signo, actualización, representación y, por tanto, *posible* manifestación de la Iglesia en las condiciones históricas de la presencia oculta del Señor. El matrimonio es no sólo «modelo» de la Iglesia, sino que puede ser él mismo Iglesia, comunidad.

El haber dicho que el matrimonio es una «posible» representación de la Iglesia obedece a las razones siguientes: no sólo el matrimonio es una posible representación de la Iglesia, puesto que es una entre otras. Hemos de recordar aquí a Mt 18,20: «Allí donde (= si) dos o tres se reúnen en mi nombre, yo estoy en medio de ellos». Esta idea comunitaria básica puede cumplirse en el matrimonio o fuera de él. Su formulación condicional quiere decir que el matrimonio no es por sí mismo representativo de la comunidad de Cristo, sino sólo bajo el supuesto, es decir, bajo la condición de que el marido y la mujer «se reúnan en su nombre». Recordemos aquí lo dicho anteriormente sobre la fórmula «casarse en el Señor» [75]. Por tanto, el matrimonio no significa simplemente un dato objetivo de la comunidad, o de la Iglesia, sino que la representa sólo cuando «es ... signo corpóreo y social de la fe y el amor personal» [76]; el matrimonio se convierte en comunidad en este acontecimiento. Pero si éste no tiene lugar, sigue siendo y es también matrimonio.

Así, pues, si el matrimonio constituye una posible forma de manifestación de la Iglesia, su carácter «sacramental» ya no es un problema insuperable, sino una realidad completamente transparente si la vemos en

[74] *Op. cit.*, 253s.
[75] Cf. *supra*, p. 412.
[76] K. Rahner, *op. cit.*, 552.

relación con lo que se ha dicho en anteriores aportaciones de este volumen sobre la Iglesia como «sacramento radical». Sin embargo, esta transparencia no proviene del matrimonio, sino de la Iglesia.

En cambio, plantea dificultades la cuestión de por qué el *matrimonio* tiene que ser *numéricamente* el séptimo sacramento y un signo salvífico. Es comprensible que en este punto haya habido y haya división de opiniones. ¿Qué es, pues, lo específico del matrimonio, en virtud de lo cual puede ser denominado sacramento en sentido estricto? ¿La comunidad amplia e intensiva que puede suponer en el plano humano, y que viene a ser una imitación del «matrimonio» ancho y profundo de la humanidad con Dios en Cristo? Rahner y Vorgrimler dicen «que la amorosa unidad de vida entre dos personas implica una referencia a Dios como fundamento y meta, que toda comunión de cristianos en Cristo incluye una actualización de Cristo y, por tanto, también de la Iglesia (Mt 18,20), de tal manera que esto puede decirse especialmente por lo que se refiere al matrimonio, en cuanto que es la comunión en Cristo más reducida, aunque total» [77]. El matrimonio aparece aquí como «aplicación» de una relación mucho más general. El amor entre los hombres es un paso por encima de ellos hacia un tercero común. Cuando entre los cónyuges se vive y experimenta este amor, se muestra como realidad «configuradora de la Iglesia». Pero con lo dicho no hemos hecho otra cosa que explicitar la noción de *signum,* sin que hayamos puesto en claro todavía la existencia de un especial *donum gratiae,* una «gracia de estado» particular, una virtualidad salvífica exclusiva del matrimonio. Cuando Rahner dice en otro lugar que «el amor personal que hace su aparición en el matrimonio [...] es, de hecho, en el actual ordenamiento salvífico fruto de la gracia de Dios, que lo sana *siempre,* lo eleva y lo abre a la inmediatez de Dios mismo» [78], hay que objetar que esto vale igualmente para cualquier forma cristiana de relación entre los hombres. El propio Rahner escribe más adelante: «Lo que hemos dicho sobre el matrimonio como 'símbolo real' del amor así determinado puede decirse también de la *Iglesia»* [79]. Lo «sacramental» del matrimonio consiste, pues, en que constituye una posible forma de manifestación de la Iglesia, al igual que, por ejemplo, la familia y las comunidades más amplias. Cuando en teología se dice que el marido y la mujer se administran el sacramento se quiere decir que en el «amor así determinado» se realiza la Iglesia.

b) El matrimonio como acontecimiento.

Pero ¿cuándo es el matrimonio representación de la Iglesia? En *«el* amor que se cumple en la presencia de Dios y es el acontecimiento de la gracia y amor abierto a todos» [80]. ¡El matrimonio se convierte aquí en el

[77] *Diccionario Teológico,* col. 417 (Barcelona 1970).
[78] *Schriften* VIII, 524s.
[79] *Ibid.,* 529.
[80] *Ibid.*

paradigma para comprobar cuándo la Iglesia es Iglesia! Lo es no sólo por la existencia de una dimensión social (la institución) que se autodenomina Iglesia. Más bien se manifiesta en cuanto tal cuando se convierte en acontecimiento del amor en el sentido que acabamos de precisar. Esto puede suceder de muchas maneras. Dado que, según lo dicho hasta ahora, puede afirmarse el paralelismo Iglesia-matrimonio, o su igualdad fundamental, podemos sacar para el matrimonio la siguiente consecuencia: dos personas no representan a la Iglesia por el mero hecho de realizar un acto jurídico eclesiástico. Su acción puede no ser más que una fórmula vacía con gestos folklóricos, pero también la proclamación de la voluntad de vivir su matrimonio en fe, esperanza y amor. No llega sin más a Dios, a menos que se abra a él. Sólo si se da esta apertura acontece en él la Iglesia. Por ello, considerar como sacramento el simple contrato resulta sumamente pobre. Pero también es muy problemático denominar a la sexualidad conyugal «intercambio amoroso sacramental» [81]. Pues la sexualidad no es *a priori* relación amorosa, ni en sentido psicológico ni en el del amor cristiano. Puede ser incluso lo contrario: agresión, opresión y violencia. Por eso el acto sexual no puede en modo alguno presentarse como signo sacramental objetivo ni tampoco como *opus operantis* santificador. En resumen: lo sacramental del matrimonio no puede fijarse en un punto ni en un dato objetivo. Lo que se propone como signo sacramental es justamente algo muy ambivalente en su significatividad. Con ello no se niega que el matrimonio *en cuanto Iglesia* esté fundado por Dios *(ex opere operato)*. Pero esto sólo se manifiesta y se hace efectivo en la vida de fe, esperanza y amor *(opus operantis)*. El que la Iglesia esté representada continuamente en el matrimonio no puede ser garantizado institucionalmente de una vez para siempre ni a todo riesgo. En otras palabras: lo cristiano en el matrimonio de los cristianos no estriba en que el intercambio del consentimiento matrimonial en sentido contractual o la sexualidad sean «elevados» a una dimensión teológica, como ocurre con el problema del constitutivo del sacramento, todavía no solucionado ni susceptible de solución partiendo de estos principios, ya que falsean su planteamiento. La *acción* de la fe, de la esperanza y del amor *en* el consentimiento, *en* la sexualidad y *en* la vida cristiana hace del matrimonio un acontecimiento salvífico. La acción realiza lo que significa. Pero repitamos una vez más: esto no es exclusivo del matrimonio. La trilogía fe, esperanza y amor no está vinculada exclusivamente al matrimonio. Aun con peligro de gastar todavía más la expresión, podríamos hablar del carácter sacramental de la vida cristiana dentro y fuera del matrimonio.

Con ello no hemos tocado el problema de la «validez» del matrimonio, es decir, si hay o no matrimonio. Para que el matrimonio se dé no es necesario que previamente sea representación de la Iglesia; al con-

[81] D. O'Callaghan, *Sobre la sacramentalidad del matrimonio:* «Concilium» 55 (1970) 261-270.

trario, se convierte como acontecimiento en Iglesia cuando ya existe como matrimonio. De todas formas, una vez que la tradición ha vinculado la realización del matrimonio al consentimiento, esto es, a un acto libre y personal —con todas las modificaciones que ha sufrido esta tendencia básica, mantenida a lo largo del tiempo— puede verse en la trilogía mencionada una profundización de este acto y de su compromiso. En el amor el consentimiento se hace actualidad y verdad siempre nueva. La fe y la esperanza se traducen en la confianza y seguridad de experimentar la salvación en la unidad de vida. Todo esto implica una concepción dinámica incluso de la teología del matrimonio y nos aleja de un concepto objetivista del sacramento que perdura simplemente como recuerdo de la ceremonia litúrgica. El contenido último del consentimiento se hace visible: «No se da un matrimonio cristiano que hubiera de entenderse como si al matrimonio corriente se le sobreañadiera lo cristiano. Lo antiguo no es elevado por lo cristiano. Lo único que hay es un matrimonio de cristianos. Viven un matrimonio como todos los demás hombres, pero precisamente por ser cristianos pueden verlo como algo completamente nuevo. Si el Señor está vivo en la comunidad, lo está también en el matrimonio, y el acontecimiento matrimonial está determinado por el acontecimiento Cristo. No es un ideal que se alza ante nosotros como un muro infranqueable, sino que por encima del imperfecto matrimonio terreno surge la promesa del perdón y de la comunión que se funda en Cristo. Así, el matrimonio se ve libre de todo tipo de consideración exclusivamente natural y es objeto de una concepción nueva a partir del acontecimiento Cristo» [82].

Si hasta aquí nos hemos ocupado centralmente de la *unidad,* es decir, de la igualdad entre matrimonio e Iglesia, se nos plantea ahora la cuestión de si se da también una *diferencia* entre ambos, considerándolos justamente desde el punto de vista que aquí nos interesa. Para ello volveremos una vez más a Rahner. Este autor nos remite en primer lugar a una distancia entre el matrimonio como signo y la realidad significada; en pocas palabras: entre el matrimonio y el amor. En cuanto signo, el matrimonio podría remitir a un amor que en determinadas circunstancias ya no existe. Tendríamos entonces una vez más la ambivalencia de lo significativo. La misma diferencia entre signo y realidad significada podría aplicarse a la Iglesia, aunque no en el mismo sentido que al matrimonio. «El matrimonio concreto puede, por su culpa, hacer de su función significativa una mentira, al no darse en él mismo lo que debe indicar y poner actualmente: el amor que une como gracia. En la Iglesia como un todo, la unión interna entre el signo y lo significado ya no puede ser destruida radicalmente merced a la victoria escatológica de la gracia en Cristo» [83]. De todas formas, esta afirmación es variable. Iglesia y ma-

[82] H. Baltensweiler, *op. cit.,* 234s.

[83] *Op. cit.,* 530s. El «modelo» de Rahner es aquí el «matrimonio de amor», que en la anterior teología del matrimonio tuvo una importancia escasa, por no hablar de su total falta de significación en el derecho (paradoja amor-contrato).

trimonio se comparan entre sí en un nivel de realidades que ya no pueden compararse, con el fin de poner en claro una diferencia. El matrimonio concreto «particular» no puede ser comparado con la Iglesia abstracta, considerada como un «todo», sino con Iglesias particulares o con actualizaciones de la Iglesia. Las Iglesias pueden también hacerse culpables y hacer de su significatividad una pura mentira, tanto de hecho como de derecho. No es correcto hablar de matrimonio en concreto y de «la» Iglesia en abstracto. Junto a la expresión, casi hiperbólica, *casta meretrix* hay una realidad muy seria [84]. En virtud de la igualdad «Iglesia = matrimonio», tan convincentemente clarificada por Rahner, vale para ambas el nexo radicalmente indestructible entre *signum* y *significatum*. Aunque aquí y allá se separe un matrimonio, aunque aquí y allá pueda una Iglesia ser infiel, siempre acontecerá aquí y allá la Iglesia como Iglesia, la Iglesia como «matrimonio» y el matrimonio como Iglesia, ya que «la victoria de la gracia es escatológica» y no manifiestamente histórica. Como la Iglesia sigue su camino, lo seguirá continuamente en los matrimonios. Ambos destinos están unidos en este punto. «El amor de los esposos contribuye a la unidad de la Iglesia misma, pues es una de las realizaciones del amor unificador de la Iglesia; es a un mismo tiempo formador de la Iglesia y fruto de ella» [85].

El trasfondo de todas estas reflexiones, no tematizado expresamente, es la carta a los Efesios. En ella unas veces es el matrimonio el que ilumina la realidad de la Iglesia y otras es ésta la que ilumina a aquél. La teología del matrimonio es aquí parte integrante de la eclesiología y por eso rebasa constantemente sus propios límites, puesto que continuamente se convierte en eclesiología y deja de ser sólo ella misma. La igualdad del matrimonio y la Iglesia es un tema inagotable. Abarca implícitamente toda la doctrina de la Iglesia, su carácter sacramental, la tensión entre «institución y acontecimiento», la aplicación al Logos del mito del «Hieros Gamos» [86], la tensión entre evangelio y ley y entre matrimonio y celibato «por el reino de los cielos». También el celibato debería ser considerado —digámoslo de pasada— más en su aspecto de acontecimiento. La Biblia nos informa de su *charisma* (hoy diríamos «acontecimiento») como del carisma matrimonial (Mt 19,11s). Por lo que respecta a la relación entre evangelio y ley, se nos insinúa una vez más que debemos estar prevenidos contra cualquier intento de convertir el evangelio en ley. No se puede codificar con total univocidad cómo, cuándo y dónde acontece la Iglesia. La Iglesia es una magnitud «condicional»: la condición es la visibilidad del amor. Lo mismo cabe decir del matrimonio entendido eclesialmente, es decir, en cuanto Iglesia. «Si pudiéramos pensar y vivir esto en toda su significación, tendríamos la oportunidad de volver algo más confiados y animosos y con libertad verdaderamente cristiana

[84] H. U. von Balthasar, *Casta meretrix,* en *Ensayos teológicos,* II. *Sponsa Verbi* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 239-366.
[85] K. Rahner, *op. cit.,* 531s.
[86] Cf. a este respecto H. Schlier, *op. cit.,* 264-275.

a nuestros urgentes 'problemas matrimoniales' de los que se habla casi hasta la saciedad» [87]. Pues entonces nacería una teología matrimonial de nuevo cuño. Esta no tendría que arrastrar un destino alienado, a base de préstamos de biología (anticuada), de comprensión ideologizada de la naturaleza y de mantenimiento de funciones eclesiásticas, ya caducadas hace largo tiempo, de ordenamiento social. La buena nueva para el marido y la mujer no es algo particular, sino el evangelio en su totalidad. *Esta* demostración es cometido de una teología del matrimonio de la que aquí sólo hemos podido ofrecer los principios.

c) Algunas consecuencias.

α) Una teología del matrimonio, como toda teología, debe presentarse como interpretación de la existencia humana, en este caso de la existencia conyugal. De lo contrario es un lujo superfluo. El bosquejo histórico nos ha indicado cómo la teología del matrimonio ha ido asumiendo los hechos, los usos y las «necesidades» históricas de cada momento. El que se llegara a una administración casi total del matrimonio por parte de la Iglesia oficial, a una eclesiastización del matrimonio, se explica por la situación social y por la posición clave que esta Iglesia tuvo en determinadas épocas. El componente social de la teología católica del matrimonio, y más exactamente la implicación de una determinada posición social de la Iglesia en esta teología, es un factor que no se puede pasar por alto. Mientras la Iglesia no constituía aún un factor de configuración social, el matrimonio, incluso el de los cristianos, se regulaba conforme a las exigencias impuestas por los usos populares y el derecho profano. La reivindicación de una jurisdicción eclesiástica surgió sólo como consecuencia de la evolución histórica. La Iglesia asumió la función de «registro civil» y *posteriormente* la teología trató de fundamentar dicha función. El desarrollo medieval de la teología de la sacramentalidad del matrimonio debe ser visto sobre el trasfondo de la equiparación sociedad = Iglesia. Esto se advierte en la incorporación al derecho canónico de las teorías de la *copula* y del consentimiento. Este sedimento eclesiástico-civil está todavía adherido a la comprensión canónica actual del matrimonio, que se esfuerza por integrar artificiosamente los datos exegéticos. Lo advertimos con suma claridad cuando vemos cómo se sigue considerando impropio el casamiento civil, exigencia del derecho moderno, y cómo la Iglesia reivindica sus derechos apelando a Jesús. Pero así como nosotros hablamos hoy expresamente de los condicionamientos sociohistóricos de los textos bíblicos sobre el matrimonio, tanto en los evangelios como en Pablo, lo mismo puede y debe ocurrir en los textos oficiales posteriores del magisterio; por ejemplo, en los de Trento y en los siguientes. Si esto ocurriera, sería más fácil descubrir la significación eclesiológica del matrimonio. Con todo, en la praxis ecle-

[87] K. Rahner, *op. cit.*, 540.

sial esta significación está enterrada profundamente bajo el lastre legal, que en largos trechos constituye un duplicado innecesario del derecho civil. La eclesialidad del matrimonio no radica en su carácter institucional, pues éste todavía no forma completamente un matrimonio. En su constitución social y en la correspondiente estructura el matrimonio está sometido a condicionamientos históricos y sigue siendo un «estado civil» que la teología debe respetar. Ciertamente hay estructuras, como la monogamia, que están «en la corriente del evangelio» (Thielicke). Para un cristiano que vive a veces en una sociedad de formas matrimoniales polígamas son una invitación que no puede realizar hoy con el derecho civil sin más.

El derecho matrimonial católico, junto con su fundamentación teológica, presupone una posición social de la Iglesia que ésta ya no posee. Ya no puede reivindicar validez para el matrimonio en general. Entre tanto, ha cambiado también la comprensión del matrimonio contenida en la doctrina católica y en el derecho. Podríamos tal vez demostrar incluso que esto se ha efectuado dentro de «la corriente del evangelio» al margen de la Iglesia y fuera de ella. No es aquí donde tendríamos que emprender esta demostración. Nos limitaremos a advertir que habría que integrar también y elaborar teológicamente los hechos actuales.

Todo esto parece terminar en una «deseclesiastización» del matrimonio. Si con ello nos referimos a su independencia del derecho eclesiástico por lo que se refiere a su validez, la sospecha acierta con su objetivo. Pero, una vez alcanzado esto, pasaría a primer plano la decisión por un matrimonio de cristianos en el sentido de la fe. Con ello el matrimonio eclesial conseguiría su inequívoco carácter de signo, que sólo tiene en la unión interna con la realidad significada, en la adecuación de *signum* y *significatum*. El sentido del casamiento por la Iglesia no se sitúa al nivel del derecho civil, pero tampoco en el de la validez, sino que es una decisión de fe, aunque no haya que entenderla como una declaración de solidaridad ante la Iglesia, sino como una autorrealización de ésta a través de los cónyuges, con vistas a una vida común en fe, esperanza y amor. Desde el momento en que la Iglesia acontece en el matrimonio, el matrimonio se realiza en la Iglesia.

β) En una valoración teológica todas las prescripciones canónicas pueden no ser constitutivas o invalidantes de la validez del matrimonio como tal, sino que conciernen a la disciplina eclesiástica. De no ser así, la Iglesia se habría equivocado durante siglos... Pues su derecho, por lo que respecta a la cuestión de la validez e invalidez, es una incorporación del derecho romano y franco-germánico. El derecho canónico se adaptó al derecho preexistente y no es criatura nueva. El ordenamiento estatal y el eclesiástico fueron convergiendo al pasar el tiempo. Sólo la separación de la Iglesia y el Estado en la Edad Moderna condujo al mantenimiento paralelo de ambos derechos matrimoniales. A la larga resulta cada vez menos comprensible por qué la Iglesia mantiene un

registro y unos tribunales matrimoniales propios y se ocupa de los impedimentos anatómico-biológicos, de la prohibición del incesto y demás.

Mientras se atiene a la teoría del consentimiento, basada en la tradición jurídica de la antigua Roma, la «validez» del matrimonio, del constitutivo del matrimonio, es algo «extrateológico». Por eso es problemática la anulación de un matrimonio apelando a la cláusula de la fornicación (Mt 19,9), tan discutida antes y ahora, a un *privilegium paulinum* (1 Cor 7,12-16) o *petrinum*. Al menos hay que distinguir entre un reconocimiento jurídico-eclesiástico y una validez del matrimonio en sí mismo. Esto no llegó a hacerse hasta mucho después del Concilio de Trento, ya que nadie se atrevía a atentar contra el reconocimiento del *consensus* como constitutivo del matrimonio. Sólo el desarrollo de la legislación sobre matrimonios mixtos ha roto con esta tradición, y lo ha hecho durante el tiempo en que perduró la unión entre la forma obligatoria eclesiástica y la validez del matrimonio. Se atiene también a este principio una extensa praxis de dispensas que en la actualidad es corriente.

γ) Para los cristianos, el divorcio es siempre una culpa, un pecado contra el imperativo del Creador. En consecuencia, el matrimonio no puede separarse, sino sólo romperse. Por ello, en caso de fracaso es correcto preguntarse en primer lugar si en esa situación existe o no matrimonio. Desde el punto de vista teológico no podemos atenernos simplemente a la frase «Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre», ya que no se puede determinar claramente, e incluso es presuntuoso, el decretar qué es lo que Dios ha unido. Sabemos que Dios es misericordioso y que acoge al pecador, pero no sabemos qué es lo que él ha unido...

δ) Partiendo de la base eclesiológica que hemos conseguido aparece en una nueva luz el matrimonio entre cristianos de diversa confesión. Lo decisivo no es la *diversidad* confesional, sino el amor unitivo, el único bautismo, la única fe, el único Dios y Padre de todos. Pero esto no puede reducirse a una doctrina, a una disciplina eclesiástica, a un derecho canónico. Lo único teológicamente importante es preguntarse por este factor unitivo. No se puede declarar inválido el consentimiento mediante afirmaciones de tipo disciplinar, canónico o doctrinario. Para decidir sobre la conyugalidad al menos de un primer matrimonio la Iglesia no tiene más posibilidades que el Estado, si toma efectivamente en serio el consentimiento, tan altamente estimado por ella, por lo menos en lo fundamental. Estos son problemas jurídicos. Pero en el trasfondo metacanónico, los argumentos expuestos hasta ahora presentan un aspecto diferente. Finalmente: ¿cómo es que el pasaje de 1 Cor 7,12-16, que se refiere al matrimonio mixto entre paganos y cristianos, no desempeña papel alguno teórico ni práctico en cuestiones de matrimonios entre cristianos de diversas confesiones, a pesar de ser aquella «mixtura» mucho más grave que la meramente confesional y aparecer, en cambio, en condiciones tan favorables?

A lo largo de estas reflexiones se ha ido desplazando la cuestión de qué es lo que hace del matrimonio un sacramento. El nuevo planteamiento que ofrecemos es: ¿qué es lo que hace del matrimonio Iglesia? En este contexto no es necesario fundamentar el carácter sacramental del matrimonio sobre «una frase fundacional de Jesús, indemostrable históricamente y, tal vez, no expresada» [88]. No importa semejante demostración, pero sí el que se vea correctamente el valor eclesial del matrimonio en relación con el único misterio de Cristo [89].

JOSEF DUSS-VON WERDT

[Traducción: J. REY MARCOS]

[88] *Ibid.*, 533.

[89] Sobre la relación entre matrimonio y misterio de Cristo, cf. también R. Schulte, *supra*, pp. 107, 142-144.

BIBLIOGRAFIA

Adnès, P., *Le Mariage: Le Mystère chrétien. Théologie sacramentaire* (Tournai 1963; trad. española: *El matrimonio* [Barcelona 1969]).

Baltensweiler, H., *Die Ehe im Neuen Testament* (Zurich 1967).

Christen, E., *Ehe als Sackrament - neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik:* Teologische Berichte (Einsiedeln 1972) 11-68.

David, J., y Schmalz, F. (eds.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (Aschaffenburg 1969).

Gall, R., *Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe?* (Zurich 1970).

Greeven, H.; Ratzinger, J.; Schnackenburg, R., y Wendland, D.-H., *Theologie der Ehe* (Ratisbona 1969).

Grelot, P., *Mann und frau nach der Heiligen Schrift* (Maguncia 1964).

Molinski, W., *Matrimonio:* SM IV (Barcelona 1973) 507-545.

Neuner-Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* (Ratisbona ^{8}1971).

Rahner, K., *Die Ehe als Sakrament,* en *Schriften* VIII (1967) 519-540.

Rondet, H., *Introduction à l'étude de la théologie du mariage:* Théologie, Pastoral et Spiritualité. Recherches et Synthèses 6 (París 1960).

Schillebeeckx, E., *Matrimonio. Realidad terrena y misterio de salvación* (Salamanca 1968).

Steininger, V., *Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen* (Graz 1968).

Volk, H., *Das Sakrament der Ehe* (Münster 1952).

SECCION QUINTA

FENOMENOLOGIA TEOLOGICA DE LA VIDA RELIGIOSA

1. *El problema hermenéutico*

Quien se propone escribir hoy una teología de la vida religiosa topa ya desde el principio con una difícil pregunta: ¿qué significa propiamente la vida religiosa? ¿Es esto tan claro como se suele pretender? Aquello a lo que hacen referencia las palabras «vida religiosa», ¿es sin más idéntico a sus formas concretas actuales? ¿No se han dado mutaciones muy decisivas en el transcurso de la historia? Y las diferencias existentes entre los diversos intentos de realizar hoy la vida religiosa, ¿no son acaso tan acusadas que se hace difícil usar el mismo nombre para referirse a ellos? En vista de la crisis en que se encuentran las órdenes religiosas —en opinión de muchos, de vida o muerte[1]—, ¿es siquiera posible decir con exactitud en qué consiste la esencia de la vida religiosa, es decir, lo permanente, lo inmutable, lo irrenunciable? ¿Se puede conseguir hoy todavía, incluso entre los mismos religiosos, una coincidencia sobre estos puntos? En cualquier caso, el canon 487 del Código no basta ya[2]. El que pregunte dónde hay que buscar lo específico y esencial de la vida monástica recibirá ya muchas respuestas. Basta para confirmarlo echar una mirada a las publicaciones más recientes[3]. Lo mismo vale para la vida religiosa en general.

La dificultad aludida no es un mero problema aparente, provocado acaso por una momentánea desorientación, sino que es muy real; hace referencia a algo esencial. Por ello hay que enfrentarse con él antes de iniciar el tema de una teología de la vida religiosa. El núcleo del problema reside en que lo que llamamos vida religiosa no es un ideal atemporal y abstracto y, por tanto, de validez inmutable, separable de su realidad histórica, sino que sólo puede ser captado en su realización concreta, en la aceptación continuamente renovada de la palabra de la promesa divina, de la llamada al seguimiento. De aquí los muchos cambios

[1] F. Wulf, *Die Orden in der Kirche:* HPTh IV (Friburgo 1969) 545-572 (sobre todo 550ss); J. Kerkhofs, *Krise und Zukunft des Ordenlebens,* en *Das Schicksal der Orden - Ende oder Neubeginn* (Friburgo 1971); R. Hostie, *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques* (París 1972) (espec. 254-319).

[2] En primer lugar la relación tradicional entre mandamiento y consejo, implícita en el canon 487, no es hoy ya sostenible (cf. *infra* 3: «Lo específico y distintivo de la vida religiosa dentro de la vocación cristiana común»); en segundo lugar, el concepto central de la vida religiosa es a la luz del NT el seguimiento de Cristo, que constituye el único horizonte en el que tienen sentido los consejos evangélicos (cf. Decreto conciliar *Perfectae caritatis* 2).

[3] Entre otras: *Visioni attuali sulla vita monastica* (Montserrat 1966); *Mönchtum - Ärgernis oder Botschaft?:* «Liturgie und Mönchtum» 43 (Maria Laach 1968).

a los que ha estado sometido desde siempre. Estos cambios no atañen meramente a su forma y figura externa, que expresarían una esencia inmutable, sino que conciernen a su misma esencia. De aquí que la autocomprensión de las órdenes religiosas haya podido experimentar repetidamente profundas mutaciones. Los canónigos regulares del siglo XII, por mencionar tan sólo algunos ejemplos, interpretaban su forma de vida y sus objetivos de modo distinto a como lo hacían los monjes, aunque ambos creían poder referir su origen a los Apóstoles y a la comunidad primera de Jerusalén [4]. A su vez, los mendicantes, sobre todo Francisco y Domingo, y de modo similar las órdenes clericales del siglo XVI, Ignacio especialmente, tenían la firme convicción de estar introduciendo una forma nueva en la vida religiosa, en favor de la cual invocaban la gracia de su vocación y su carisma [5]. Por tanto, si el impulso cristiano (bíblico) que subyace a la vida religiosa encierra en sí posibilidades variadas y muy diversas de articularse y concretarse, entonces tienen que ser posibles también varias teologías de la vida religiosa; quizá se remitan a la misma raíz y en lo profundo sean una sola, pero en su concepción concreta y sus ideas, en su mentalidad y sus motivaciones, pueden diferenciarse considerablemente unas de otras. Esto es realmente lo que ocurre y hay que tener en cuenta, considerando además que la teoría y la praxis se condicionan e influyen mutuamente.

Hasta ahora se ha prestado demasiado poca atención a este problema o, al menos, se ha reflexionado demasiado poco sobre él. Se ha tenido demasiado poco en cuenta la dimensión histórica en la vida religiosa, en su fundamentación y explicación teológicas y en su institucionalización (dependientes de ella), lo mismo que en la tradición eclesiástica en general, en sus formulaciones doctrinales y en sus instituciones [6]. Esto condujo a unos efectos funestos justamente hoy, cuando se ha hecho urgente una renovación adaptada a la época y, según algunos, radical de la vida religiosa. De ello viene una buena parte de la dificultad que se tiene para acomodarse a la situación de un mundo transformado, que cambia a cada vez mayor velocidad. En el centro de las muchas reflexiones que se plantean actualmente en las órdenes religiosas y también en los documentos eclesiásticos oficiales, tendentes a su renovación, está siempre la exhortación a discernir en la vida religiosa lo esencial y permanente, separándolo de lo cambiante. Pero eso es precisamente lo que, *tal como* muchos lo conciben, no es posible. Quien lo ha intentado tenía

[4] Cf. los dos escritos polémicos de Ruperto de Deutz (Migne PL 170, 611ss y 663ss) acerca de la supremacía de los monjes sobre los canónigos regulares.

[5] Por ejemplo, Francisco distingue expresa y frecuentemente del monacato su fundación, caracterizada por la imitación de Cristo, la fraternidad y la predicación itinerante, y se opone a la adopción de un género de vida monástico (cf. Tomás de Celano, *Vita* I, c. 13 [33]; *Vita* II, c. 141 [188], ed. E. Grau [Werl 1955]). De modo similar, Ignacio de Loyola.

[6] La teología tradicional de la vida religiosa, que en su sustancia se remonta a Tomás de Aquino, es ahistórica, estática, incluso cuando parte del hombre concreto y de la economía divina de la salvación.

muchas veces ante sus ojos una imagen, una concepción prefijada de la vida religiosa, había hecho ya su elección de los elementos esenciales, para él irrenunciables, de la vida religiosa; estaba condicionado: por su visión de la inspiración bíblica y de la evolución histórica de la vida religiosa, por tal o cual teología o teoría de la vida religiosa, por los apriorismos culturales, antropológicos y sociales (también socioeclesiales) de su procedencia y su postura. Este es el dilema, el círculo hermenéutico en que nos movemos. No ha sacado de él tampoco el Vaticano II con sus afirmaciones sobre la vida religiosa. No ha visto el problema en absoluto, o al menos suficientemente, y por ello tampoco lo ha planteado de modo reflejo. De aquí que sus afirmaciones sean tan generales y, en parte, incluso contradictorias, porque provienen de diversas concepciones de la vida religiosa; ellas mismas están localizadas históricamente, reflejan la problemática en que las órdenes y la teología de la vida religiosa se encontraban en la época del Concilio, y pueden así ser interpretadas en uno u otro sentido [7]. La pregunta por la esencia de la vida religiosa lleva siempre implícitos los presupuestos desde los que se plantea y la dirección de la respuesta.

Si se quiere salir de este círculo hay que descubrir y hacer conscientes primero los presupuestos tácitos, admitidos como obvios, de la pregunta, así como el horizonte de expectativas del que la plantea, para someterlos luego a una valoración crítica. Pero también hay que añadir la *experiencia* de la vida religiosa —en el compromiso con el Dios de la promesa y con la llamada de Cristo al seguimiento—, sin la cual todo saber es muerto e incapaz de comprender la vida religiosa desde su misma medula.

Uno de los presupuestos de la pregunta por la esencia de la vida religiosa es ciertamente, por irrenunciable, su fundamentación bíblica. Fue decisiva ya para el monacato de la Iglesia antigua, a la hora de justificar su modo de vida, y lo ha seguido siendo a lo largo de toda la historia de las órdenes. En el curso de los siglos se elaboró toda una serie de *topoi,* que parecían garantizar el origen bíblico del monacato y de las órdenes, remitiendo a Cristo, los apóstoles y discípulos y a la comunidad primitiva [8]. Mucho de esto, en especial la interpretación, continuamente

[7] Cf. el comentario del autor al Decreto *Perfectae caritatis:* LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil* II (1967) 250ss (introducción), sobre todo 263, 265 (en ambos casos la columna izquierda).

[8] Lugar clásico es la perícopa del joven rico según Mt: «Si quieres ser perfecto...» (19,21). Según doctrina tradicional, no impugnada por nadie (de otro modo opinaron ya los reformadores), Cristo mismo instituyó el estado religioso (así se puede leer en Francisco Suárez, *De Religione* II, tract. septimus: *De Statu perfectionis et religionis* [ed. Vivès, París, vol. XV] lib. III, c. 2); para cada uno de los tres consejos se invocaban (a veces varias) palabras del Señor y de los apóstoles (cf. *Enchiridion de statibus perfectionis* I: *Documenta ecclesiae sodalibus instituendis* [Roma 1949] nn. 1-8; Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, q. 186, a. 3-5). La mayor parte de estas pruebas del «origen divino» de la vida religiosa se encontraban todavía en los primeros esquemas de los documentos del Concilio Vaticano II sobre la vida religiosa, y con la interpretación tradicional, es decir, a la luz de la doctrina

repetida, de Mt 19,21 en el sentido de un consejo general y una condición previa para la perfección cristiana, no ha podido resistir el análisis de la moderna exégesis crítica [9]. Resultaron carentes de base la mayor parte de los intentos de fundamentar en pasajes concretos del NT determinados datos de la vida religiosa real [10].

Sin embargo, son originariamente bíblicos los conceptos fundamentales de la vida religiosa tradicional: servir sólo a Dios, seguimiento, comunidad de discípulos, «vida apostólica» [11], en especial pobreza, celibato y obediencia y muchos otros. Pero han de ser recuperados de nuevo exegéticamente, y muchas veces sólo pueden entenderse en su pleno sentido desde su contexto; a menudo sólo patentizan su «verdad» en un contexto mayor, en una visión global de muchas afirmaciones escriturísticas, incluso aparentemente contradictorias *(analogia fidei)* [12]. Pero precisamente así es como salen de la estrechez y anquilosamiento a que, con frecuencia, los había reducido la vida religiosa tradicional.

En la pregunta sobre la esencia de la vida religiosa va implícita muchas veces, además de una determinada comprensión previa de los textos bíblicos clásicos sobre ella, una teología previa de la misma. Desde el comienzo del monacato ha habido bosquejos de una tal teología; representan una reflexión necesaria sobre la propia actuación y la propia experiencia. Pero eran muy distintos entre sí los principios teológicos desde los que se intentaba insertar en un contexto salvífico más amplio la *conversatio monastica,* la «vida ascética». Si en unos casos se trata más bien de una anticipación del futuro, de la *theoria,* la *contemplatio,* la visión de Dios y la unión con él, en otros, en cambio, del camino hacia allí: del cumplimiento de la voluntad de Dios, de la confesión de la propia miseria y culpa, del deseo y anhelo de lo eterno, de la perfección en el amor; unos ensayos son más teocéntricos; otros, en cambio, están orientados cristocéntricamente. Se daban, si la palabra no es excesivamente ambiciosa diversas «teologías» de la vida monástica [13]. En la

de los «dos caminos», el de los mandamientos y el de los consejos y las obras de supererogación (cf. LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil* I, 285s; II, 252ss).

[9] S. Légasse, *L'appel du riche. Contribution à l'état religieux* (París 1966); W. Pesch, *Ordensleben und Neues Testament,* en H. Claassens (ed.), *Dienst an der Welt* (Friburgo 1969) 35-67 (con abundantes indicaciones bibliográficas, 70-72); J. M. R. Tillard, *Le fondement évangélique de la vie religieuse:* NRTh 91 (1969) 916-955; A. Schulz, *Von der neutestamentlichen Grundlage der sogen. klösterlichen Armut:* «Ordenskorrespondenz» 10 (1969) 1-13.

[10] Tillard, *Le fondement...,* op. cit., 917s; 923-925.

[11] La *vita apostolica* quiere decir en la tradición monástica y posmonástica la vida en pobreza voluntaria, tal como se veía ejemplificada en los apóstoles y en la comunidad primitiva (Hch); cf. M.-H. Vicaire, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants (IV^e-XIII^e siècles)* (París 1963); J. Leclercq, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge:* SA 48 (Roma 1961) 38.

[12] Sobre el sentido católico de la *analogia fidei,* cf. E. Przywara: LThK I (1957) 473-476.

[13] Cf. *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique* (París 1961).

espiritualidad monacal de la alta Edad Media, anterior a la Escolástica, se encuentra todavía esta pluralidad, aun cuando, como ocurre con la fundamentación bíblica de la vida religiosa, se van elaborando esquemas cada vez más fijos y se va imponiendo un determinado léxico, que gira tan sólo en torno a Dios y a su conocimiento (contemplación) [14].

Pero sólo en la alta Escolástica llegó a sistematizarse la teología de la vida religiosa, sobre todo a través de Tomás de Aquino. El, además de unificar conceptualmente los bosquejos teológicos de la espiritualidad monástica, integró en el substrato fundamental monástico todas las nuevas ideas referentes a una *vita apostolica, evangelica* [15], *religiosa* [16], que aparecieron tras el período exclusivo del monacato (que abarca aproximadamente el primer milenio) y, a la inversa, desarrolló ese substrato fundamental en el horizonte de los nuevos impulsos espirituales y apostólicos, inspirados por el evangelio y por las circunstancias de la época [17]. Su teología de la vida religiosa se ha impuesto en la Iglesia. Etapas de este camino fueron la Escolástica postridentina, que la asumió y continuó [18], y, por último, la neoescolástica, que le dio su configuración definitiva, que ha tenido repercusiones incluso canónicas. Con la elevación del Aquinate a Doctor Universal de la teología católica por León XIII (1880), obtuvo también vigencia oficial su teología del «estado de perfección» [19]. A este respecto basta echar una ojeada a los documentos romanos de los últimos cien años, sobre todo a los escritos papales [20]. Todavía en el Concilio Vaticano II aparece de continuo —al

[14] Cf. J. Leclercq, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge* (Roma 1961); íd., *Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge* (Roma 1963).

[15] La vida monacal y la vida religiosa equivalen sin más a vida según el evangelio; de aquí que la pobreza en la vida religiosa sea «pobreza evangélica». Cf. M.-D. Chenu, *Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique (s. XII[e]):* RHE 49 (1954) 59-89.

[16] La equiparación de monacato y *vita religiosa* aparece ya en la patrística. Fundamentación en Tomás, *S. Th.* II-II, q. 81, a. 1 ad 5; *ibid.*, q. 186, a. 1c.

[17] *S. Th.* II-II: qq. 184, 186-189; *De perf. vitae christianae,* c. 16.

[18] La obra más importante de la época es: Francisco Suárez (1548-1619), *De Religione* II, tract. septimus: *De statu perfectionis et religionis,* op. cit. Suárez sigue tan de cerca a Tomás, que no logra desarrollar los nuevos principios originales de una teología más dinámica de la vida religiosa, orientada según la historia de salvación, como hubiera correspondido a la concepción de su fundador Ignacio (cf. la espiritualidad de los Ejercicios, el *contemplativus in actione,* etc.); en su tratado *La orden de la Compañía de Jesús (De Religione* II, tract. decimus [ed. Vivès, vol. XVI]) incluye la SJ, de acuerdo con la sistematización de santo Tomás, entre las órdenes de la llamada *vita mixta,* que (como los mendicantes) unen contemplación y acción *(actio ex abundantia contemplationis).*

[19] Sobre el concepto «estado de perfección» en Tomás: *S. Th.* II-II, q. 184, a. 4 y 5. Pero sólo con ocasión de la erección canónica de los institutos seculares (1948) fue introducido de nuevo el término en el lenguaje oficial de la Iglesia. El CIC no lo utiliza todavía.

[20] Cf. *Enchiridion de statibus perfectionis* I: *Documenta ecclesiae sodalibus instituendis* (Roma 1949); G. Courtois, *Les États de perfection. Documents Pontificaux de Léon XIII[e] à nos jours* (Roma 1963), sobre el «estado de perfección», cf. sobre todo pp. 109-117, 116-173 y 229-238.

menos inicialmente— Tomás como testigo principal en las afirmaciones sobre la vida religiosa [21].

Pero justamente en el Concilio es cuando se pone de manifesto una mutación, se hace visible un cambio de mentalidad existente hacía ya tiempo, se expresa una fuerte crítica a la teología de la vida religiosa, que había adquirido vigencia universal y exclusiva por obra del Aquinate. El cap. VI, *De religiosis,* de la Constitución sobre la Iglesia, podría dar la impresión de que aquella teología sigue manteniéndose intacta. Sin embargo, esta impresión es engañosa. Pues el precedente cap. V sobre la vocación de *todos* los cristianos a la santidad surgió precisamente de una oposición a ella, o al menos a las consecuencias que se solían sacar de ella [22], proporcionando así la clave para interpretar el cap. VI. Aún se hizo más patente esta oposición al elaborar el decreto *Perfectae caritatis.* Aquí se atacó a la teología tradicional de la vida religiosa en sus presupuestos fundamentales porque proporcionaba la norma de muchas cosas en la vida religiosa concreta [23]. Lo que se le achacaba en primer término era una doctrina indiferenciada de los «dos caminos»: el de los mandamientos y el de los consejos, porque dicha doctrina, tal como se expone, divide a los cristianos en dos clases de distinto valor y fomenta una moral de dos niveles. Opera con un concepto de «consejo» insostenible tanto desde el punto de vista exegético como moral, con lo que empequeñece la ética neotestamentaria de los mandamientos. En estrecha relación con esto estaba la objeción contra la finalidad del ideal de los consejos. La preeminencia unilateral de la contemplación sobre la acción, que orienta directa e inmediatamente a Dios a los miembros del estado de perfección, lleva consigo una retirada del mundo, la máxima renuncia posible a los bienes temporales, y no se ajusta, por tanto, al mandamiento del amor al prójimo ni a la responsabilidad respecto al mundo, obligatoria para todos los cristianos. Tal ideal, según estas objeciones, sería egoísta y estaría en contradicción con el evangelio.

Claro está que en el mismo Concilio, en el decreto *Perfectae caritatis,* se llegó a muchos compromisos: el trasfondo teológico del decreto no es unitario; en él aparecen, a menudo en el mismo párrafo, elementos de una teología tradicional y elementos de una teología crítica moderna. Pero una vez agudizada la visión crítica no ha cesado ya la discusión. Tal vez haya en ella algo que deba considerarse más destructivo que constructivo y que esté al margen de lo nuclear del tema de la vida reli-

[21] Véanse en el cap. VI de la Constitución sobre la Iglesia: «De Religiosis», las nn. 122, 125, 132, 133 y 141.

[22] LThK, *Das Zweite Vat. Konzil* I, comentario a los caps. V y VI de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, 284-287.

[23] LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil* II, introducción y comentario al Decreto *Perfectae caritatis,* 250-265, sobre todo 252-259. La mayor parte de los comentarios a este Decreto, incluyendo el gran comentario francés *(Vatican II, L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse* [París 1967]), no han puesto de manifiesto suficientemente la amplitud y profundidad de la crítica que aquí se hizo a la fundamentación e interpretación tradicionales de la vida religiosa.

giosa; sin embargo, muchos conocimientos de las últimas décadas nos hacen posible intentar de nuevo, con menos obstáculos y mayor apertura, una teología de la vida religiosa [24].

Todavía hay que considerar críticamente un último dato cuando se plantea el problema de la esencia de la vida religiosa: la situación del que lo plantea en el conjunto de la vida cultural y social. También ella influye inconscientemente tanto en el «desde dónde» como en el «adónde» de la pregunta. Muchas cosas habría que enumerar aquí, que se deberían hacer conscientes. Baste una pequeña indicación para mostrar el sentido en que ha de plantearse el interrogante. Hace unos años estudió E. Schillebeeckx la importancia que para una reestructuración de la vida religiosa tiene y debe tener la nueva imagen de Dios y del hombre que resulta, por una parte, de los planteamientos en torno a Dios como misterio y al discurso con Dios y sobre Dios, y por otra, de los conocimientos de la antropología moderna [25]. La pregunta es relevante también para una teología de la vida religiosa si no quiere seguir siendo una deducción abstracta, de validez universal y perdurable, sino que se propone tomar al hombre concreto como ser histórico y a la comunidad religiosa concreta en las circunstancias cambiantes del presente. Probablemente no se logrará llevar a cabo de una vez una tarea tan vasta como la indicada aquí. Toda una generación habrá de ocuparse de ella.

Por eso también el presente intento habrá de ser necesariamente modesto. Nos limitaremos simplemente a preguntar, desde el horizonte recién bosquejado: esto que se ha desarrollado en la Iglesia como vida religiosa, ¿qué lugar ocupa en la historia de salvación, sobre todo en el NT, en la persona y la obra de Cristo? Pero también, como necesario complemento, ¿cuál es su contexto en la experiencia del creyente y en la realización del mensaje cristiano? Sólo desde el horizonte de esta doble pregunta se puede romper el círculo hermenéutico del que hemos hablado antes. Sólo así es posible intentar con pleno sentido una teología de la vida religiosa que pueda tener la pretensión de venir de la vida e influir en la vida. Pero entonces habrá que hablar más bien de una fenomenología teológica de la vida religiosa.

[24] Cuando en el Decreto *Perfectae caritatis* se designa «el seguimiento de Cristo tal como se propone en el evangelio» como «norma última de la vida religiosa» (2a), queda con ello abierta la perspectiva para una visión más profunda, por estar fundada en la teología de la salvación, de los «consejos evangélicos», con la condición de que realmente se perciba y agote el sentido bíblico de «seguimiento», no reduciéndolo unilateralmente al plano de la moral.

[25] *Het nieuwe mens- en Godsbeeld in conflict met her religieuze leven:* «Tijdschrift vor Theologie» 7 (1967) 1-27 (trad. alemana: *Das Ordensleben in der Auseinandersetzung mit dem neuen Menschen- und Gottesbild:* «Ordenskorrespondenz» 9 [1968] 105-134; reimpreso en *Dienst an der Welt,* por H. Claassens [ed.] [Friburgo 1969] 77-116).

2. *Los fundamentos teológico-espirituales de la vida religiosa*

Preguntemos inicialmente de modo muy concreto: ¿qué es lo que en todo tiempo ha movido a ciertos cristianos a abandonar su casa, apartarse de la «normalidad» de una vida humana y escoger una «profesión» que por su misma esencia no es integrable en la vida social ordinaria? En la base y origen de toda vida religiosa, desde el antiguo monacato hasta las fraternidades activas de nuestros días, hay un impacto y un toque producidos por la fe [26]. Puede ser muy distinto en cada individuo el modo de experimentar esto conscientemente; puede ser inmediatamente evidente y estar quizá en primer plano el motivo concreto de la decisión de la persona llamada —una tarea misionera o caritativa—. Sin embargo, lo que llama en el corazón del creyente siempre es, en el fondo, el misterio inefable de la vida, que todo lo abarca y está detrás de todo. De aquí también el carácter absoluto, urgente e incondicional de la llamada [27]. No se trata de tal o cual bien, de esta o aquella exigencia o tarea, sino de la totalidad de la vida humana, del sentido misterioso, aprehensible sólo en la fe, y trascendental de esta existencia enigmática; se trata, por tanto, de la salvación, de la culminación, del fin de todo. Para quien está impactado de este modo, para quien es tocado, sólo hay una respuesta posible. Consiste en la entrega de sí mismo y, por tanto, de todo cuanto tiene y de cuanto dispone [28]. No quiere ya tomar en sus propias manos, por sí mismo, su vida, sino dejarse tomar de la mano; no quiere ya ser él mismo quien disponga, según sus propios planes y deseos, sino dejar que dispongan de él. Pues comprende que está bajo un misterio mayor; sabe con el saber del creyente que sólo desde ese misterio le

[26] Sobre el toque o impacto religioso, cf. E. Schillebeeckx en la interpretación de la sentencia sobre los eunucos (Mt 19,12c): estar sobrecogido como consecuencia de la experiencia del reino de Dios en irrupción puede conducir a que uno no pueda ya casarse *(Der Amtszölibat* [Düsseldorf 1967]; trad. española: *El celibato ministerial* [Salamanca 1968] 17-20). En su libro *Was Menschsein kostet* (Würzburgo 1971) 13-29: *Der betroffene Mensch,* C. Bamberg describe el impacto religioso como experiencia fundamental del antiguo monacato.

[27] O. du Roy cree que esa absolutez se expresa con la máxima claridad en la vocación monástica; por eso llama al monje un «hombre del absoluto» *(Das monastische Leben heute:* GuL 43 [1970] 205, 196s; el mismo artículo, en la recopilación del autor: *Moines aujourd'hui. Une expérience de réforme institutionnelle* [París 1972] 369, 362s). Sobre el carácter absoluto de la llamada de Dios en la predicación de Jesús, cf. E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung* (Düsseldorf 1962).

[28] Las palabras de Pedro, en Mc 10,28: «Ya ves que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido», son la respuesta adecuada a la llamada incondicional de Dios en Jesús y en su mensaje. Expresa «la totalidad de ser tomado y el dejarse tomar» (cf. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister* [Friburgo 1971] 129). Con ello no se pretende negar que todo cristiano puede ser afectado tan profundamente por la incondicionalidad de la llamada divina, que esté dispuesto a entregarse por entero, sin reservas.

puede llegar la salvación a él y a todos los hombres, al mundo en su totalidad [29]. En concreto esto significa: sólo allí donde Dios se comunica al hombre y al mundo y el misterio de Dios es experimentado por el hombre y el mundo puede haber plenitud, culminación, salvación en el más profundo sentido.

Este acontecimiento, fundamental en el origen de la vida religiosa, de ser impactado y tocado por la totalidad de la fe y su carácter absoluto, puede articularse, como ya hemos hecho notar, de muy diverso modo, según las disposiciones de la persona, según los condicionamientos culturales, teológico-religiosos y sociales de la época, según las circunstancias concretas de cada vida o también de una vocación individual extraordinaria; así ha sucedido en el curso de la historia de las órdenes.

a) Un hombre puede encontrarse de modo muy inmediato con Dios, con el que llama y seduce misteriosamente en lo hondo del corazón y, sin embargo, es incomprehensible y siempre silencioso, con el que todo lo abarca, con el que sostiene, pone a salvo, exige y ama. Ha habido en la historia de la espiritualidad cristiana períodos enteros en que el «sólo Dios» se proclamó con tal exclusividad que el mundo quedó eclipsado; en tales épocas se creía que todo lo terreno, corpóreo y sensible, era obstáculo para llegar a la unión con Dios, porque significaba dispersión, tentación y esclavitud [30]. Se buscaba el camino más directo y corto para llegar a la perfección renunciando a todo lo perecedero, dejando el mundo, yendo a la soledad, viviendo para la renuncia, como acelerando la muerte, con la esperanza confiada de contemplar a Dios ya aquí, en el tiempo, a la luz dichosa de la fe oscura, de verse unido a él en el amor experimentado más allá de todo sentido. Tales ideas configuraron sobre todo la efervescencia monástica de la Iglesia antigua e igualmente el movimiento eremítico del siglo XII. Fue entonces cuando la concepción esbozada se tomó más radicalmente en serio. Pero como ideal presidió siempre la vida religiosa en la Iglesia [31], aun cuando la realidad concreta era más moderada, compleja y rica, y las órdenes se dedicaban cada vez más a tareas de tipo misionero, caritativo y educativo.

Hoy este ideal como tal está sometido a crítica. En un mundo secular, querido por Dios en su secularidad y que plantea por eso sus exigencias

[29] Desde esta perspectiva hay que entender el «buscar a Dios» como esencia de la vocación monástica, cf. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (París 1957), índice analítico: «búsqueda» (de Dios), 338.

[30] Sobre la historia del significado del «sólo Dios» en la tradición espiritual, cf. F. Wulf, *Gott allein. Zur Deutung eines christlichen Grundwortes:* GuL 44 (1971) 162-169.

[31] Por ejemplo, León XIII, sin más precisión sobre el ideal religioso, y repitiendo tan sólo lo que antes y después de él han dicho todos de modo similar, escribe que en la predicación de los consejos evangélicos Cristo se dirigió a «almas fuertes y generosas que por la oración y la contemplación, por santas austeridades, por la práctica de ciertas reglas se esfuerzan por subir a las más altas cumbres de la vida espiritual» (*Acta Leonis XIII,* vol. XX, 340).

al creyente, ¿puede buscarse a Dios de modo tan directo como se hacía en la vida contemplativa monástica —al menos programáticamente— y en la espiritualidad cristiana en general? ¿No es Dios para el creyente, en un mundo semejante, pese a la obra redentora de Cristo, un Dios de la esperanza, un «Dios-ante-nosotros», como se suele decir, un Dios cuya manifestación, según la segunda petición del padrenuestro, debemos aguardar todavía y a cuyo reino hemos de contribuir con nuestros esfuerzos por perfeccionar el mundo? [32].

No hay duda de que se ha agudizado la conciencia de los cristianos acerca de su responsabilidad sobre el mundo y la sociedad humana; tampoco hay duda de que nadie puede escapar a esta responsabilidad. Ya sólo por esto queda restringido el «sólo Dios» de la tradición espiritual [33]. A ello hay que añadir lo siguiente: ¿no ha velado Dios su rostro a los hombres mediante la corporalidad, y no resulta esto más determinante a medida que se desarrolla más la autonomía del mundo de la actividad y la experiencia humanas? ¿No se hace el hombre a sí mismo cada vez más difícil reconocer a Dios, al menos en la imagen de su creación, puesto que reivindica para sí y su capacidad los signos que hacen referencia a la «fuerza y divinidad» de Dios (cf. Rom 1,20)? Más aún: Dios, que sólo bajo el signo de la cruz —*sub contrario,* dice Lutero [34]— realiza su salvación en los hombres y en el mundo, ¿no habrá de aparecer en esta situación aún más escondido y oscuro, incluso para el creyente? Sin embargo, la referencia del hombre a Dios sigue siendo una predisposición ingénita [35]. La esencia del hombre no es sólo ser-en-el-mundo, sino que implica también estar en tensión hacia el misterio de todo ser, que supera, abarca y da sentido al mundo, estar dispuesto para ser tocado por ese misterio no mundano, por Dios, y abierto a él [36]. Un impulso congénito lo lleva por eso a desear a Dios de modo irrenunciable, aunque muchas veces desviado (cuando está cegado el acceso a él), con un anhelo íntimo de liberarse del desgarro de su naturaleza, de saberse cimentado en el hondón supramundano y misterioso de la existencia, de autorrea-

[32] No es casualidad que se haya escogido la «experiencia de Dios» como tema general del congreso de abades celebrado en 1973 en Roma. Por todas partes se invoca tal experiencia, pero para la actual generación de cristianos no es ya tan obvia; por eso es necesario exponer e interpretar con más precisión sus posibilidades y formas, incluso para la vida monástica.

[33] Cf. *Gott allein:* F. Wulf, *op. cit.,* 166-169.

[34] Cf. O. H. Pesch, *Luther-Vergangenheit oder Zukunft?,* en W. Seibel y O. H. Pesch (Kevelaer 1969) 22-37.

[35] La tradición teológica habla desde Tomás de Aquino del «desiderium naturale in visionem Dei» (LThK III [1959] 248-250).

[36] Uno de los que de modo más convincente lo han expuesto en forma especulativa en nuestro tiempo es K. Rahner, desde la trascendentalidad del espíritu humano (por ejemplo, en *Escritos* I, 325-349: *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia);* asimismo, J. Alfaro, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural:* Gr 38 (1957) 5-57; respecto al problema psicológico de la inmediatez de la experiencia de Dios, cf. C. Albrecht, *Das mystische Erkennen* (Bremen 1958) 368.

lizarse en la comunión con el otro y mayor, con el misterioso «extraño» [37]. La gracia redentora de Cristo ha robustecido más aún esa disposición y ese deseo, y ha posibilitado de modo sobreabundante su cumplimiento. Da al creyente participación en la comunidad intradivina del Padre y el Hijo, tal como se ha hecho patente a todos los hombres en el misterio de Jesús [38]. Pero aquí no es el hombre quien llega a Dios en una autosuperación extática, como pudieran insinuar ciertos métodos de meditación [39], sino que Dios llega al hombre; él mismo se le comunica: «Vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14,23). Por eso hay en la nueva alianza una experiencia de Dios más profunda aún que en la antigua; pero dicha experiencia, incluso cuando se interpreta, como en la mística, como contacto inmediato por darse sin formas ni imágenes, siempre es tan sólo un conocimiento de las «espaldas» (Ex 33,21; 1 Re 19,13), de la presencia *activa* de Dios en la criatura [40]. Aquí, en toda la amplitud de la experiencia de Dios regalada por gracia, es donde radica ese fenómeno de estar tocado por Dios en la fe, que puede ser siempre motivo y comienzo de una vocación religiosa.

b) El mismo fenómeno se da como estar tocado por Cristo. Este toque está también, incluso con mucha mayor frecuencia, en el origen de algunas vocaciones religiosas como motivo principal y expreso. Pero no hay que considerarlo separado del primero, puesto que lo lleva incluido. En la persona y palabra de Jesús se manifiesta para el creyente del modo más inmediato y denso el misterio de Dios: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Jesús y el Padre son una sola cosa. El Evangelio de Juan lo repite con variaciones siempre nuevas; es el funda-

[37] Hay sobre todo dos síntomas que parecen manifestar en la actualidad un deseo (desviado) de tener la experiencia del misterio trascendente del mundo y el hombre: primero, una búsqueda creciente de lo que se denomina «meditación trascendental»; segundo, las utopías sociales (en cuanto anhelo, esperanza, etc.), que fascinan a una gran parte de la juventud actual.

[38] Por eso la experiencia cristiana de Dios, cuando es auténtica y quiere preservarse de ilusiones, tiene siempre en su centro el misterio de Cristo, aun cuando la conciencia de ello es variable y tiene diversos grados; según la concepción cristiana, la mística está fundada por su propia esencia en la persona y la obra de Cristo.

[39] No en los clásicos ejercicios de meditación de las grandes religiones orientales, por ejemplo, el *Zen,* en los que la experiencia del fundamento único y trascendente de todo ser se concibe siempre como regalo de la «gracia» (cf. Karlfried Graf Dürckheim, *Werk der Übung - Geschenk der Gnade:* GuL 45 [1972] 363-382), pero sí en muchos de los métodos de meditación que hoy se ofrecen.

[40] Por eso no se da experiencia de Dios sólo en la oración, sino también en la vida activa, en el trato, impulsado por la fe cristiana, con el mundo creado (cf. Teilhard de Chardin), en especial en el encuentro interhumano, cuando llega hasta el hondón del amor. La tradición bíblica y cristiana ha considerado siempre la historia como lugar de la epifanía de Dios, sea cual sea el modo exacto de interpretar esta epifanía y los criterios concretos que se establezcan para ello (cf. con ciertas limitaciones R. Schlette, *Epiphanie als Geschichte* [Munich 1966]; W. Kasper, *Glaube und Geschichte* [Maguncia 1970]; trad. española: *Fe e historia* [Salamanca 1974], sobre todo el cap. *Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute* 120-158).

mento de la predicación joánica. En Jesús aparece ante el hombre de forma concreta lo totalizante, fundamental y absoluto de Dios; el hombre lo encuentra de modo más visible y palpable; no lo puede esquivar tan fácilmente si se ha planteado el problema de Jesús [41]. Jesús se presenta con una exigencia que no puede basarse ya en autoridad humana. «Habéis oído que se dijo a los antiguos..., pero yo os digo» (Mt 5,21s). Se identifica con el único que es bueno, el Bueno por antonomasia (cf. Mc 10,18 par.), y que perdona los pecados (cf. Mc 2,5 par.). Sólo en este horizonte pueden comprenderse las exigencias del seguimiento: la renuncia a todo por causa de Jesús y de su mensaje (cf. Mc 10,28ss; Lc 9,57-62; 14,33), el acompañar a Jesús en su camino, que es un camino hacia la muerte segura (cf. Mc 8,34ss; 10,32ss) [42].

Desde el principio consideró la cristiandad válidas para todas las generaciones las palabras sobre el seguimiento [43]. Antonio, el «padre del monacato», escuchó en un sermón el evangelio del joven rico y lo entendió con toda naturalidad como palabra de Jesús aquí y ahora [44]. Le dejó tan afectado, que fue y lo vendió todo, para en adelante buscar sólo a Dios y pensar en lo eterno. Para Francisco de Asís todo cuanto había sucedido en Cristo *in illo tempore,* «en aquel tiempo», era presente [45]; por eso lo tomó al pie de la letra. Kierkegaard fundamentó la transposición del pasado histórico del suceso de Cristo al ahora de cada vida cristiana en la «simultaneidad» divina, que vincula a Cristo y a los cris-

[41] Sobre la exigencia absoluta de Dios en la persona y el mensaje de Jesús, cf. E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes,* op. cit.

[42] Sobre la exigencia sin condiciones de las palabras de Jesús acerca del seguimiento, cf. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge* (Berlín 1968).

[43] El seguimiento de Jesús en los sinópticos ha de entenderse desde la perspectiva de la Iglesia pospascual; por eso el seguimiento histórico por parte de los discípulos tiene un valor paradigmático para todos los cristianos; esto lo ponen de manifiesto convincentemente H. Zimmermann, *Christus nachfolgen. Eine Studie zu den Nachfolge-Worten der synoptischen Evangelien:* «Theol.» 53 (1963) 241-255; R. Pesch, *Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1, 16-20:* ZkTh 91 (1969) 1-31; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma,* op. cit.; pero también «los discípulos *como grupo restringido,* distinto de los seguidores de Jesús en sentido amplio» (G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* [Stuttgart 1956] 136, y otros), tienen importancia decisiva para el seguimiento pospascual, en el sentido del monacato y la vida religiosa, como mantiene H. Schürmann, *Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel (und als Urbild des Rätestandes),* en *Ursprung und Gestalt* (Düsseldorf 1970) 45-60; también se desprende *lógicamente* de H. Zimmermann, R. Pesch y sobre todo de M. Hengel, si es que realmente el seguimiento histórico de Jesús, en su «peculiaridad carismático-escatológica» (Hengel), inspiró la concepción posterior del seguimiento y se tradujo, entre otras cosas, en un «ministerio apostólico» especial, llamado por Hengel «el auténtico fruto de la llamada de Jesús al seguimiento» (92).

[44] Atanasio, *Vita S. Antonii,* c. 2.

[45] El nacimiento en el bosque de Greccio (1223) lo pone de manifiesto con especial fuerza (Tomás de Celano, *Vita* I, lib. 1, c. 30; Buenaventura, *Legenda maior,* c. 10).

tianos entre sí [46]. De todo ello no ha habido nunca duda en la vida cristiana vivida. Era patrimonio común de la tradición espiritual [47].

¿Qué significaba exactamente el seguimiento para aquellos que en la historia de la vida religiosa fueron arrebatados por Jesús? Ante todo, simplemente, Jesús mismo, el estar-con-él, el querer-ser-iguales a él, la comunidad de destino con él, el escuchar su palabra. Esto era el núcleo, no tal o cual servicio concreto [48]. Igual que uno se entrega a una persona que irradia confianza y es digna de amor. Y más aún: de Jesús se esperaba una iluminación del sentido de la vida, una base segura en la existencia repleta de desengaños, ayuda para la propia impotencia y salvación más allá de la muerte, tal como lo prometió la palabra de Dios por boca de Jesús. Sin tener siempre conciencia refleja de ello, para ellos Jesús estaba en lugar de Dios. En el trato orante y amoroso con él buscaban llegar a un conocimiento más profundo del amor de Dios meditando su vida y su pasión, entregarse a la voluntad del Padre en toda circunstancia, cargar junto con Cristo con el sufrimiento de este mundo en representación de los hermanos. Esto caracteriza sobre todo la piedad de los mendicantes.

Naturalmente, también se quería servir al Señor [49], estar a su dis-

[46] W. Rest (ed.), *Einübung in das Christentum* (Colonia 1951; trad. española: *Ejercitación del cristianismo* [Madrid 1961]) 117-123; *Philosophische Brosamen* (Colonia 1959) 67-85.

[47] Que el hacer simultáneo un acontecimiento histórico de importancia religiosa con el presente de cada época sea un tópico en la historia de las religiones (cf. M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige* [Salzburgo 1954] 448ss) no implica el carácter mítico de dicho proceso en el cristianismo; aquí se trata de algo superior y distinto al deseo humano congénito de «suprimir el tiempo profano y vivir en el tiempo sagrado» *(ibid.,* 462).

[48] Esto vale hasta para el mismo Ignacio de Loyola, que tras su conversión fue a visitar los Santos Lugares para estar más cerca de su Señor y tenerlo ante sí palpablemente (cf. su *Autobiografía,* ed. por V. Larrañaga [Madrid 1947]); además está el dicho del Santo de que consideraría gracia especial venir de linaje de judíos, pues así se asemejaría más a Jesús con parentesco de sangre; «la cuales palabras dijo con tal semblante y con tanto sentimiento, que se le saltaron las lágrimas» *(Mon. Hist. SJ, Mon. Ignat.,* ser. IV, *Scripta de S. Ignat.,* vol. I, «Dicta et facta», n.° 32, p. 398; cf. A. Huonder, *Ignatius von Loyola* [Colonia 1932] 20). Según M. Hengel, *Nachfolge und Charisma,* op. cit., 80, la «comunidad de destino» con Cristo es un elemento esencial del «seguimiento»: «Seguimiento significa ante todo una ilimitada *comunidad de destino,* que no rehúye privaciones y sufrimientos por seguir al Maestro, y que sólo es posible en virtud de la plena confianza del seguidor: ha puesto en las manos del Maestro su destino, su futuro».

[49] Como han mostrado también recientes estudios exegéticos sobre el seguimiento histórico de los discípulos (cf. n. 43), el *servicio* pertenece a la esencia del seguimiento de Cristo; es «servicio a la causa del reino de Dios cercano» (M. Hengel, *Nachfolge und Charisma,* op. cit., 81). La primera vez que en la historia de las órdenes religiosas se hizo patente expresamente la idea del servicio en seguimiento de Cristo fue en la fundación de las órdenes mendicantes, no sólo en el caso de Domingo, sino también en el de Francisco. Cuando en la fiesta de S. Matías (24.2. 1209), Francisco escuchó en la misa el evangelio de la misión de los discípulos (Mt 10,5s), reconoció en él su propia vocación (Tomás de Celano, *Vita* I, lib. 1, c. 9).

posición en la forma que fuese necesaria, anunciar el reino de Dios y realizarlo ante todo en la propia vida, alabar al Padre del cielo, socorrer a los pobres e indigentes, convertir pecadores. ¿Acaso no había que dar lo que uno había recibido? [50]. Pero las formas de este servicio no estaban fijadas, se deducían de las circunstancias y exigencias concretas. Lo mismo que en el evangelio: junto a los Apóstoles, que fueron enviados a predicar, estaban también en el seguimiento de Jesús las mujeres galileas, que le «servían» a su modo (cf. Mc 15,41 par.). En conjunto, el servicio *planificado* y *buscado* de las órdenes en seguimiento de Cristo, el *concretarse* a tal o cual tarea, estaba reservado para la Edad Moderna, sobre todo para la reorganización de la vida religiosa tras la Revolución francesa y para las nuevas fundaciones del siglo XIX. En primer plano de la vocación estaba el sentirse tocado y afectado por Cristo mismo. Por eso a él y a su mensaje se dirigía en primer término el servicio, y sólo secundariamente a las tareas y necesidades de la sociedad humana.

Una cosa más era común a los religiosos, que se sabían cogidos por Cristo y llamados al seguimiento: el conocimiento de que su vocación exigía comunidad. Se consideraban desde siempre de modo visible y expreso como comunidad de discípulos: según la imagen de los Apóstoles y de la comunidad primitiva de Jerusalén. Jesús era su centro y su Señor; en torno a él se habían agrupado; por eso sólo desde él tenían sentido y subsistencia en cuanto grupo más estricto. Ya la regla de san Benito interpreta el cenobio como «escuela del servicio al Señor» [51]; Francisco orienta su comunidad a la misión de los discípulos «de dos en dos» [52]; Ignacio llama a su fundación «Compañía de Jesús». Y con razón actuaron así. La exégesis crítica de nuestros días ha confirmado este modo de actuar.

c) Al estar tocado por Dios y por Jesús hay que añadir un tercer toque o impacto como ocasión y motivo inicial de la vocación religiosa: el impacto producido por la situación desgraciada del mundo. No hay que considerarlo separado de los otros dos. Siempre es el Dios de la salvación y del juicio, que actúa por Jesús en el mundo y en los hombres, quien produce este impacto religioso.

¿Dónde se hace patente la situación desgraciada del mundo? Por de pronto, en los multiformes sufrimientos que acaecen fatalmente a los hombres y a los que nadie escapa: pobreza, miseria, desgracia, fracaso, enfermedad, desamparo, soledad y finalmente la muerte. El creyente sabe que el sufrimiento, tal como se presenta y es experimentado concretamente en este mundo, tiene algo que ver con el pecado, la mayor parte de las veces no de modo manifiesto con el pecado individual, pero

[50] H. Schürmann, *Der Jüngerkreis Jesu,* op. cit., 47-51, subraya el nexo inseparable entre la «escucha» y «aprendizaje» en el seguimiento de Cristo y «la colaboración en predicar y confirmar».

[51] «Dominici schola servitii» (*Regula,* prólogo).

[52] *Spec. Perf.,* lib. III, c. 28.

sí con la implicación de la humanidad entera en el pecado [53]. Esta condición pecaminosa del mundo se hace patente e inequívoca en todo tipo de egoísmo y carencia de amor, hasta el odio, tanto individual como de la colectividad y de los pueblos: en la injusticia, la discriminación, la opresión, la guerra y el exterminio de pueblos enteros. En el mundo civilizado va aumentando la conciencia de que la situación socioeconómica de muchos pueblos del Tercer Mundo está estrechamente vinculada con una injusticia patente. Y también la sociedad productiva de un mundo tecnificado en las naciones industriales va siendo percibida cada vez más como funesta y como fuente de continuas injusticias.

Muchos están afectados y tocados por la situación desgraciada de nuestro tiempo. La consecuencia de tal impacto no es tan sólo un progresivo pesimismo con respecto al futuro del mundo y una condena cada vez más amplia de los estados de injusticia. Va creciendo el número de quienes trabajan por un mundo mejor y se comprometen con los miserables, los indefensos, los oprimidos y marginados de la sociedad. Sin embargo, no equivale necesariamente al impacto de que hablamos aquí, y muchas veces es distinto. Un ser afectado cristianamente por la situación funesta del mundo tiene sus raíces más profundas en la fe, aun cuando ello no sea siempre expresamente consciente. El riesgo que corre la salvación del hombre y su peligro de sucumbir a los poderes del mal sólo se conocen a la luz de la historia de salvación, que es al mismo tiempo una historia de perdición. De ella se desprende cómo juzga Dios y cómo juzga Jesús la condición salvífica del mundo y lo que piensan sobre la culpa y sobre la pecaminosidad del hombre, de la humanidad, del pueblo de elección [54]. Y sólo allí donde Dios llama al creyente en su Hijo hecho hombre, en Jesús, sacándolo del mundo corrompido, allí donde el creyente reconoce en el sufrimiento y la humillación de los hermanos al Señor doliente y humillado, puede llegar uno a aquel impacto producido por la situación funesta del mundo, de un modo tal que sea capaz de fundar y motivar un camino de vida en el sentido de la vocación religiosa [55].

Donde se da este tipo de impacto y de él surgen resoluciones, el afectado se solidariza con Dios. Ve a Dios con los ojos de la historia de salvación: cómo lucha con su pueblo y con cada individuo, cómo los

[53] En esta dirección se hallan los intentos de repensar la «doctrina del pecado original» en la teología católica (P. Schoonenberg, H. Haag, J. Scharbert, K. Schmitz-Moormann, U. Baumann, H. Weger, etc.). Sobre el actual estado de la discusión, cf. «Herderkorrespondenz» 21 (1967) 76-82; 25 (1971) 485-490.

[54] Con todo, el impacto *cristiano* producido por la situación desgraciada del mundo debería incluir también toda la gama de experiencias de culpabilidad para con el prójimo, la sociedad humana y el desarrollo del mundo (hasta los «pecados» de polución ambiental), desarrollo que hacemos cada vez más agobiante en el mundo tecnificado y controlado, para que ese estar afectado no se limite unilateralmente a lo espiritual y escatológico, como ha ocurrido muchas veces en la tradición eclesial.

[55] Pero también aquí el impacto religioso, caracterizado por la vinculación a Cristo, sólo es católico cuando sigue siendo humano, nacido de la compasión con los hombres.

atrae y los sostiene con su amor, pero también les deja experimentar su impotencia, incluso los castiga cuando tratan de olvidarlo para seguir sus planes egoístas. No es en primer término el Dios colérico y condenador, sino el paciente y expectante, que no deja apagar la mecha humeante y espera como un padre al hijo que ya no lo conoce; en resumen: *un Dios para el mundo y para los hombres* [56]. Este es el Dios cuya llamada quiere oír, en cuyo servicio quiere entrar y de quien quiere ser instrumento, a fin de que disponga de él para la salvación de muchos. Algunas vocaciones religiosas de nuestros días tienen aquí su origen, están marcadas por esta imagen de Dios; su lema programático podría rezar: «Vivir en el compromiso de Dios» [57], para redención y perfección del mundo, para liberación del hombre.

El mismo impacto lleva también a solidarizarse con los hermanos. Lo que el afectado conoce por propia experiencia: vivir en la tensión entre salvación y calamidad, asume aquí una dimensión mundial. Se ve reflejado en el que llora, el tentado, el culpable, el apartado de Dios, el fracasado. Está de su parte; el destino de ellos es el suyo [58]. Experimenta al Dios enigmático, a quien ya no se entiende, al Dios lejano, que no es ya integrable en el mundo con sus fuerzas y posibilidades o que parece ser ya innecesario. Haciendo las veces de muchos, ha de fundamentar de nuevo a ese Dios y tratar de justificarlo, para poder dar testimonio fidedigno de él. Y en cualquier caso ha de tomar partido por el mundo y por los hombres, ha de saberse responsable de su futuro y poner en juego toda su fuerza. Esto puede llevar a que alguien como Teilhard de Chardin entone el *Cantar de los Cantares* de la materia y vea aparecer la grandeza de Dios en las fuerzas ocultas y patentes del mundo en evolución, creyendo incluso descubrir una convergencia entre la actuación salvífica de Dios y la evolución del mundo como creación divina [59]. Desde este punto de vista podría hablarse casi de «posesos» del mundo y de los hombres, que lo son por motivos religiosos, por causa de Dios, lo mismo que en el monacato antiguo se hablaba de «posesos» de Dios y

[56] A veces tropezamos aquí con una imagen de Dios algo parcial, aunque necesaria, de acuerdo con la experiencia de la época; tal imagen debería ser complementada con el aspecto profético y escatológico.

[57] Tal es el título de un libro de H. U. von Balthasar (Einsiedeln 1971); en él trata de religar a la primacía de la iniciativa divina para liberar al mundo y al hombre una espiritualidad cristiana determinada unilateralmente por la tarea en el mundo.

[58] Figuras como la madre Teresa de Calcuta o el monje sudamericano Ernesto Cardenal (de Nicaragua) expresan de forma impresionante esta actitud en nuestro tiempo con sus hechos y también literariamente (E. Cardenal, *Salmos* [Buenos Aires 1969]; *Oración por Marilyn Monroe y otros poemas; Antología* [Buenos Aires 1971]).

[59] El *Himno a la materia,* en *Himno del universo* (Madrid ²1967) 69-71; sobre el concepto de convergencia en Teilhard, cf. A. Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon. Grundbegriffe und Erläuterungen* II, 67ss. La actitud espiritual de Teilhard expresada aquí queda plasmada de forma impresionante en una plegaria del libro *El medio divino. Ensayo de vida interior* (Madrid ⁶1967) 72ss.

en la Edad Media de «posesos» de Cristo. Por parcial y equívoca que parezca tal fórmula, tiene justificación en su lugar. Basta para ello remitir a Cristo. Por lo demás, vale para él de modo eminente lo que se ha dicho sobre quienes están afectados por la situación funesta del mundo. Una vocación orientada desde esta perspectiva puede tener hoy aceptación.

Resumamos. En la base de la vida religiosa, que quiere tener un fundamento teológico y espiritual, se halla un estar afectado por el misterio divino del mundo y de la vida, por lo absoluto e incondicional, por la preocupación de la salvación y de la ruina. Este impacto se presenta sobre todo en tres formas: como estar afectado por Dios, por Jesucristo o por la situación funesta del mundo. Se trata de tipos ideales, que sólo ponen de manifiesto centros de gravedad, pero nunca existen en forma pura. Están estrechamente vinculados por su mismo contenido, es decir, por la revelación cristiana. Un estar afectado por Dios que no incluyese la mediación decisiva y el papel redentor de Jesús, así como la responsabilidad para con la salvación del mundo y de los demás hombres, sería tan poco cristiano como un estar afectado por la situación funesta del mundo que no tuviese como centro el Dios de nuestra salvación, revelado en Jesús. Quien eligiera como finalidad de su vida, en la medida en que uno puede escoger por sí mismo, una mística y contemplación que excluyesen el mundo, sería tan culpable de recortar esencialmente el mensaje salvífico cristiano como el que concibiese su vocación apostólica sólo como un servicio funcional. Con todo, tiene que haber prioridades, acentos, pues si no todo seguiría siendo teoría y no se adecuaría ya a la peculiaridad de cada uno, a la especificidad y vocación personal.

3. *Lo específico y distintivo de la vida religiosa dentro de la vocación cristiana común*

El impacto religioso como fundamento de la vida religiosa, entendido no en primer término de modo psicológico y vivencial, sino teológico y espiritual, no será rechazado por nadie, aun cuando dicho fenómeno pueda presentarse de muy diversas formas y no sea siempre consciente en la misma medida. Pero ¿es dicho impacto característico tan sólo de la vocación religiosa? ¿No es acaso presupuesto de *toda* vida cristiana que tome en serio el evangelio? ¿Y no puede suscitar *diversos* carismas, dar impulso a tal o cual servicio en la Iglesia y en favor de los hombres? ¿En qué consiste, pues, lo específico de la vida religiosa dentro de la vocación cristiana común y qué la distingue de otros carismas eclesiales?

Dar una respuesta convincente a estas cuestiones no es fácil tras el Vaticano II [60]. Sólo puede intentarse con precaución y progresivamente.

[60] Cf. K. Rahner, *Sobre los consejos evangélicos*, en *Escritos* VII, 435-468; sobre esta cuestión, 440 y 461ss: «El estado de los consejos y el estado mundano de los cristianos».

Se hace así patente que es perfectamente posible vivir auténticamente una vocación especial, un carisma —pues de eso se trata en la vida religiosa [61]—, con toda naturalidad y firmeza, y al mismo tiempo sin poder expresarlo con la misma claridad en la reflexión teológica, delimitándolo de otras vocaciones [62].

En primer lugar habrá que decir lo siguiente: paradójicamente no hay que ver lo específico de la vida y vocación religiosa en algo específico, es decir, en algo sustancialmente distinto de la vocación cristiana común, algo de antemano más elevado o superior a la vocación de los restantes cristianos [63]. No consiste ni en realizaciones ascéticas, en «obras de supererogación» que no estarían «mandadas», sino «aconsejadas» y, por tanto, significarían una moralidad más elevada; ni tampoco en un estado superior de unión con Dios (basado en la oración y contemplación), no accesible al cristiano normal. Lo peculiar y específico de la vida religiosa sólo puede ser un modo especial de realizar el único e indiviso evangelio, vigente para todos, el mensaje cristiano entero, que a todos obliga [64]. Y puesto que este modo se basa en una vocación especial, carismática [65], hay que partir de aquí para encontrar lo específico de la vida religiosa dentro de la vocación cristiana común; no hay que buscar su especificidad en lo categorial, sino en lo existencial. Esto es lo primero y fundamental: la vida religiosa es un modo especial de existencia cristiana [66]. Si se expresa en una forma de vida especial (consejos evangélicos), es a consecuencia de una vocación interna. Vamos a intentar mostrarlo con mayor precisión.

[61] El Concilio Vaticano II llama a los tres consejos evangélicos «un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre» (*Lumen gentium,* 43); ya el antiguo monacato se entendía a sí mismo como vocación carismática, cf. A. M. Ritter, *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit* (Gotinga 1972).

[62] Cf. K. Rahner, *Sobre los consejos evangélicos,* op. cit., 461, n. 35.

[63] Esto último era ideal general en la tradición eclesial desde siempre; pueden invocarse afirmaciones de los más grandes teólogos como Agustín y Tomás, aun cuando la formulación fue cada vez más precavida y matizada (Documentación en LThK, *Das Zweite Vat. Konzil* I, Const. dogmát. *Lumen gentium,* caps. V y VI, introducción [F. Wulf] 285-287; II, Decreto *Perfectae caritatis,* introducción [F. Wulf] 253-254), y ya 1 Cor 7,38.40 (es «mejor» y «más dichoso» no casarse) parece aludir a ello (cf. Conc. Trident., *De matrimonio,* can. 11, DS 1810). K. Rahner trata de mostrar en qué medida se puede y se debe hablar hoy todavía de los consejos evangélicos como algo *objetivamente* mejor: *Sobre los consejos evangélicos,* op. cit., 449ss, 461.

[64] Ya Crisóstomo (cf. A. M. Ritter, *op. cit.,* 96s) dice que todos los cristianos están también obligados a los «consejos» y «bienaventuranzas» del evangelio (del Sermón de la Montaña); es doctrina eclesiástica común.

[65] Está generalmente reconocido *que* la elección de la vida religiosa (de los consejos evangélicos) debe estar basada en una *vocación divina especial.* En cambio, las opiniones no son tan unánimes respecto a *cómo* ha de entenderse exactamente esta vocación, cuáles son sus criterios, etc.

[66] Así también P. Lippert, *Die «Evangelischen Räte» - Grundprinzip oder Sonderform christlicher Spiritualität?,* en F. Groner (ed.), *Die Kirche im Wandel der Zeit* (Colonia 1971) 659-669.

Cuando un creyente se ve afectado por Dios, por Cristo, por la situación desgraciada del mundo, en el sentido de un carisma religioso, pese a toda la multiplicidad de posibles motivos, en el fondo le seduce y atrae una sola cosa, «lo único necesario» (Lc 10,42), y esto de modo apremiante e ineludible [67]: el Dios de la salvación, «el reino de Dios y su justicia» (Mt 6,32), el seguimiento de Jesús y su misión, la solidaridad con la humanidad envuelta en miseria, culpa y calamidades, la colaboración en la salvación y salud definitiva del mundo. Muchas palabras para lo mismo: un aspecto es inseparable del otro. Todo lo demás, los valores autónomos del orden de la creación, aun cuando sean de gran importancia para el propio desarrollo del hombre, como en el matrimonio, y en general el proyecto de vida propio, todo pasa a un segundo plano. «Sólo Dios», «sólo Cristo», «sólo los demás hombres» —lo uno implica lo otro— constituirán en adelante el contenido de la vida. Por eso quien responde a una tal llamada sólo debe hacerlo por un impulso interno, porque interiormente no puede hacer otra cosa; esto sería en todo caso una señal de la autenticidad de su vocación. Aquí reside el nervio de toda vida religiosa, sea cual sea la forma en que se presente; de aquí ha de partir todo impulso para trabajar y actuar, independientemente de lo que las órdenes consideren históricamente como su tarea específica concreta [68].

[67] Notemos una vez más que esto no tiene por qué llevar una carga emocional; afirma únicamente que ha de estar tocado el núcleo mismo de la persona.

[68] El «nervio» de la vocación religiosa —lo común a todas las órdenes, tanto contemplativas como activas— puesto aquí de manifiesto (ya el Decreto del Concilio Vaticano II, *Perfectae caritatis* 5, intentó esto mismo, aunque de manera muy imperfecta) es la base de lo que el documento sobre las órdenes del Sínodo de las diócesis alemanas («Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Aufgaben und pastorale Dienste heute») llama *Grundauftrag*, «cometido fundamental». Se intenta en él hacer patente por una parte que ese cometido fundamental no coincide sin más con los servicios concretos de una comunidad religiosa, sino que ha de distinguirse de ellos mediante una diferencia escatológica, y por otra, que, sin embargo, hay que estar siempre reduciéndolo a una unidad viva con ellos, si es que las órdenes quieren cumplir su cometido específico en la Iglesia y en la sociedad. Esta bipolaridad de cometido fundamental y servicios concretos no hay que verla en paralelismo con lo que hasta ahora se llamaba (incluso hasta en los debates conciliares sobre el decreto mencionado) la «doble finalidad de la vida religiosa»: la «finalidad general» (la contemplación, el amor y unión con Dios, la glorificación de Dios) y la «finalidad específica» (o bien la «vida contemplativa canónica» de las órdenes monásticas y contemplativas en sentido estricto, o bien la actividad apostólica y caritativa) (cf. a este respecto, LThK, *Das Zweite Vat. Konzil* II, introducción, 46-49). El «cometido fundamental» no se limita a la inmediata relación con Dios, excluyendo el mundo y la tarea cristiana en él, sino que su contenido es la economía salvífica de Dios entera: la salvación definitiva del hombre y el mundo, en lenguaje neotestamentario, el «reino de Dios» en todas sus dimensiones. Tiene una componente horizontal y una vertical, en perfecta trabazón. Lo que significa el cometido fundamental, lo ha plasmado magníficamente H. U. von Balthasar en el título y el contenido de su librito *Im Einsatz Gottes leben* (Einsiedeln 1970). Acerca del problema, cf. además F. Wulf, *Bericht über die Vorlage «Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften»:* «Synode» 2 (1973); C. Bamberg, *Von vornherein sinnlos ohne den Gott der Verheissung. Zur Ordensvorlage der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer:* «Lebendiges Zeugnis» 1/2 (1973) 61ss.

Según esto, el carisma de la vida religiosa se distingue de otros carismas eclesiales por no ser en primer término —como en el catálogo paulino de carismas (Rom 12,6ss; 1 Cor 12,4-11.28)— vocación y capacitación para tal o cual servicio especial en la comunidad y para provecho de la comunidad (cf. 1 Cor 12,7; 14,5.12), sino que significa algo global, totalizante, más global en cierto modo que el ministerio profético de la antigua alianza o el ministerio apostólico según Pablo, aunque también éstos comprometan al hombre entero. Es comparable más que nada al carisma que abarca y subyace a todos los carismas concretos: al amor (1 Cor 12,31; 14,1)[69]. Por ello podría designarse la vocación religiosa como un carisma fundamental, que abarca al hombre en su totalidad y reclama por ello todo su interés, toda su energía y todo su tiempo. Con razón se llama «entrega completa» a la respuesta a la llamada divina, tal como se expresa en la profesión religiosa [70]. El que se entrega no quiere guardar para sí ningún ámbito de su vida, no quiere retener nada ni reservarlo para otra cosa que no sea «lo único necesario»; y puesto que la llamada hace percibir el hálito de lo absoluto, la respuesta tiende de suyo a ser definitiva e irrevocable [71].

La vida religiosa es sencillamente una llamada nueva y propia, que se revela como don del Espíritu y por ello como ayuda, para ser cristiano sin reservas, para vivir según el evangelio, para seguir a Cristo, para prestar un servicio misionero, tal como se ha manifestado ya fundamentalmente en el bautismo y se manifiesta continuamente de múltiples maneras en la vida de un cristiano [72]. Si aquí tiene lugar en forma de una gracia especial, ello significa elección y segregación exclusivamente para el *servicio,* para el servicio salvífico a la comunidad, a los hombres, a la sociedad humana entera. Este servicio se orienta primaria y fundamentalmente a mantener vivo el recuerdo de la actuación liberadora de Jesús y

[69] Esto es, en definitiva, a lo que se refería también la vieja designación de la vida religiosa como «estado de perfección», es decir, estado de quienes aspiran a la perfección del amor en virtud de una vocación carismática especial y de un estilo de vida inspirado por el seguimiento de Cristo (por el misterio de su cruz). Respecto al rechazo de este término en el Concilio Vaticano II por resultar equívoco, cf. LThK, *Das Zweite Vat. Konzil* II, *Lumen gentium,* caps. V y VI, introducción, 284s.

[70] Cuando se pone el acento más bien en la renuncia a todo lo propio, se habla de «holocausto», de acuerdo con la liturgia sacrificial veterotestamentaria.

[71] Las palabras neotestamentarias referentes al seguimiento, en especial Lc 9,57-62, hacen patente que el carácter definitivo e irrevocable del compromiso, tal como se expresa en la profesión perpetua, tiene su fundamento primero y más profundo en la forma de una llamada divina. Respecto al problema de una vinculación definitiva e irrevocable en los votos perpetuos y al problema de los «votos» en general, cf. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen* (Friburgo 1971) 129; H. Rotter, *Gelübde und Versprechen:* GuL 43 (1970) 354-368; A. Völler, *Zeitliche Gelübde oder Bindungen anderer Art?:* «Ordenskorrespondenz» 12 (1971) 426-444.

[72] El Concilio Vaticano II ha vuelto a referir con insistencia la vocación religiosa a la vocación fundamental del cristiano en el bautismo (*Lumen gentium,* 44; *Perfectae caritatis,* 5). Se intenta expresar allí el significado de la consagración religiosa «más allá» de la bautismal, aunque de modo poco satisfactorio (a este respecto, H. U. von Balthasar, *Klarstellungen,* op. cit., 132).

a poner ante los ojos lo definitivo, el reino de Dios, aquello a lo cual se dirigen el ser cristiano, el vivir según el evangelio, el seguimiento de Cristo, la misión. Por tanto, la vocación religiosa exige del llamado que, posponiendo sus propios deseos y planes, deje que la voluntad amorosa de Dios (a través de Cristo) lo tome al servicio de la salvación del mundo [73]. La vida religiosa requiere total disponibilidad [74]. De aquí las muchas posibilidades concretas de servicio que le son propias —apenas queda excluida esfera alguna—, así como la gran flexibilidad para elegir en cada momento los servicios que para la misión de Cristo en la Iglesia y en el mundo reclaman las prioridades de una determinada época. Pero en todos los servicios que se propone una orden ha de seguir estando consciente y vivo el centro de sentido y de finalidad de su carisma, lo «único necesario», el «recuerdo de Jesús», lo «definitivo», si es que la vocación ha de encontrar una respuesta adecuada, la única respuesta adecuada.

Desde este punto de vista adquieren su sentido específico los llamados consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia. No se escogen por sí mismos, independientemente del encuentro con el Dios vivo, con el Señor que llama a su seguimiento, con la situación desgraciada del mundo. Son más bien consecuencia y expresión de una experiencia religiosa, hecha en la fe, expresión del dejarse despojar por el Dios redentor que dispone en su Espíritu, el Espíritu de amor y libertad —lo mismo que Jesucristo, su propio hijo, se dejó despojar para realizar la redención—, consecuencia del amor que renuncia a sí mismo porque quiere donarse (cf. Flp 2,7) [75]. Por ello no se deben concebir primariamente los consejos como tres ámbitos distintos y delimitados entre sí de configuración de la vida humana, aunque lo son *también*. Por la peculiaridad de la llamada hecha y —consecuentemente— por la intención del que responde, escoge y hace voto, constituyen más bien una unidad anterior y más profunda [76]. Cuando esta unidad ya no es captada ni está viva, cuando está en primer plano la observancia «literal» de los consejos como ámbitos «objetivos» distintos, corren el peligro de las «obras», de la eficacia ascética, y llevan casi necesariamente a una categoría especial de cristia-

[73] Este es precisamente el contenido del librito ya mencionado de H. U. von Balthasar, *Im Einsatz Gottes leben.*

[74] H. U. von Balthasar, *Klarstellungen,* op. cit., 129-132.

[75] *Ibíd.,* 129.

[76] En el sentido del carisma *único* de la vocación religiosa, cada uno de los tres consejos participa en el fondo de los otros dos; por ejemplo, la castidad y la obediencia son también una forma de pobreza y, a su vez, la pobreza religiosa exige siempre por su misma esencia un abandono y entrega de sí mismo, de la propia persona, tal como se realiza en la castidad y obediencia. Respecto a la pobreza en cuanto expresión universal de la actitud básica espiritual y cristiana, cf. F. Wulf, *Charismatische Armut im Christentum. Geschichte und Gegenwart:* GuL 44 (1971) 21. K. Rahner *(Sobre los consejos evangélicos,* op. cit., 452ss) ve lo común a los tres consejos en su carácter de renuncia, en virtud del cual representan igualmente posibilidades de cerciorarse de la fe trascendente, etc., mediante su realización (renunciando a valores terrenos).

nos, a un estamento elitista [77] y, por tanto, a un alejamiento del restante pueblo de Dios [78]. Sólo vinculados a su origen religioso —al ser tocados por Dios, por Jesucristo, por la situación desgraciada del mundo— conservan su carácter carismático, vinculan a las comunidades y en general a los hombres en sus necesidades, dan testimonio de vocación y segregación en orden a un servicio salvífico importante en la Iglesia y en la sociedad.

En este sentido, y sólo así, son los tres consejos lo que distingue la vida religiosa de la vida cristiana en general, no por separado [79], sino en su totalidad y unidad; no como medios para alcanzar la perfección (que *también* pueden serlo) [80], sino como expresión y testimonio de una vocación especial para un servicio. Pero precisamente a causa de ese servicio hay aún otro elemento constitutivo y distintivo de la vida religiosa: la comunidad [81]. Este aspecto es el que ilumina plenamente todo lo constatado hasta ahora como específico de la vida religiosa. El significado de la vocación religiosa se ha de expresar ante todo, tanto para los mismos miembros como para los de fuera, en la comunidad y a través de ella. Toda vocación carismática en la Iglesia es esencialmente vocación eclesial; acaece para edificación de la comunidad (1 Cor 14,5.12), tiene una función de miembro en el cuerpo de Cristo (Rom 12,4s; 1 Cor 12,12-31). Esto es válido para la vida religiosa en un sentido fundamen-

[77] Este peligro recorre la historia entera de la vida religiosa.

[78] Esto no vale para el antiguo monacato ni para la vida religiosa medieval y moderna hasta la Revolución francesa. En una sociedad formada por estamentos y de cuño cristiano, las órdenes estaban integradas eclesial y civilmente, tenían su lugar correspondiente y su tarea específica, reconocida por todos. En cambio, desde el siglo pasado las órdenes han ido aislándose progresivamente al disolverse el orden estamental de la sociedad y secularizarse cada vez más todas las esferas de la vida pública y al abrirse, consiguientemente, un abismo entre el claustro y el mundo.

[79] Por eso no es lícito contraponerlos sin más, y menos dando una valoración, a las correspondientes formas de vida de los cristianos en el mundo: celibato y matrimonio, pobreza y propiedad, obediencia y libertad. Esto llevaría a conclusiones falsas, puesto que en su intención fundamental los consejos conciernen a todos los cristianos (cf. 1 Cor 7,29ss) y, muchas veces, su realización (sobre todo la de la pobreza y obediencia) en la vida religiosa prácticamente sólo se distingue gradualmente de la vida de un cristiano en el mundo. Cf. P. Lippert, *Die Evangelischen Räte,* op. cit., 662.

[80] Así es como los consideró la tradición, sobre todo a partir de Tomás de Aquino, de forma excesivamente unilateral y casi exclusiva. Con todo, este aspecto sigue teniendo importancia; cf. K. Rahner, *Sobre los consejos evangélicos,* op. cit., 449ss: *5. Los consejos evangélicos como medio para la perfección personal.*

[81] Desde el monacato cenobítico, la *vita communis,* la vida en comunidad, es uno de los elementos constitutivos de la vida religiosa a través de todas las mutaciones de ésta; cf. CIC c. 487. La «acomodada renovación» de la vida religiosa, impulsada por el Concilio Vaticano II, considera la revitalización de la comunidad como núcleo de la renovación, pero trata de buscar nuevas formas de fraternidad (participación activa de todos los miembros en la consulta y responsabilidad) que posibiliten una comunidad dinámica. Bibliografía más reciente: T. de Ruiter (con una contribución de A. Gerken), *Die Ordensgemeinschaft* (Düsseldorf 1967); Th. Matura, *Célibat et communauté* (París ²1967); C. Bamberg, *Wie kann in unseren Orden heute Gemeinschaft werden?:* GuL 45 (1972) 129-145.

tal y global. La vida religiosa es una vocación explícitamente eclesial. Y como tal es también reconocida por la Iglesia. Por la aprobación de las constituciones quedan las órdenes incorporadas a la Iglesia de modo jurídico público; la Iglesia recibe los votos de sus miembros. Esta vinculación eclesial tiene consecuencias teológicas: la vida religiosa como vida en comunidad ha de explicitar el cometido y la misión de la Iglesia, que están encomendados a todos los cristianos (lo cual no significa una sacralización de sus formas de vida), ha de hacer profesión pública de ellos, ha de lograr que sean eficaces en la acción común. Esto se efectúa lo mismo en la oración pública (culto litúrgico) de la comunidad que en una actividad misionera ejercida por ella; entre estos extremos hay muchas posibilidades. Y si la Iglesia es radicalmente comunidad de los que creen y aman, ello se ha de reflejar en la vida religiosa con más nitidez que en otros grupos eclesiales, con nitidez mayor que la que ordinariamente pueden lograr las comunidades parroquiales; por ejemplo, escuchándose unos a otros, tolerando opiniones diversas en la comunidad, renunciando al ejercicio del poder basado en el talento, el rendimiento o el cargo, armonizando la espontaneidad (voluntariedad) y la obligación. La comunidad religiosa es por vocación una Iglesia comunitaria, según el modelo de la comunidad primitiva de Jerusalén (Hch 2,42-47; 4,32-37) [82]. Unas veces se entenderá a sí misma como nueva familia de Dios fundada en Jesucristo; otras, como comunidad de discípulos en torno al único Señor; otras, como fraternidad solidaria con los demás hombres; tampoco aquí se puede separar un aspecto de los restantes [83]. Los consejos evangélicos adquieren así un sentido suplementario: posibilitan la comunidad y, en su plasmación, están referidos a la comunidad. El celibato debe abrir al amor fraterno; la pobreza se practica en la comunidad de bienes y en el compartir; la obediencia toma la forma de incorporación y subordinación, sabiéndose comprometida a la tarea común [84].

Tras estas reflexiones sobre lo específico y distintivo de la vida religiosa, preguntemos de nuevo con más precisión por su relación con la vida de los llamados cristianos seglares [85]. La tradición ha contrapuesto y diferenciado muy marcadamente ambas formas de existencia para ensalzar la vida religiosa. Se hablaba de «dos caminos» hacia la salvación:

[82] Un lugar común muy utilizado en la historia de las órdenes se encuentra también en el decreto conciliar *Perfectae caritatis,* 15.

[83] Esto sólo es una tipología. En realidad, la comprensión bíblico-teológica que tienen las órdenes de su carácter comunitario está sometida a muchos cambios históricos, y con frecuencia hay a la vez varias concepciones relevantes para una comunidad (por ejemplo, la *regula Benedicti:* prólogo = escuela para el servicio del Señor; cap. 1: el monasterio como lugar de milicia por Dios, bajo las reglas y el abad; cap. 2: el abad como padre de todos los hijos haciendo las veces de Cristo).

[84] Con todo, cuando se subraya unilateralmente la dimensión comunitaria de los consejos (como cualquier nuevo descubrimiento), pierden éstos profundidad y riqueza de motivación.

[85] Para lo que sigue, LThK, *Das Zweite Vat. Konzil:* I, *Lumen gentium,* caps. V y VI, introducción, 285ss; II, Decreto *Perfectae caritatis,* introducción, 252ss.

el camino de los mandamientos y el de los consejos. El primero, según la idea general, llevaba tan sólo a los grados inferiores de perfección; el último, en cambio, franqueaba el acceso a las alturas y a la plenitud. Esta formulación es inadmisible después del Concilio Vaticano II. El concepto de consejo en el sentido de «obra de supererogación» no aparece ya en las afirmaciones del Concilio. Muchos teólogos lo rechazan hoy debido a su lastre histórico; quienes lo conservan le dan un sentido más matizado. En cualquier caso hay que determinar de nuevo la relación entre mandamiento y consejo. Ambos están vinculados más estrechamente de lo que hasta ahora se pensaba. Toda vida cristiana que quiera serlo ha de estar determinada y dirigida por el espíritu del «consejo», de las «bienaventuranzas» en el sentido del Sermón de la Montaña (Mt 5, 1-7,28; espec. cap. 5 par.); y este espíritu ha de encarnarse de una u otra forma, ha de traducirse en el obrar, para no quedarse en una mera palabra piadosa, síntoma de una interioridad alejada de la realidad y, por tanto, ineficaz. Mandamiento y consejo (tal como éste se debe entender hoy) son inseparables. En el mensaje de Jesús hay muchos «consejos» [86] —no se limitan a los tres conocidos—, tantos cuantos son los impulsos especiales de la gracia en las diversas situaciones de la vida, las llamadas seductoras y atrayentes del amor crucificado de Dios, que entregó a su Hijo, y del Hijo, que por causa de los hermanos «soportó la cruz, despreciando la ignominia» (Heb 12,2). A su vez, un mandamiento, que en el NT es una «ley de amor», sólo puede cumplirse, desde una perspectiva cristiana, en el espíritu de los consejos, como respuesta a la llamada del amor.

Por tanto, lo que distingue a los religiosos de los cristianos seglares no es el hecho de que aquéllos observen los «consejos» y se dejen (o se deban dejar) guiar en su vida por las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña, sino el hecho de que al aceptar las tres renuncias (fundamentales) escogen una *forma* de vida (y se obligan a ella para toda la vida) que está inspirada y basada en el espíritu de los consejos, en el espíritu del seguimiento del Crucificado, en el espíritu de servicio para dar la vida por muchos (Mc 10,45), y puede por ello facilitar la realización del evangelio [87]. Un cristiano decide de antemano su vida confiando en la promesa de Dios, «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (2 Cor 1,3), y obedeciendo a la llamada que se le ha hecho, se somete de una vez por todas de modo visible y palpable a las condiciones del seguimiento mencionadas en el evangelio, que rigen para todos los cristianos y a todos obligan, y se vincula a una forma de vida que de antemano restringe su camino en el sentido del seguimiento. Esto es algo inhabitual, pese a la

[86] Así se afirma expresamente en el cap. V de la *Lumen gentium*, 42, párr. 3: «multiplicia consilia»; cf. además W. Pesch, *Ordensleben und Neues Testament*, op. cit., espec. 48-61; P. Lippert, *Die «Evangelischen Räte»*, op. cit., 665.

[87] Acerca de los consejos como «medios» para alcanzar la perfección, cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, q. 184, a. 3; K. Rahner, *Sobre los consejos evangélicos*, op. cit., 449ss.

igualdad del ideal evangélico es un «caso especial» de ser cristiano [88], cuya generalización está vedada por sí misma. Todo cristiano está llamado al seguimiento del Señor crucificado; su vida no podrá ser cristiana a menor precio [89]. Y el seguimiento del crucificado significa renuncia. Para todo el que confiesa a Cristo está vigente la palabra: «Todo aquel que no renuncia a todos sus bienes no puede ser mi discípulo» (Lc 14,33). Pero en cuanto seglar, de ordinario sólo ejercitará esa renuncia en casos concretos, en la medida en que se lo imponga la vida y lo mueva la llamada de la gracia. Cierto que también él puede comprometerse de modo duradero con determinadas *formas* de vida marcadas por el espíritu del evangelio. El mismo oficio que escoge, el número de hijos que acepta, pueden ser significativos. En todo ello se aproxima a lo característico de la vida religiosa; los límites son en la vida concreta más difusos de lo que se suele pensar. Pero lo que por encima de esto caracteriza fundamentalmente a la vida religiosa es *una cierta totalidad de renuncia* —de acuerdo con su origen evangélico, los tres consejos constituyen un paradigma de la renuncia total a causa de Jesús y del evangelio (Mc 18,28s)— y el testimonio explícito del camino del seguimiento, la confesión pública de él y la vinculación de por vida a formas que dan credibilidad a ese testimonio.

La vida religiosa, pues, tiene algo de ejemplar para todo tipo de vida cristiana. Esto hay que entenderlo teológicamente, no interpretándolo primariamente en el sentido de una ejemplaridad moral, sino intencional y configurativa. La vida religiosa tiene carácter de signo [90]. Su misma existencia es ya testimonio del lugar central que ocupa el misterio de la cruz en la vida del cristiano y de la comunidad, testimonio de servicio en la obra de la salvación del mundo y de los hombres, vivido ya por Cristo y exigido por su mensaje. Su estructura, que sin la promesa de Dios sería una exigencia excesiva, es signo de la fe en la resurrección y de una futura plenitud, que supera este mundo y sus fuerzas. Hace patente dónde está el núcleo del mensaje cristiano y de la misión salvífica de la Iglesia. Y cuando se vive plenamente, franquea el camino, el único por ser el de Cristo, a la liberación de los hombres y de la sociedad humana de sus opresiones y su autoalienación. Su misma configuración, su estructura teológica, no sólo los tiempos de oración, el apostolado o las obras de caridad, han de ser signo de que ser-cristiano es ser-libre y ser-para-Dios y los demás hombres; por tanto, la vida religiosa es por su misma esencia servicio.

[88] Así también P. Lippert, *Die «Evangelischen Räte»,* op. cit., 666s; añade además que esta «forma especial» tiene algo de ejemplar para todos los cristianos.

[89] S. Kierkegaard, *Eine erbauliche Rede,* en S. Kierkegaard, *Gebete,* ed. por W. Rest (Colonia 1952) 73ss.

[90] También éste es uno de los lugares comunes más antiguos de la vida religiosa; respecto al monacato antiguo, cf. A. M. Ritter, *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit,* op. cit., 92; respecto a nuestra época: Concilio Vaticano II, *Lumen gentium,* 44, 3.

Esto no significa que *sólo* la vida religiosa tenga un carácter ejemplar. También el seglar, con profesión y casado, hace patentes de forma peculiar determinados aspectos del mensaje cristiano, que el religioso no puede manifestar así [91]. Puede ser signo de la totalidad, de toda la amplitud de la tarea cristiana en el mundo. En el matrimonio puede integrar también el cuerpo, incluso el amor erótico y sexual, en el núcleo del misterio de Cristo, haciendo visible la intimidad y entrega total de amor a que está llamado el cristiano, justamente en cuanto persona (hombre y mujer) [92]. Con ello presta un servicio especial al célibe, completa su proyecto de vida y le da nuevos motivos para su propia vocación. Pero para que ese servicio se logre se necesitan, una vez más, personas y comunidades que, en virtud de su carisma especial, signifiquen aquel único centro desde el que es posible todo esto, que «en virtud de su estado, proporcionen un... testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas» [93]. De este modo la vida religiosa en su conjunto, como institución, ocupa en la Iglesia un lugar insustituible. Sin ella la Iglesia quedaría empobrecida en una dimensión esencial concerniente a su visibilidad y a su carácter de signo, y carecería de aquel signo sociológico que recuerda como ningún otro su carácter soteriológico y escatológico [94]. La vida religiosa sólo se ajusta a su carácter de signo y testimonio cuando vive lo que profesa con su ideario y su forma de vida. Pero esto no pertenece ya al ámbito de una fenomenología teológica, sino al de la moral, al de la ética, al del anhelo de perfección.

Tras todo lo dicho, ¿qué es, pues, lo específico y distintivo de la vida religiosa, su condición de signo o su carácter de servicio? De ambas cosas se ha hablado de continuo. Si la tradición puso de relieve preferentemente la dimensión de signo, entendida ante todo en sentido escatológico [95], en los últimos tiempos se ha destacado más, y a veces

[91] Sobre ello se ha llamado la atención con frecuencia en los últimos años. La vida religiosa y la vida del cristiano con profesión casado tienen una función complementaria desde el punto de vista humano y cristiano. Cuando esto no se percibe, ambas formas de existencia cristiana corren el riesgo de caer en una unilateralidad y simplificación de lo cristiano.

[92] Aquí se inserta el carácter de signo del matrimonio cristiano con respecto a la alianza Cristo-Iglesia (Ef 5,32).

[93] Con. Vat. II, *Lumen gentium*, 31.

[94] Cf. K. Rahner, *Sobre los consejos evangélicos*, op. cit.: 8. «La importancia eclesiológica de los consejos evangélicos como signo», 464-468.

[95] Así ya los Padres de la Iglesia. Por ejemplo, para Crisóstomo, los monjes son «por su mera existencia un elemento de sana irritación y un 'signo' en medio de una cristiandad siempre amenazada por el peligro de mundanización, haciendo siempre compromisos y pactando con las 'realidades' (presuntas o reales): son un *memento* vivo de la provisionalidad..., un recuerdo permanente de que los cristianos son 'extranjeros' en la tierra y se encuentran en 'peregrinación'» (A. M. Ritter, *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit*, op. cit., 92). La misma idea sigue predominando aún en el Concilio Vaticano II, cuando se habla del carácter de signo de la vida religiosa: *Lumen gentium*, 44, 3.

casi exclusivamente, el carácter de servicio [96]. Como reacción contra una unilateralidad anterior que, por decirlo así, consideraba todo en la vida religiosa como religioso, espiritual, «sobrenatural» y ético, hoy los religiosos, sobre todo los más jóvenes, se oponen a toda separación y segregación; buscan una secularidad que los haga poco llamativos y les permita ser cristianos entre los cristianos, hombres entre los hombres. Pero también hay laicos, eclesialmente comprometidos, que son alérgicos a toda pretensión elitista de los religiosos y a toda exaltación de la vida religiosa frente a la vida del cristiano en el mundo. La mentalidad de la cristiandad actual en su conjunto responde más bien a la idea de servicio [97]. El cristiano de hoy se ha vuelto más crítico y escéptico frente a la capacidad de las instituciones eclesiales para transparentar una realidad subyacente de fe y tiene aversión a todo triunfalismo. ¿Qué significa la misma Iglesia en la moderna sociedad de masas, en un mundo que ha comenzado una lucha a vida o muerte por su subsistencia? En vista de esta evolución, ¿no es un servicio humilde y desinteresado la única actitud cristiana posible y eficaz? Con todo, la cuestión de la prioridad del signo o del servicio está mal planteada. No supone una verdadera alternativa. Con toda razón se pone hoy en primer plano el carácter de servicio de la vida religiosa [98]; pero incluso en este caso es el servicio un elemento de la Iglesia «visible», tiene en ella una función esencial y adquiere, con relación a la Iglesia en cuanto signo salvífico cuasi sacramental [99], una función significante escatológica y soteriológica, en la medida que tal servicio se hace visible en la realidad pública de la Iglesia y debido al carácter eclesial de la vida religiosa. Por eso no se pueden separar en la vida religiosa la dimensión de signo y el carácter de servicio. El servicio de la vida religiosa, en todas sus formas, tiene una función de signo para la Iglesia. Aquí reside la importancia específica de la vida religiosa en la Iglesia. Su carácter de signo es su nota distintiva en el pueblo de Dios [100].

[96] Por ejemplo, J. Sudbrack, *Das Neue wagen - uns das Alte gewinnen. Zur Selbstbesinnung der Ordengemeinschaften:* GuL 41 (1968) 176-193; O. H. Pesch, *Ordensleben und Verkündigung:* «Ordenskorrespondenz» 9 (1968) 365-382; P. Lippert, *«Funktion» und «Dienst» als mögliche Schlüsselbegriffe für Mitwirkung und Selbstdarstellung der Orden auf der Synode '72:* «Ordenskorrespondenz» 12 (1971) 3-14.

[97] Es sabido lo mucho que en el Concilio Vaticano II se ha usado la idea de servicio y la palabra «servicio»; cf. K. Rahner y H. Vorgrimmler, *Kleines Konzilskompendium* (Friburgo 1966; trad. española: *Documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II* [Madrid 1972]), bajo el epígrafe «servicio», donde se indica tan sólo una pequeña parte de las citas.

[98] También el documento del Sínodo de las diócesis alemanas: *Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Auftrag und pastorale Dienste heute,* está enteramente bajo la idea del servicio.

[99] Sobre la Iglesia en cuanto signo cuasi sacramental, cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium,* 1. 9. 48. 59; *Gaudium et spes,* 42. 45; *Sacrosanctum Concilium,* 5. 26; *Ad gentes,* 1. 5.

[100] Aun cuando las órdenes no actúen ya como signo en la misma medida en que lo hacían en los ámbitos cristianos homogéneos del pasado, sí han de hacerlo dentro de las comunidades parroquiales.

4. *Elementos de una teología de la vida religiosa*

Desde que se ha puesto en cuestión la teología tradicional de la vida religiosa se tropieza con una creciente aversión a todo enunciado teológico referente a ella. Se teme una nueva sistematización que no se ajuste a la multiplicidad de motivos y formas de la vida religiosa real, que fuerce de nuevo a entrar por un pensamiento sistemático; dé pie a nuevas ideologías y obstruya así los futuros desarrollos. La reflexión permanente sobre la vida religiosa y su renovación, iniciada por el Concilio Vaticano II, está dominada por una mentalidad pragmática. Valga como ejemplo la «hipótesis de trabajo para definir la esencia de la vida religiosa», propuesta por O. H. Pesch. Dice así: «Una orden es una comunidad de servicio, reunida por razones de conveniencia y necesidades prácticas para determinadas tareas de la Iglesia, en especial la de la predicación, y que va más allá de su propio pragmatismo» [101]. El elemento superador del pragmatismo no se introduce de antemano mediante una consideración teológica plena de contenido, sino que, según el autor, surge por sí mismo, con tal de que la «comunidad de servicio», antes descrita, tome en serio su cristianismo y su eclesialidad hacia dentro y hacia fuera.

Es comprensible este pragmatismo. Constituye una respuesta a la relación perturbada de teoría y praxis en la vida religiosa de los tiempos modernos. La referencia del ideal religioso a la praxis (desde el punto de vista institucional y operativo) no tenía ya vida suficiente y tal ideal cada vez era menos confrontado críticamente con las nuevas situaciones. Ello mermó su poder persuasivo; para muchos no se adecuaba ya a la realidad concreta, en mutación histórica. Y en un terreno más fundamental: es imposible comprender exhaustivamente una realidad de fe y, por tanto, expresarla con una fórmula teórica (teológica). «Queda un resto de algo no captado y no captable; ese resto sólo se puede plasmar en la actuación (desde la fe)..., es incluso el núcleo del cristianismo, de su *ethos* de verdad» [102]. Sin embargo, la teología ha de volver a intentar continuamente iluminar para el entendimiento y la comprensión, con ayuda de la revelación, los hechos y realidades del mundo de la fe, delimitándolos y asignándoles su lugar en el conjunto de la vida cristiana y eclesial. Esto es válido también para la vida religiosa. Aunque se renuncie con razón a una teología que integre y sistematice todos los elementos aislados de la vida religiosa, hay que atreverse en todo caso a enunciar teológicamente lo que ella intenta y representa en la Iglesia. En caso contrario le faltaría, en cuanto modo de existencia cristiana sólo realizable en la fe, el impulso que le permite sobrevivir incluso en tiempos de prueba y oscuridad. Por eso lo que

[101] *Ordensleben und Verkündigung*, op. cit., 377.
[102] J. Sudbrack, *Fragestellung und Infragestellung der ignatianischen Exerzitien:* GuL 43 (1970) 208.

se va a exponer a continuación son sólo *elementos* de una teología de la vida religiosa, y se prescinde de su sistematización en una panorámica esencial (estática). Creemos adecuarnos así mejor a la peculiaridad existencial de la vocación religiosa, orientada a un seguimiento personal y sometida al cambio histórico.

Si la vida religiosa es realmente de índole carismática y, lo mismo que el seguimiento en el evangelio, presupone una vocación personal en la forma que sea, su fundamento teológico es *la audacia de la fe*. En ella un hombre, tocado por el misterio más profundo, decisivo para el sentido de su vida (por Dios, por el misterio de Cristo, por el problema de la salvación), se lo juega todo a una carta, aventura su existencia entera. Lo que es válido para todo acto de fe cobra aquí expresión ejemplar y especialmente densa. Quien en una situación concreta de su vida acepta en fe la palabra de la promesa divina, da de lado a sus previsiones y seguridades terrenas y adquiere una seguridad nueva y distinta que supera incomparablemente todas esas seguridades. Pero esta seguridad adquirida en la fe y basada en la palabra de Dios, en la confianza en el Dios de la fidelidad, cuyos «dones y llamada son irrevocables» (Rom 11,29), no elimina la incertidumbre básica de esta vida. Al contrario, la pone plenamente de manifiesto. Sólo cuando uno comienza a desprenderse en fe de las seguridades creadas y de sí mismo se da cuenta del esfuerzo continuo que pone en encubrir la *insecuritas humana,* la inseguridad humana, que llega hasta el fondo de la existencia, y en buscar en las criaturas una seguridad engañosa, inconsistente. Por eso la vida religiosa como decisión desde la fe, en la que una persona renuncia por seguir a Cristo a toda posesión protectora y a toda previsión (al hacer voto de los consejos evangélicos), sólo puede significar una seguridad de fe en la inseguridad de este mundo. Esta afirmación teológica fundamental pone de manifiesto su importancia insustituible y su fuerza de motivación justamente en épocas de crisis de la vida religiosa o de una vocación religiosa individual [103]. Pero también llama la atención sobre el gran peligro de fracasar en la vida religiosa. La vida religiosa está fundada decisivamente sobre la fe y no puede ser apuntalada por seguridad humana alguna, si es que quiere ser lo que por su vocación debe ser.

La audacia de la fe, a la que se aventura uno que acepta la llamada de Dios y escoge la vida religiosa, es primaria y profundamente asunto de cada uno. El se decide de forma totalmente personal. Su vocación es individual; sólo a él atañe. Pero esto es únicamente un aspecto. La vida religiosa significa a la vez comunidad, y no sólo por conveniencia, sino por su misma naturaleza. Trata de realizar aquello a lo que apunta el mensaje cristiano: la *koinonía,* la unidad de muchos en el mismo misterio: en

[103] Cf. P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis* = *Ges. Werke* IV (Münster ^{5}1965). Los tres últimos capítulos de esta obra rezan así: «La *insecuritas humana* y la audacia del irracionalismo de opción», «La *insecuritas humana* y la audacia de la sabiduría» y «La seguridad del hombre en su inseguridad».

Dios, en Cristo, en la Iglesia, en el amor. En cuanto tal es ella misma Iglesia visible, tiene carácter público. Por eso la audacia de fe del individuo tiene lugar *a la luz pública de la Iglesia,* queda desprivatizada, es confesión pública en la comunidad de los hermanos. El carácter de confesión pertenece a la esencia teológica de la vida religiosa. Lo que Pablo dice del ministerio apostólico en la Iglesia vale de modo análogo para la vida religiosa, pese al carácter de retiro que le es propio: «Somos espectáculo ante el mundo, los ángeles y los hombres» (1 Cor 4,9).

La vida religiosa es ante todo una *confesión de Dios,* de la unicidad y exclusividad de Dios, que es «todo en todos» (1 Cor 15,28), lo «único necesario» (Lc 10,42). Dios como el absoluto, el incausado, el incomparable, principio y fin, promesa y cumplimiento (salvación), que reclama al hombre entero, es la única justificación de la vida religiosa. Hoy se exige de las órdenes religiosas que estén presentes en el mundo y al servicio de los demás hombres y sus necesidades; pero la vida religiosa atestigua en su raíz teológica, sobre todo, el valor irrenunciable del «sólo Dios», «servir sólo a Dios» *(soli Deo servire),* «dedicarse sólo a Dios» *(soli Deo vacare),* tal como lo ha expresado repetidamente la tradición cristiana entera [104]. «Ni siquiera en Cristo hay una equiparación entre Dios y mundo. Dios es todo, y el mundo sólo existe en virtud de este todo y en él» [105]. Aunque no se puedan separar el amor a Dios y al prójimo en el gran mandamiento de ambos Testamentos, y aunque no se debería hablar ni siquiera de un «primero» y un «después» (Dt 6,5; Lv 19,18; Mc 12,29 par.), en la unidad bipolar del mandamiento del amor sigue subsistiendo la jerarquía esencial de Dios y el hombre.

A la confesión de Dios, propia de la vida religiosa, está vinculada necesariamente *la confesión de Cristo,* y ante todo la confesión del centro del misterio de Cristo, la cruz y resurrección [106], que la consideración teológica de la vida religiosa ha vuelto a destacar relacionando expresamente la profesión con el bautismo [107]: ambos son una inmersión en la muerte de Cristo para participar de su resurrección (Rom 6,3-11). El Padre y su voluntad salvífica constituyeron el motivo exclusivo de la actitud, vida y actuación de Cristo; por eso la vida religiosa ha de entenderse teológicamente desde esa misma perspectiva. Su esencia es la *forma Christi.* «La norma última de la vida religiosa», dice con razón el Concilio Vaticano II [108], «es el seguimiento de Cristo tal como se propone en el evangelio».

Precisamente por esta estrecha referencia a Cristo, la vida religiosa es servicio, *servicio salvífico,* como lo era la misión de Cristo. La salva-

[104] Cf. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen,* op. cit., 119-123; F. Wulf, *Gott allein. Zur Deutung eines christlichen Grundwortes,* op. cit.
[105] H. U. von Balthasar, *ibid.,* 122.
[106] Decreto *Perfectae caritatis,* 5, 3.
[107] Const. dogm. *Lumen gentium,* 44, 1; Decreto *Perfectae caritatis,* 5, 1.
[108] Decreto *Perfectae caritatis,* 2a.

ción no ha de entenderse como algo «puramente sobrenatural», que flota sobre la vida terrena de cada día y se refiere directa y exclusivamente a Dios y las cosas divinas, sino que incluye al mundo entero y al hombre entero, significa algo global, elevación y perfeccionamiento de la realidad de la creación mediante la encarnación y la acción salvífica de Dios en Jesucristo [109], su inserción en la vida del Dios trino. De aquí que el servicio salvífico de la vida religiosa pueda adoptar las más diversas formas: puede prestarse en casi todas las esferas y actividades del mundo, con tal de que quede clara la referencia a lo definitivo; un compromiso social, por muy heroico que sea, no basta por sí solo.

Por este motivo, y pese a toda la diversidad de sus tareas y estructuras, las órdenes, en cuanto comunidades de hermanos y hermanas que se han reunido al oír la misma llamada del evangelio, han de ser *heraldos del reino de Dios*. Por muy imperfectamente que se logre la *koinonía* cristiana, el ser uno en Cristo, el que personas de las más diversas procedencias, disposiciones y formación se atrevan a vincularse entre sí, independientemente de los vínculos de sangre y simpatía o de los mismos intereses terrenos, y que, pese a los inevitables conflictos y a todos los trabajos que comporta la convivencia estrecha, sigan manteniéndose unidas, es una señal evidente de algo más elevado, que sobrepasa a este mundo. Basta para ello considerar el fracaso de la mayor parte de los grupos de base formados en los últimos años en torno a objetivos humanos y políticos comunes [110].

Mencionemos una última cosa que caracteriza también la vida religiosa en cuanto existencia teológica. Resulta asimismo de su carácter público. Por su vocación y su ideal, las órdenes, si quieren probar todavía hoy su legitimidad, han de *dar razón de la esperanza de que están colmadas* (1 Pe 3,15). Los demás cristianos, todos los hombres, tienen derecho a exigirlo. Efectivamente, desde el punto de vista del evangelio, la vida religiosa plantea una exigencia a la que ha de responderse. Constituye un desafío a los hombres, no a causa de una mentalidad elitista ni de una provocación consciente, sino a causa del rango que desde el principio se le ha asignado en la fe de la Iglesia. Puede decirse también que la Iglesia desafía a los hombres con la vida religiosa, al aprobarla y considerarla como cosa suya. Dar razón de la esperanza significa poner a prueba que uno edifica realmente sobre la palabra de la promesa divina y no sobre el éxito, lo cual se hace patente sobre todo en tiempos de tribulación. Significa vivir abocados al futuro y escuchar de continuo las llamadas de Dios para cada época, dispuestos siempre a ponerse otra vez en marcha y a comenzar de nuevo. La diferencia escatológica entre

[109] Cf. K. Rahner, *Erlösungswirklichkeit in Schöpfungswirklichkeit:* «Catolica» 13 (1959) 100-127; íd., *Immanente und transzendente Vollendung der Welt,* en *Schriften* VIII, 593-609.

[110] Mencionemos tan sólo, de entre la abundante bibliografía, H. R. Richter, *Die Gruppe. Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien. Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen* (Hamburgo 1972).

el objetivo esperado y la realidad fáctica ha de ser experimentada y soportada conscientemente. Sólo así es la vida religiosa signo de lo definitivo y testimonia su esperanza.

Si, desde el punto de vista teológico, el servicio específico y distintivo de la vida religiosa en la Iglesia es expresar y hacer visible lo cristiano en forma de confesión pública, su institucionalización y sus estructuras sociológicas tienen una *relevancia cuasi teológica* [111]. De esto, y no primariamente de la santidad personal de los individuos, depende en buena parte que el estamento religioso cumpla o no ese servicio en la Iglesia en cada época. En la presente época histórica, caracterizada por una gran tensión entre el derecho de los individuos y la necesidad de una creciente socialización, resultan de ahí sobre todo dos exigencias ineludibles: la vida religiosa de nuestros días ha de estar estructurada como institución, de tal forma que el individuo, pese a toda acomodación y subordinación y a toda obediencia, encuentre un espacio que suponga para él una ayuda para llegar a ser libre, no sólo de sí mismo (de su egoísmo), sino para sí mismo. Si la vida religiosa ha de ser confesión pública del mensaje de Cristo, ha de realizarse en ella lo que Pablo proclama como objetivo de este mensaje: «Cristo nos ha liberado para la libertad» (Gál 5,1). Sin embargo, en la vida religiosa de nuestros días ha de surgir, con la colaboración de todos, una comunidad que, aun respetando el pluralismo de talentos, inclinaciones, intereses y opiniones, realice una fraternidad en lo humano y lo cristiano. Sólo así logra la vida religiosa credibilidad a los ojos de la generación actual, sólo así es signo convincente del mensaje de Jesús sobre el amor fraterno y de su presencia eficaz entre los hombres. En caso contrario se hablaría de un montaje ideológico por más que se ensalzase el ideal de la vida religiosa. Las mismas estructuras reales manifestarían la falsedad de este ideal.

Resulta así el hecho curioso, apenas advertido en el pasado y mirado todavía hoy con desconfianza, de que, precisamente para visibilizar la significación *teológica* de la vida religiosa, son necesarias las ciencias humanas, sobre todo la antropología y la sociología o —puesto que ambas están en conexión— la psicosociología. Ellas proporcionan ayuda para posibilitar que un cristiano llegue a ser plenamente hombre en el marco de una institución religiosa, ayuda que hasta ahora ha sido descuidada o incluso desconocida. En ellas se llama la atención sobre el necesario cambio en la manera de dirigir y gobernar las comunidades religiosas, y se proponen modelos para su nueva configuración. Por ellas se aprende algo sobre las posibles formas de pobreza evangélica y obediencia religiosa en la sociedad actual. Ellas dan normas para ordenar los tres elementos esenciales de toda vida religiosa: la oración, el trabajo por la salvación de los hombres y la comunidad. Sin esos conocimientos,

[111] Los sociólogos hablan de «estructuras de plausibilidad», que apoyan una visión del mundo y la hacen aceptable, «plausible», para el hombre en la realización de la vida diaria. Cf. P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Welt und die Wiederentdeckung der Transcendenz* (Francfort de M. 1970) 57-61; 74.

la teología de la vida religiosa estaría en el aire, sería considerada como ilusión, puesto que ya no tendría validez para los hombres, y la comunidad concreta, tal como es vivida, sería tenida más como obstáculo que como ayuda para la consecución de un elevado ideal. Una teología de la vida religiosa exige por su propio interés estructuras que posibiliten y reflejen el ideal perseguido, y éstas, a su vez, requieren una teología, para la cual han de crear formas.

Sólo así es una teología de la vida religiosa reflexión de fe sobre una realidad no ya sólo *fáctica,* sino *válida,* cuyo origen está en lo religioso y cristiano. Sólo así puede llamar la atención con buena conciencia sobre el servicio básico social y eclesial de la vida religiosa sin caer en el vacío o esbozar una utopía. Ese servicio básico es el profético. La vida religiosa cuestiona continuamente a la Iglesia y a la sociedad concretas, con tal de que encuentre en cada caso su forma válida y adecuada a la época. Es una palabra de Dios para esa época, llamada de Cristo al seguimiento, memoria del misterio de la muerte y anticipación de lo definitivo en la aceptación de la promesa y de la prenda de la gloria futura, regalada ya en la justificación y santificación. La teología confirma así la tradición de la Iglesia de que la vida religiosa, en cuanto realidad de fe, es en cierto modo uno de esos misterios incluidos en el misterio salvífico de Cristo, y para los cuales se requiere una iniciación. Este trabajo pretende contribuir también a una tal mistagogía.

FRIEDRICH WULF

[Traducción: A. ALEMANY]

BIBLIOGRAFIA

Balthasar, H. U. von, *Zur Theologie des Rätestandes,* en *Wagnis der Nachfolge* (Paderborn 1964) 9-57.

— *Zur Theologie der Säkularinstitute,* en *Sponsa Verbi* (Einsiedeln 1961) 434-369 (trad. española: *Sobre la teología de los Institutos seculares,* en *Sponsa Verbi* [Ed. Cristiandad, Madrid 1964] 503-545).

— *Die drei evangelischen Räte,* en *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister* (Friburgo 1971) 125-134.

Bamberg, C., *Ordensleben als kritische Diakonie:* GuL 42 (1969) 17-34.

— *Wie kann in unseren Orden heute Gemeinschaft werden?:* GuL 45 (1972) 129-145.

— *Von vornherein sinnlos ohne den Gott der Verheissung. Zur Ordensvorlage der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer:* «Lebendiges Zeugnis» 1 (Paderborn 1973).

Barosse, T., *Religious Community and the Primitive Church:* «Review for Religious» 25 (1966) 971-986.

Beyer, J., *De vita per Consilia evangelica consecrata* (Roma 1969).

Galot, J., *Les religieux dans l'Église. Selon la constitution «Lumen gentium» et le Décret sur la charge pastorale des Évêques* (París 1966; trad. española: *Los religiosos en la Iglesia* [Bilbao 1968]).

Gerken, A., *Ursprung und Wesen der Ordensgemeinschaft,* en T. de Ruiter (ed.), *Die Ordensgemeinschaft. Wesen und Verwirklichung* (Düsseldorf 1967) 676-687.

Häring, B., *Orden im Umbruch. Ordenschristen der Zukunft* (Colonia 1970; traducción española: *Los religiosos del futuro* [Barcelona ²1973]).

Hengel, M., *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,27 und Jesu Ruf in die Nachfolge:* BeihZNW 34 (Berlín 1968).

Heufelder, E. M., *Die evangelischen Räte. Die biblisch-theologischen Grundlagen des Ordenslebens im Blick auf seine Erneuerung in unserer Zeit* (Viena 1963).

Hillmann, W., *Perfectio evangelica. Der klösterliche Gehorsam in biblisch-theologischer Sicht:* WiWei 25 (1962) 163-168.

Hostie, R., *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques* (París 1972).

Lafont, G., *L'institution religieuse dans l'institution de l'Église:* Supplément VS (1967) 594-639.

Lauter, H.-J., *Der Ordensberuf heute in empirisch-theologischer Sicht:* GuL 45 (1972) 116-129.

— *Hat das beschauliche Ordensleben noch einen Sinn?:* «Ordenskorrespondenz» 10 (1969) 30-33.

Légasse, S., *L'appel du riche (Marc 10,17-31) et parellèles* (París 1966).

Lippert, P., *Die «Evangelischen Räte» - Grundprinzip oder Sonderform christlicher Spiritualität?,* en *Die Kirche im Wandel der Zeit* (Colonia 1971) 659-669.

— *«Funktion» und «Dienst» als mögliche Schlüsselbegriffe für Mitwirkung und Selbstdarstellung der Orden auf der Synode '72:* «Ordenskorrespondenz» 12 (1971) 3-14.

LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil,* I: Const. dogm. *Lumen gentium,* capítulos V y VI, introducción (F. Wulf) 284-287; II: Decr. *Perfectae caritatis,* introducción (F. Wulf) 250-265.

Matura, Th., *Célibat et communauté* (París ²1967).

Mönchtum - Ärgernis oder Botschaft? Número especial de «Liturgie und Mönchtum» 43 (Maria Laach 1968).

Mussner, F., *Die evangelische Räte und das Evangelium:* «Benediktinische Monatsschrift» 30 (1954) 485-493.

Pesch, O. H., *Ordensleben und Verkündigung:* «Ordenskorrespondenz» 9 (1968) 365-382.

Pesch, W., *Zur biblischen Begründung des Ordenslebens:* «Ordenskorrespondenz» 6 (1965) 31-47.
— *Die evangelischen Räte und das Neue Testament:* «Ordenskorrespondenz» 4 (1963) 86-96.
Rahner, K., *Laie und Ordensleben. Überlegungen zur Theologie der Säkularinstitute,* en *Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959).
— *Sobre los consejos evangélicos,* en *Escritos* VII, 435-468.
— *Pasión y ascesis,* en *Escritos* III, 73-103.
— *Teología de la pobreza,* en *Escritos* VII, 469-516.
Richter, St. (ed.), *Das Wagnis der Nachfolge* (Paderborn 1964).
Ruiter, T. de, *Het geheim van het kloosterleven* (Malinas ²1959).
— *Het Mysterie van de Kloostergemeenschap. Een studie over het gemeenschapsleven in de kloosterstaat* (Malinas ³1964).
Schillebeeckx, E., *Het nieuwe mens- en Godsbeeld in conflict met het religieuze leven:* «Tijdschrift vor Theologie» 7 (1967) 1-27.
Schnackenburg, R., *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament* (Munich 1967) 147-154 (trad. española: *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento* [Estella ²1973]).
Schulte, R., *La vida religiosa como signo,* en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1968) 1091-1122.
Schulz, A., *Zu einer neutestamentlichen Grundlegung der «monastischen Armut»:* «Erbe und Auftrag» 41 (1965) 443-459.
— *Jünger des Herrn. Nachfolge Christi nach dem Neuen Testament* (Leipzig 1964).
Schürmann, H., *Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel (und als Urbild des christlichen Rätestandes),* en *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament* (Düsseldorf 1970) 45-60; GuL 36 (1963) 21-34.
Sudbrack, J., *Das Neue wagen - und das Alte gewinnen. Zur Selbstbesinnung der Ordensgemeinschaften:* GuL 41 (1968) 176-193.
— *Letzte Norm des Ordenslebens ist die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi:* GuL 42 (1969) 431-448.
— *Die Botschaft des Dienens. Strukturanalytische Reflexionen über den christlichen Gehorsam:* GuL 40 (1967) 246-268.
Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret «Perfectae caritatis» (París 1967).
Visioni attuali sulla vita monastica (Montserrat 1966).
Wulf, F., *Ordensleben und Welt. Theologische Neubesinnung und einige Folgerungen:* «Ordenskorrespondenz» 5 (1964) 219-230.
— *Der biblische Sinn des «Rates» des Gehorsams:* GuL 39 (1966) 248-251.
— *Sinn und Verwirklichung der evangelischen Armut heute:* «Schweizer Rundschau» 17 (1972) 118-130 = *Evangelische Armut* (Meitingen 1973).
— *Die Sorge der Kirche um die kontemplativen Orden. Zur Instruktion der Religiosenkongregation «Venite seorsum»:* GuL 42 (1969) 460-466.
— *Gott allein. Zur Deutung eines christlichen Grundwortes:* GuL 44 (1971) 161-169.
— *Die Orden in der Kirche:* HPTh IV (Friburgo 1969) 545-572.
Zimmermann, H., *Christus nachfolgen. Eine Studie zu den Nachfolge-Worten der synoptischen Evangelien:* ThGl 53 (1963) 241-255.

SECCION SEXTA

TEOLOGIA DE LOS MINISTERIOS

«Para apacentar el pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios ordenados al bien de todo el cuerpo. Porque los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos, a fin de que todos cuantos son miembros del pueblo de Dios y gozan, por tanto, de la dignidad cristiana tiendan libre y ordenadamente a un mismo fin y lleguen a la salvación» (*Lumen gentium,* 18).

Toda definición de ministerio eclesial, si ha de ser fiel a este texto del Concilio Vaticano II, tiene que partir de que dicho ministerio es un servicio. Con esta precisión, el ministerio queda situado en un contexto más amplio, es decir, en el de servicio eclesial. En la Sagrada Escritura el «servicio» aparece como un rasgo esencial de la vida en presencia de Dios. Si se quiere emplear una expresión moderna, se puede decir que el servicio es una especie de «existencial» de la revelación: la forma de vida del hombre que trata de conducirse según lo establecido en la alianza divina. La Biblia parece estar preguntando constantemente ¿sería Dios quien es si el hombre no se viera obligado incesantemente a servirle? La misma palabra hebrea *'abodah* significa a la vez servicio (en sentido de trabajo, de esfuerzo) y oración, ofrecimiento de un sacrificio. Según la Escritura, ni el sacrificio ni la oración representan la esencia de la actitud humana ante Dios, como si la religiosidad consistiera sólo en el culto. Según toda la doctrina del AT, cada nueva situación, cada hora, cada minuto requiere un nuevo encuentro con Dios. Las bendiciones y oraciones rituales ponen de manifiesto que Dios está presente en todas las acciones de su pueblo y exige que todos los miembros del mismo estén dispuestos a servirle: «Vuestro servicio ruidoso y a veces importuno es el grito terrible de un pueblo que proclama la presencia incesante de Dios en el mundo» [1].

Esta ley de la *'abodah* adquirió una dimensión profética en el tema del siervo de Dios desarrollado por Isaías, tema que ocupa un puesto central en el AT. Jesús lo presenta como síntesis de su misión (Mc 10,42-45; Lc 22,25s). Para Pablo, el principio de su predicación de Cristo como Señor lo constituye el mensaje de la voluntaria humillación del siervo de Dios (1 Cor 4,6-13; Flp 2,6-11). El Apóstol se llama a sí mismo «siervo por Jesús» (2 Cor 4,5; cf. 1 Cor 9,19). Juan sustituye en su evangelio el relato de la Ultima Cena por el lavatorio de los pies. El servicio en sentido bíblico constituye, pues, la base del ministerio cristiano.

[1] A. Néher, *L'existence juive* (París 1962) 76-77.

1. *El ministerio como servicio y potestad*

a) La diaconía cristiana.

Para designar la función a la que es llamado en la Iglesia el discípulo, el NT usa la mayoría de las veces el término διακονία (en lugar de la palabra hebrea *'abodah)*, que significa servicio, aunque en la Biblia tiene tantos significados secundarios que lo mejor es no traducirlo con palabras del lenguaje usual[2]. Se corre siempre el peligro de entender el servicio en sentido moral[3]. Ciertamente, la diaconía tiene en primer lugar un significado ético y no funcional. Por eso se puede hablar de diaconado común con la misma razón que se habla de sacerdocio común de los fieles. Sin embargo, la diaconía cristiana no es una filantropía cualquiera; tiene su propia dinámica y su propia ley, la cual puede llevar a verdadera comunión en el dolor y a auténtico desprendimiento de sí mismo. Por eso hay que distinguir el servicio obligatorio para todo cristiano de las tareas que pueden ser encomendadas al discípulo de acuerdo con la vocación que ha recibido de Dios. El «ministerio» en la Iglesia ha de considerarse a la luz de estos principios. Cuando Pablo escribe «los servicios son variados, aunque el Señor es el mismo» (1 Cor 12,5), el significado de διακονία queda casi identificado con el de χάρισμα.

Sin embargo, para designar el ministerio del discípulo se sigue usando con más frecuencia el término διακονία, sin duda porque tiene más raigambre bíblica que el término χάρισμα. Pablo ve en el nuevo servicio el ofrecimiento de la oblación pura prometido por los profetas y el cumplimiento del texto de Mal 1,11s. La nueva oblación ofrecida por las naciones, de que habla Malaquías, significaba en la opinión del pueblo hebreo en primer lugar la oblación del pueblo judío de la diáspora, que como pueblo sacerdotal tenía que ofrecer en nombre de las naciones un sacrificio[4]. Para Pablo, en cambio, hay de ahora en adelante algo más que este sacrificio ofrecido por el pueblo judío. La venida de Cristo ha hecho que también las naciones puedan ofrecer esta ofrenda pura aceptando el evangelio. La vida de las naciones se ha convertido en existencia santa, y su esfuerzo, su servicio, su oración, en servicio divino espiritual. Pablo instruye a las naciones en el ofrecimiento de este sacrificio y su ministerio se convierte así en celebración de una especie de liturgia universal. Sabe que está llamado a ser «servidor sacerdotal (λειτουργός) de Cristo Jesús entre los paganos y que su servicio sacro (ἱερουργοῦντα)

[2] Cf. H. W. Beyer, *Διακονία:* ThW II (1935) 81-93.

[3] Lucas refiere que Jesús preguntó a sus discípulos "«¿quién es más grande, el que está a la mesa o el que sirve? El que está a la mesa, ¿verdad?» (Lc 22,27). Este pasaje, como otros muchos, muestra que por «servicio» se entiende sobre todo el servicio a la mesa. Διακονεῖν significa servir a la mesa. En la Antigüedad se reservaba este servicio a los esclavos; la Biblia vio en él la forma suprema de culto y de oración y unió ambas significaciones para designar así la celebración de la cena del Señor.

[4] Cf. Justino, *Dial.* 115-117 (PG 5, 745).

consiste en anunciar la buena noticia de Dios para que la ofrenda de los paganos, consagrada por el Espíritu Santo, sea agradable» (Rom 15,16).

El sacerdocio de que se trata aquí no puede ser un servicio cultual aislado y separado de la vida; por el contrario, es un servicio totalmente entrañado en la vida. En la definición paulina del sacerdocio vuelve a aparecer el aspecto esencial de servicio.

El ministerio vivido y entendido como diaconía presupone por parte de aquel a quien Dios llama a su servicio una conversión profunda *(teshubah,* μετάνοια). El llamado tiene que utilizar este mundo como si no lo utilizara. Tiene que vivir despreocupado de sí y convertirse constantemente a Cristo, al único Señor del mundo y a la única fuente de todo servicio: «Fue él quien constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y maestros, con el fin de equipar a los consagrados para la tarea del servicio y construir el cuerpo de Cristo» (Ef 4,11s).

b) El ministerio como representación de Cristo y como potestad.

Los ministros son en la Iglesia enviados y representantes de Cristo [5]. Pueden confiar en la promesa que Cristo hizo a sus discípulos: «Quien os escucha a vosotros, me escucha a mí; quien os rechaza a vosotros, me rechaza a mí; y quien me rechaza a mí rechaza a quien me ha enviado» (Lc 10,16; cf. Mt 10,40ss; Mc 9,35ss; Lc 9,46ss; Jn 13,20). Esta promesa es válida para cada uno de los discípulos, se trate de quien se trate, y no sólo para los ministros de la Iglesia, pero para éstos es válida con más razón: «El que recibe a un profeta porque es profeta tendrá paga de profeta; el que recibe a un justo porque es justo tendrá paga de justo» (Mt 10,41). Esta presencia de Cristo en sus discípulos les confiere una autoridad, que ellos ejercen en nombre del Señor. Por eso se les advierte con no menor insistencia que esta autoridad sólo se les otorga si son humildes y no pretenden vanagloriarse de ella: «Quien quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos» (Mc 9,35). En un régimen cristiano van estrechamente unidas la humildad y la autoridad.

La autoridad del ministro es, como la autoridad del mismo Cristo, completamente distinta del «poder» secular, que puede ejercer la coacción. Dicha autoridad se manifiesta allí donde actúa el propio Señor, es

[5] Este es el sentido más profundo de la expresión *vicarius Christi.* Cf. M. Maccarrone, *Vicarius Christi* (Roma 1952). Sobre esta obra, cf. Y. Congar: RSPhTh 39 (1955) 439-449. Cf. también A. von Harnack, *Christus praesens. Vicarius Christi. Eine kirchengeschichtliche Skizze* (Berlín 1927) 415-446. Sobre esta obra, cf. H. Koch: ThLZ 56 (1931) 100ss; D. Sölle, *Stellvertretung* (Stuttgart ^{5}1968); H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothea Sölle* (Munich 1968). Cf. la observación de K. Barth: «Si se quiere negar radicalmente el *vicarius Christi* hay que negar también el *Christus praesens*» (KD I/1, 99).

decir, allí donde resuena la palabra de Dios; por eso no puede servirse de «medios de poder» propios de este mundo. No busca afirmarse por sí misma; su objetivo es la salvación del pecador. Tampoco exige que otros se humillen ante ella y se le sometan, sino que ha de ser aceptada interiormente; exige un convencimiento personal madurado en un clima de libertad, pues sólo el Espíritu Santo puede hacer que se acepten los mandamientos del Señor. Más que en un «poder» propiamente dicho consiste el ministerio eclesial en un cuidado, en una vigilancia (ἐπισκοπή)[6] ejercida en nombre de Cristo.

No obstante, dentro del plan de salvación, es decir, dentro del ámbito propio de la Iglesia, la autoridad de los ministros tiene cierta forma de potestad. Varias sentencias de Jesús a sus apóstoles expresan esto claramente. Así, cuando en la última cena da el mandato: «Haced lo mismo en memoria mía», o cuando después de la resurrección dice: «Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra. Id y haced discípulos de todas las naciones...» (Mt 28,18ss). Los apóstoles son designados de este modo testigos y mensajeros para todo el tiempo de la historia de salvación, hasta que Cristo vuelva y desde Jerusalén hasta los confines del mundo[7].

Podemos preguntarnos a quién se dirigen estas palabras de Cristo. Se dirigen principalmente a los discípulos, y al mismo tiempo a toda la Iglesia[8]. De los discípulos se refieren especialmente a Pedro, y al mismo tiempo a la totalidad de los apóstoles. En este sentido puede decirse que la potestad en la Iglesia es «colegial»[9]. Por eso en el ministerio de la Iglesia hay, lo mismo que en su misión, como dos aspectos o puntos de vista[10]. Por una parte, el ministerio es obligación de dar testimonio

[6] Este es el sentido de Mt 16,19; 18,18: «Te daré las llaves del reino de Dios; así, lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo». Las «llaves» son un atributo del Mesías (Ap 1,18; 3,7; cf. Is 2,22). Como entonces, cuando Yahvé quiso poner sobre el hombro de Eliaquín la llave de la casa de David (Is 22,22), la «entrega de las llaves a Pedro» es ahora la señal de que a los apóstoles se les encomienda un ministerio de vigilancia. Han de ser guardianes fieles (Mt 24,45-51), es decir, tienen como misión preparar la vuelta del Señor, administrando fielmente sus bienes, indicando el sendero a seguir y anunciando su mensaje. El «poder de atar y de desatar» (Mt 16,20) ofrece una aclaración complementaria. No hay que ver aquí en primer lugar el otorgamiento del poder de perdonar los pecados, de admitir en la comunidad de la Iglesia o de excluir de ella; el carácter general de esta expresión ha de entenderse en el sentido (cf. G. Lambert, *Lier et délier: Vivre et penser:* RB [1941-1944] 91-103) de que a los apóstoles se les encomendó la misión de conducir el pueblo de Dios al reino mesiánico. La expresión suena a poder jurídico. Sin embargo, se trata de un derecho de naturaleza propia, bíblico, evangélico, de un «derecho de la fe y de la gracia» en relación con el anuncio y otorgamiento de la salvación hechos con autoridad.

[7] Hch 1,8; 5,32; 10,39.

[8] Cf., por ejemplo, Agustín, *Enarr. in Psalm.* 47, 14; *De bapt.* 7, 84-85.

[9] Cf. P. Rusch, *Colegialidad en el NT,* en Y. Congar, H. Küng y D. Hanlon (eds.), *Discursos conciliares* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 59-62.

[10] Esta terminología es ciertamente preferible a la que emplearon a partir del Concilio Vaticano I algunos teólogos, que hablaban de un «doble sujeto inadecuadamente distinto» de la potestad eclesiástica. Según esto, habría en la Iglesia una sola

y de cumplir fielmente el servicio encomendado. Esta obligación resulta del ser cristiano como tal; por así decirlo, de la ontología cristiana, y por esta razón la misión llama a todos. Ser cristiano significa ser discípulo, y ser discípulo significa ser apóstol. Por otra parte, uno es designado para un servicio mediante una encomienda determinada que tiene su origen en el mismo Cristo. Para cumplir la misión que se les encomendó a los apóstoles con vistas al reino de Dios que viene a nosotros hay que preparar el camino para la vuelta de Cristo.

2. *Estructura de los ministerios en la Iglesia*

a) Diversidad de ministerios en el NT.

En el NT no hay un término propio de servicio o ministerio que pueda designar la función que actualmente conocemos con el nombre de «ministerio eclesiástico», en sentido de un estado especial y permanente. Hay una gran variedad de términos: apóstoles, profetas, maestros, evangelistas, pastores, dirigentes, presbíteros, obispos, diáconos... En otros pasajes se enumeran dones y carismas concedidos a ciertas categorías de personas tal vez sólo de forma temporal: proclamación de la palabra, don de lenguas, poder de hacer milagros, don de curación, cuidado de enfermos, atención a viudas y huérfanos, servicio de la mesa. El hecho de que en los comienzos de la Iglesia hubiera tal pluralidad de funciones muestra claramente que Cristo no dejó ni impuso a los apóstoles ninguna norma en este aspecto. Fueron necesarios cierto tiempo y cierta experiencia en las tareas apostólicas para que el servicio eclesial se consolidara y adquiriera formas permanentes. En el NT se habla mucho menos *del* servicio que de *servicios*. Sin embargo, el hecho de la diversidad de ministerios o servicios en la Iglesia no nos debe hacer olvidar que Cristo se rodeó durante su actuación de un grupo especial de discípulos, a los que eligió para que «estuvieran con él» y envió en el transcurso de su vida terrena a predicar su mensaje.

α) *Los Doce, los setenta y los siete.* El sentido de la elección de los *Doce* no se menciona expresamente en el NT, pero aparece en el *logion* de los doce tronos (Mt 19,28; Lc 22,28ss). Jesús llamó a sus primeros discípulos, en número de doce, con vistas al juicio futuro. Esta acción tiene un trasfondo apocalíptico. Según la visión de Daniel (Dn 7),

potestad, que estaría poseída ya por uno solo, ya por todo el colegio. El NT sugiere más bien no separar jurídicamente el poder, atribuyendo parte del mismo al colegio y parte a la cabeza de éste, sino poner un solo sujeto orgánico, que teológicamente puede ser considerado desde distintos puntos de vista. Mt 16,19 y Mt 18,18, por ejemplo, reproducen dos aspectos de un único y mismo misterio, de una única y misma presencia de Cristo. En un caso es la «piedra» la que en nombre de todos confiesa su fe y conforta a sus hermanos; en otro caso es la comunidad la que por su unión llega a un acuerdo.

el reino del «mundo futuro» debe comenzar con la designación «en este mundo» de un tribunal presidido por el Hijo de hombre; con él se sentarán también otros jueces para juzgar a las doce tribus de Israel.

Los evangelistas Mateo y Lucas reproducen el *logion* en dos interpretaciones algo distintas, que se complementan mutuamente [11]. En Mateo aparece una visión más ética que eclesiológica. Se exhorta a los discípulos a vivir como Jesús en espíritu de renuncia y servicio; después, en el reino del mundo futuro, la situación será al revés: a aquellos que hayan seguido a Jesús se les dará el verdadero poder, el único capaz de llamar a juicio, un poder que conducirá a la liberación de todo Israel.

En Lucas, el *logion* parece tener un sentido más histórico. El acento se pone más en la misión de los discípulos. La función que se les encomienda es premio a su fidelidad. Porque ellos, en nombre de todo el pueblo, han compartido su vida con Jesús, desde Galilea a Jerusalén, reciben para los tiempos mesiánicos que acaban de empezar una especie de regencia en Israel [12]. Tienen, por tanto, una función propia. Tras haber presenciado la prueba de Jesús y haberse convertido en testigos de los acontecimientos salvíficos, serán después de la resurrección los primeros testigos de Cristo resucitado.

Los Doce no eran los únicos que habían conocido personalmente a Cristo; sin embargo, son poseedores de una función singular e intransferible. Según parece, éste es el sentido de la sustitución de Judas por Matías, lo cual se confirma por el hecho de que no se sustituyen los otros miembros del grupo [13]. Judas es sustituido no tanto porque había muerto como porque había cometido traición; el testimonio de los apóstoles debe ser transmitido íntegro y sin tacha a todo el mundo. La muerte de un apóstol nada cambia de suyo en el hecho de los Doce; el colegio de los Doce sigue siendo, después de su extinción, un don y una promesa para la Iglesia. Pero la sustitución de Judas por Matías prueba y fundamenta la sucesión apostólica. Por lo demás, la sustitución representa no tanto el principio de la continuidad histórica de los testigos *después* de los apóstoles cuanto el de la misión *escatológica* de los Doce, un acontecimiento singular, duradero y de importancia definitiva para toda la historia de salvación [14]. El hecho de los Doce indica que comienza a realizarse ya la promesa de que en los tiempos escatológicos será congregado de nuevo todo Israel.

En la institución de los Doce hay un aspecto irrepetible e intransmisible y elementos que se transmiten. Como primicias de «todo Israel», los

[11] Cf. J. Dupont, *Le logion des douze trônes:* «Biblica» 45 (1964) 355-392.

[12] Esta idea de la relación real y no puramente simbólica de los Doce con las tribus de Israel (Mt 19,28; Lc 22,30) se mantendrá durante bastante tiempo. Cf. *Ebionitenevangelium* (E. Klostermann, Kleine Texte 8, fragmento 2); cf. también A. de Santos, *Evangelios apócrifos* (Madrid 1956); *Barn.* 8, 3.

[13] Por ejemplo, Santiago el Mayor, con ocasión de su muerte el año 42.

[14] Cf. Ph. Menoud, *Les additions au groupe des douze apôtres d'après le livre des Actes:* RHPhR 37 (1957) 71-80.

Doce son al mismo tiempo fundamento de la Iglesia. Son testigos de Israel y han sido enviados a todo el mundo con la encomienda de predicar la buena nueva, de bautizar, de celebrar la eucaristía, de imponer las manos para dar el Espíritu Santo. Ellos han reunido la primera Iglesia, compuesta de judíos y paganos, y han encargado a otros continuar esta misión que debe durar hasta la consumación de los tiempos. Es por eso lógico que Pablo y Lucas hayan visto en los Doce los apóstoles en sentido pleno, la raíz y la fuente de todo apostolado.

Pertenecen también al servicio primitivo-cristiano *los setenta* (o, según ciertos manuscritos —Lc 9,1-6; 10,1-6—, los setenta y dos). También ellos fueron enviados por Jesús. En los relatos sobre sus misiones, la mayoría de los elementos son comunes para los Doce y los setenta. Ambos reciben la encomienda de poner en práctica los signos del reino de Dios que viene a nosotros: curar a los enfermos, anunciar un tiempo de gracia, sacudirse el polvo de los pies como signo del juicio que ha de venir sobre aquellos que no les presten hospitalidad. Sin duda, el número de setenta ha sido escogido, como el de los Doce, intencionadamente [15]. Así como los Doce representan los fundadores de las tribus de Israel, a los setenta hay que colocarlos al lado de los ancianos que Moisés, siguiendo un mandato divino, había reunido en torno a sí [16]. Como habían recibido los ancianos de Israel la misión de cuidar con Moisés del pueblo y de profetizar, así son enviados los setenta por Cristo e incorporados a su acción. Así, pues, no se deriva únicamente del colegio de los Doce todo el servicio apostólico, como una continuación y ampliación del mismo. El servicio eclesiástico se ha configurado primariamente a partir de la misión de los Doce y, secundariamente, de la función encomendada a los setenta; quizá aquí está la base de la declaración de Ef 2,20: «Fuisteis edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, con Cristo Jesús como piedra angular».

De la vocación de los setenta hay que deducir todavía otra consecuencia. Cuando los apóstoles, atendiendo a las necesidades de la Iglesia, encomienden sus funciones a ministros locales no delegarán un servicio recibido y poseído en su totalidad, sino que harán como Moisés y el mismo Jesús: elegirán ancianos, que participarán en sus tareas en todo el pueblo y asimismo actuarán proféticamente. En la primitiva Iglesia se desarrolla y continúa esta distribución de tareas: los apóstoles y los

[15] Cf. A. M. Farrer, *The Ministry in the New Testament: The Apostolic Ministry* (Londres 1946) 133-142.

[16] Nm 11,16s. Un indicio confirma esta relación con los ancianos nombrados por Moisés. Dos ancianos no habían acudido a la reunión en el desierto, donde debían recibir el Espíritu, sino que habían comenzado a profetizar en el campamento. Moisés se alegró porque vio en ello un signo de que todo el pueblo se hacía profético. Moisés los añadió a los setenta, con lo cual el número de ancianos aumentó a setenta y dos (Nm 11,24-30). Algunos manuscritos del Evangelio de Lucas reseñan el número de setenta y dos, lo que sin duda se debe al deseo de hacer coincidir el número con el relato del AT. Cf. R. Paquier, *L'épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Église:* «Verbum Caro» 49 (1959) 32.

ancianos en Jerusalén; los apóstoles y sus colaboradores (que también son llamados ancianos) en las otras Iglesias.

Finalmente hay que mencionar un último grupo, cuya fundación parece tener su origen en los propios apóstoles. A pesar de los descubrimientos de Qumrán y del avance de la exégesis, este grupo está todavía rodeado de cierto misterio. El primer acto apostólico que establece un ministerio en la Iglesia es la designación de los *siete* en Jerusalén. Estos siete —«hombres de buena fama, dotados de espíritu y habilidad» (Hch 6,3)— son todos judíos de cultura helenista convertidos a Cristo. Aunque, según el redactor de los Hechos de los Apóstoles, ellos habrían atendido con celo el «servicio de la mesa», aparece claro que se dedicaron activamente a la predicación. Se puede suponer con toda razón que los siete fueron para los judíos «helenistas» lo que los Doce para los «hebreos»: dirigentes espirituales del respectivo grupo originario [17]. Al parecer, los siete representan a la sinagoga de los judíos de la diáspora que se habían establecido en Jerusalén y estaban organizados de acuerdo con su tradición antes del tiempo de los apóstoles. ¿Por qué nombraron los apóstoles precisamente siete? Según la tradición judía, una comunidad de ciento veinte hombres tenía derecho a elegir un consejo local de siete miembros. Probablemente los siete ancianos representaban a la sinagoga griega que existía junto a la comunidad judía. El hecho de que los apóstoles impusieran las manos a los siete subraya la unidad de toda la comunidad de Jerusalén, de los cristianos de Judea y de los cristianos de toda la diáspora. Indica claramente desde el principio que la Iglesia es al mismo tiempo «judía» y «griega» por naturaleza [18].

La estructura ministerial de la Iglesia primitiva podría aparecer altamente complicada si no hubiera que ver en ella ante todo un signo de comunión que hacía de todos sus miembros una unidad. Lo mismo hay que decir cuando se pregunta por las funciones de la presidencia y de la dirección de la comunidad. Cuando Pablo, después de su conversión, alrededor del año 38, sube a Jerusalén, visita a Pedro, que es considerado cabeza de los apóstoles, y a Santiago, que ejerce las funciones de presidente de la comunidad de Jerusalén (Gál 1,19). Santiago, un pariente de Jesús y sin duda un anciano [19], parece —a juzgar por el papel que desempeña en los Hechos de los Apóstoles— haber dirigido de hecho la Iglesia de Jerusalén, no sólo a los cristianos de origen judío, sino también a los otros.

Parece, pues, que los Doce habían distribuido gran parte de sus responsabilidades y quisieron dejar a otros la presidencia de la Iglesia de

[17] Cf. M. Simon, *Les premiers chrétiens* (París 1952) 45; id., *St. Stephen and the Hellenists in the primitive Church* (Londres 1958).

[18] Cf. G. Dix, *Jew and Greek. A Study in the primitive Church* (Nueva York 1953).

[19] Este Santiago no ha de identificarse necesariamente con el apóstol Santiago, el hijo de Alfeo. El problema no está todavía resuelto.

Jerusalén. Así apareció más claro que su autoridad estaba al servicio de todos. Tal vez sea ésta la razón por la que otros «apóstoles», como Esteban, Pablo y Bernabé, pudieron también afirmar que habían recibido para sus misiones y oficios respectivos una llamada semejante a la de aquéllos, sin que estas iniciativas hubieran mermado la autoridad singular de los Doce (Gál 2,8). Probablemente esto explica también el hecho de que la Iglesia primitiva conociera desde muy temprano un ministerio de origen local. Al parecer, las Iglesias se organizaron según el modelo de las sinagogas. Estas poseían un colegio de ancianos, al frente del cual estaba un «presidente de sinagoga». La comunidad de Jerusalén tenía probablemente una dirección de este tipo presidida por Santiago, lo cual no impedía que los apóstoles cumplieran en ella el servicio de la palabra y de la oración.

Ambas corporaciones de ministros eclesiásticos parecen, pues, haber funcionado en buena inteligencia mutua: el colegio apostólico, bajo la presidencia de Pedro, con misiones propias, y el colegio presbiteral, presidido en Jerusalén por Santiago y en otras partes por un obispo local. Dentro de estos colegios presbiterales aparecen en seguida diversas funciones que, de acuerdo con la trilogía más en uso, abarcan la de los profetas, pastores y maestros, pero que en cada lugar pueden recibir diverso nombre.

β) *Los «apóstoles» de las «comunidades paulinas». Carismas y funciones.* Los exegetas han considerado durante largo tiempo los viajes de Pablo y sus discípulos como origen del apostolado, basados en que la palabra ἀπόστολος aparece por primera vez en Antioquía. Pero es más verosímil suponer que fue en Jerusalén donde nació, si no la palabra, al menos el hecho como tal [20]. Pablo mismo atestigua que hay «apóstoles» desde la resurrección (1 Cor 15,3-8). Puede dar testimonio de apóstol quien ha conocido personalmente a Jesús y se ha convertido en fiel seguidor del Resucitado [21].

Sin embargo, se debe claramente a la reflexión de Pablo el que este

[20] Cf. J. Dupont, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?:* «L'orient Syrien» 1 (1956) 267-290; 425-444; E. Lohse, *Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates:* ThZ 9 (1953) 259-275; H. von Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff:* «Studia Theologica» (Lund) 1 (1947) 166-200. Cf. también E. M. Kredel: ZKTh 78 (1956) 169-193; 257-305; H. Riesenfeld: RGG 1 (1957) 497-499; H. Mosbech: «Studia Theologica» (Lund) 2 (1949-1950) 166-200.

[21] La cuestión de la definición del apóstol reviste especial importancia por razón del caso de Pablo. Como él no había conocido a Jesús según la carne, insiste en el hecho de haber sido enviado por Cristo frente a aquellos que eran «apóstoles antes que él». Pablo se considera como el menor de los apóstoles, al que se apareció en último lugar el Señor; se considera como «nacido a destiempo» (1 Cor 15,8; cf. Rom 11,1), es decir, como Benjamín, el último de los hijos de Jacob (de cuya estirpe era Pablo). El hecho de que el Resucitado se apareciera a los Doce (incluido Tomás) los confirmó como apóstoles (Jn 20,19-29) y les brindó una última oportunidad de ahondar en el concepto de apóstol, pues «dichosos son los que tienen fe sin haber visto».

título se aplique y se reserve comúnmente a los Doce [22]. Para Pablo, el apóstol es testigo del Señor resucitado, representante de Cristo en la tierra, con la obligación de desarrollar la misión que éste sigue cumpliendo en ella. Por tanto, el apóstol continúa en su persona la presencia de Cristo, de manera que quien lo oye a él, oye a Cristo, y quien lo rechaza, rechaza a Cristo y al que ha enviado a éste [23].

La vocación directa de Pablo constituye, sin embargo, un acontecimiento de extraordinaria importancia para comprender el ministerio cristiano y la apostolicidad de la Iglesia. Hasta la época de la Reforma apenas se había preguntado por el sentido de este acontecimiento. Se puede intentar una aproximación al mismo. En el preciso momento en que la institución eclesial y la sucesión apostólica habían sido creadas por Dios y habían adquirido forma, Dios quiso también un acontecimiento espiritual para demostrar su libertad. Aunque los ministerios de la Iglesia son dones de Dios, no han sido llamados a la existencia de una vez para siempre, como si se pudiera después disponer de ellos libremente. Los ministerios se renuevan con los carismas del Espíritu Santo, y quien se adhiere en su vida a las instituciones de la Iglesia tiene que mantenerse, al mismo tiempo, abierto a los carismas que le han sido dados a la Iglesia.

Por eso no puede sorprender que en las comunidades paulinas se crearan formas especiales de ministerio. Por lo que se deduce de 1 Cor 12, 4-11 y Rom 12,6ss, parece que los carismas fueron especialmente numerosos en estas comunidades. Algunos carismas quizá se concedieron sólo una vez, en circunstancias especiales; en cambio, otros se convirtieron en dones permanentes y reconocidos de determinadas personas. Los carismas adquirían entonces el carácter de funciones permanentes que se ejercían para bien de toda la comunidad: profetas, apóstoles (en sentido amplio), maestros, evangelistas, pastores. Pero en los mismos ministerios carismáticos parece que se formó un cierto orden, una cierta jerarquía, como sugiere 1 Cor 12,28: «En primer lugar, apóstoles; en segundo lugar, profetas, y en tercero, maestros». Ciertamente, es siempre el Espíritu Santo quien suscita y distribuye los carismas, pero los creyentes, que gozan asimismo de la asistencia del Espíritu, descubren dónde se manifiesta éste realmente. Por eso ocurre que los carismáticos tienen que someterse a ciertas reglas disciplinares para que en la Iglesia se mantenga el buen orden. Aun cuando los carismas no sean reducibles a la institución, hay que conceder que la clásica oposición entre carisma y función no es tan absoluta como parece a primera vista. Cualquier conflicto que surja, lo que puede ocurrir fácilmente, admitirá siempre solución, pues todo ministerio se funda en un don espiritual, y todo don espiritual, cuando se consolida, se convierte en ministerio.

[22] Cf. J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte* (Copenhague 1954); íd., *La vocation de l'apôtre Paul:* «Studia Theologica» (Lund) 1 (1947) 131-145.
[23] Cf. Lc 10,16, pasaje recogido en la *Lumen gentium,* 20.

b) Estructura de los ministerios en el catolicismo primitivo: los discípulos de los apóstoles.

Entendemos por «catolicismo primitivo» el ordenamiento que presentaba la Iglesia, a juzgar por los testimonios que tenemos, a finales del siglo I. Dicho ordenamiento se nos muestra en las Cartas pastorales y en diversos textos de la misma época. Notas características de la misma son la acentuación de la ortodoxia, de la tradición apostólica, del conocimiento de la verdad y de la acción externa, y sobre todo una organización de ministerios que tienen como misión impulsar, frente al debilitamiento de las costumbres, una vida nueva en Cristo [24].

Se comprende fácilmente que dentro del presbiterio pudiera desarrollarse una ἐπισκοπή constituida por un comité de hombres especialmente apropiados, y que con frecuencia fuera llamado un discípulo de los apóstoles a hacerse cargo de una misión directiva; por ejemplo, Tito en Creta, Timoteo en Efeso, Clemente en Roma e Ignacio en Antioquía [25]. Estos «varones probados» [26], que recibieron de los apóstoles una especial función de vigilancia en la Iglesia, ejercieron, sin duda, un influjo decisivo en la naciente tendencia hacia un episcopado monárquico. Imitan en todo al apóstol que les ha transmitido la fe; son sus hermanos espirituales y tienen que conservar lo que han recibido de él [27]. Tienen que velar por el legado apostólico de fe [28] y organizar los ministerios de la Iglesia [29].

Probablemente bajo el influjo de estos «discípulos de los apóstoles», mencionados repetidas veces en los escritos de finales del siglo I, va cobrando importancia la posición de los presbíteros encargados de la administración y dirección de las comunidades. Aparecen ya en Flp 1, 1 con los títulos fijos de «obispos y diáconos». 1 Pe 5,1-5 considera

[24] Cf. H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen,* en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo/Br. 1956) 129-147.

[25] Cuando el episcopado local llegó, por decirlo así, a todas partes, no todos los ocupantes de las diversas sedes tenían el mismo rango. El episcopado de Egipto, por ejemplo, que tenía por sede Alejandría, depende estrechamente del «papa» de esta ciudad, el cual más tarde adquirirá rango de patriarca. La creación de esta sede de Alejandría, la conducta posterior de ésta y su relación con Marcos revelan un origen apostólico del patriarcado fundado en dicha ciudad. Los títulos del obispo de Alejandría pueden, ciertamente, explicarse también por el hecho de que Alejandría era entonces la capital de Egipto. Pero el rango de otros centros sólo se puede explicar si se ponen éstos en relación con una importante personalidad que hubiera recibido sus funciones directamente de los apóstoles. Aun cuando tampoco fuera necesario —según la opinión de algunos autores— remontar el origen de los patriarcados expresamente a algún discípulo de los apóstoles, parece que éstos son una realidad histórica tan firme, que pueden considerarse como prueba clara de la transmisión de la ἐπισκοπή en la Iglesia (cf. O. Kéramé, *Les chaires apostoliques et le rôle des patriarcats dans l'Église,* en Y. Congar y B.-D. Dupuy [eds.], *L'Épiscopat et l'Église universelle* = Unam Sanctam 39 [París 1962] 261-278).

[26] *Didajé* 11-12 y 15; Clemente Romano, 42, 1-5; 44, 1-3.

[27] 1 Tim 1,12-17; 2 Tim 1,8-13; 2,3-10.

[28] 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12ss; 2,13; Tit 1,1s.

[29] 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; 2,1s; 3,1-5.

a los presbíteros como encargados de la misión oficial de «apacentar el rebaño de Dios». Tienen que velar por el cumplimiento de la disciplina. Según Hch 20,28-36, los ancianos o presbíteros deben esforzarse asimismo en el cumplimiento de su misión; sobre todo deben estar vigilantes frente a los errores que no tardarán en aparecer. En las Cartas pastorales, Timoteo y Tito desempeñan la función de delegados y representantes del apóstol Pablo; ejercen sus obligaciones episcopales en un territorio que comprende un grupo de comunidades. Como indica el término *presbyterium* en 1 Tim 4,14, los presbíteros forman una especie de colegio. Tit 1,5ss parece equiparar los obispos a los presbíteros; pero, en contraste con éstos y los diáconos, del obispo sólo se habla en singular (cf. 1 Tim 3,2; Tit 1,7). El que se reservara el título de obispo a un determinado miembro del colegio de presbíteros o responsables de la comunidad puede haber sido una etapa del proceso que condujo al episcopado monárquico.

c) El episcopado monárquico.

Después de la caída de Jerusalén y el final del episcopado de Santiago surge poco a poco en Oriente el episcopado monárquico. A finales del siglo I hay en la cristiandad dos estructuras jerárquicas: el Oriente («antioqueno») conoce en todas partes el episcopado monárquico; el Occidente («romano») tiene todavía colegios de presbíteros o presbítero-obispos. Oriente y Occidente tienen una idea distinta del obispo. Oriente ve en el obispo al presidente de la comunidad local; la lucha contra la herejía gnóstica favoreció la preeminencia del obispo. En Roma y en Occidente se apela al cambio de residencia efectuado por Pedro y se atribuye a éste la voluntad de trasladar el obispado universal de Jerusalén, que había estado ya unido durante algún tiempo a Antioquía, a la capital del Imperio Romano. Esta diferencia eclesiológica entre Oriente y Occidente ha marcado tan hondamente la teología de los ministerios, que todavía hoy es claramente perceptible [30].

El papel del obispo se consolida todavía más a medida que se abre paso la conciencia de que los ministerios tienen una función carismática permanente y que uno no puede ser depuesto de ellos. En un principio, el texto de 1 Cor 2,15 se aplica a todos los cristianos. El pasaje indica que los santos, que viven bajo la moción del Espíritu, no tienen más juez que Dios. Después, en Occidente se va entendiendo poco a poco este pasaje en sentido de una sentencia de los ministros sobre los fieles [31], por lo que se aplica y se limita primero a los obispos, luego a la

[30] Cf Y Congar, *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècles* «Istina» 5 (1949) 187 236

[31] Como las versiones latinas (ya la *Vetus latina)* traducen ἀνακρίνειν por *iudicare,* dan ocasión a esta nueva interpretación De acuerdo con el contexto, el término griego tenía que haber sido traducido antes bien por *diudicare* (como hacen algunos autores Ambrosio, Jerónimo, Ambrosiaster) Los Padres griegos no siguieron nunca

«sede primacial» y, finalmente, a la sede romana [32]. En la misma línea se halla la tendencia a reservar cada vez más para los papas ciertos títulos que, según una eclesiología bastante general en los siglos I y II —recogida por Cipriano [33]—, corresponden propiamente a los obispos [34].

d) El gobierno de la Iglesia universal: episcopado y papado.

El poder espiritual que va unido a un ministerio de la Iglesia no se identifica con la «jurisdicción» en virtud de la cual ejerce aquél las facultades correspondientes a su «ordo» en el ministerio [35]. El orden, según se dijo, se debe a la presencia de Cristo en su Iglesia, y por eso mismo es una realidad sacramental. Es el sacramento de la sucesión apostólica [36]. Por eso el orden se despliega en los grados de sucesión, que son de naturaleza colegial. La jurisdicción, por el contrario, atañe a la práctica del mismo en situaciones concretas y, por tanto, al ejercicio personal del ministerio; consiste en la facultad de ejercer el poder inherente al orden de acuerdo con lo establecido por el derecho canónico. La jurisdicción está, pues, en estrecha dependencia del orden. En el fondo es la expresión jurídica de la sucesión episcopal dada con el sacramento del orden [37].

esta interpretación; cf Juan Crisóstomo, *Ep 1 Cor, hom* 7 (PG 61, 61; Juan Damasceno, *Ep Pauli* 69 (PG 95, 587C-D)

[32] Cf A M Koeniger, *Prima sedes a nemine iudicatur* (Hom A Ehrhard [Bonn 1922]) 273-300 Este principio provocó un fuerte escándalo en la Iglesia oriental cuando apareció en una carta de Nicolás I a Miguel II el año 865 (Mansi 15, 196, DS 638)

[33] Cf B C Butler, *Saint Cyprien et l'Église,* en *L'idée de l'Église* (París 1965) 94 109

[34] Cf H Marot, *La collégialité et le vocabulaire épiscopal du V^e au VII^e siècle,* en *La Collégialité épiscopale* (París 1965) 59-98

[35] Cf Y Congar, *Ordre et juridiction dans l'Église,* en *Sainte Église* (París 1963) 203-238 Sobre el origen del concepto de jurisdicción en la Edad Media, cf L Hodl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlusselgewalt* (Munster 1969), B D Dupuy, *La théologie de l'Épiscopat* RSPhTh 49 (1965) 238-342 (espec 319-322)

[36] Cf B Botte, *L'Ordre d'après les prières d'ordination,* en *Études sur le sacrement de l'Ordre* (París 1957) 33, L M Dewailly, *Envoyés du Père* (París 1951) 89 97 Cf *Lumen gentium,* 20-21

[37] K Rahner, en su obra *Das Amt der Einheit* (Stuttgart 1964), sugiere la conveniencia de unir la «jerarquía de orden» y la «jerarquía de jurisdicción» a fin de que se dé un solo concepto de jerarquía Rahner se pregunta si no hay que considerar el poder papel como el grado supremo del sacramento del orden Esto constituiría en el ordenamiento de la Iglesia algo completamente nuevo En la *praxis Ecclesiae* no hay ni un solo hecho en favor de esta opinión, pues la consagración del papa nunca ha constituido un acto sacramental propio La propuesta de Rahner responde al deseo de armonizar la jerarquía sacramental con la estructura —hoy más compleja que antiguamente— del gobierno de la Iglesia y de asimilar el sacramento del orden al desarrollo de la jurisdicción En realidad no hay más que una jerarquía, la del orden Dicha propuesta supone un cambio decisivo en la concepción de la naturaleza del servicio cristiano la razón de ser de la organización es el servicio, y no al revés Cf Th Strotmann, *Primauté et céphalisation* «Irénikon» 37 (1964) 187-197

Unas veces determina las condiciones bajo las que los obispos deben ejercer sus poderes y otras las condiciones que pueden establecer los obispos a la hora de conceder a los sacerdotes los poderes relacionados con el sacerdocio. Como la jurisdicción tiene un contenido objetivo, que es el mismo del orden y ha sido determinado por Cristo, no puede ser reducida en ningún caso a una delegación de poderes o a una concesión de facultades poseídas en principio por una autoridad superior. Es referencia a una regulación en consonancia con el carácter especial de esta sociedad singular que es la Iglesia.

En la cima del ministerio eclesial se encuentra el *colegio episcopal,* sucesor del colegio apostólico, no en la misión propia de los apóstoles de fundar la Iglesia, sino en la misión de dirigir la Iglesia universal, que aquéllos transmitieron a sus sucesores [38]. Ya en el NT experimentó el ejercicio de esta función un momento culminante con ocasión de la Asamblea de Jerusalén en el año 42. Esta puede considerarse como el «tipo» de los *concilios* debido a la cuestión que somete a examen (¿deben seguir vigentes para todos los cristianos, sean de origen judío o pagano, las mismas leyes, o se debe introducir para los cristianos no judíos un nuevo ordenamiento eclesiástico basado en la libertad?) y debido a la forma de su decisión: «... hemos decidido, el Espíritu Santo y nosotros...» [39]. Con todo, los concilios posteriores se distinguirán de la Asamblea de Jerusalén, pues serán concilios del Imperio, es decir, concilios que reunirán una cristiandad procedente del paganismo e incluso mayoritariamente grecorromana. Representan a una Iglesia implicada ya en la historia [40]. Se hallan ante problemas que se plantean en la Iglesia con motivo de la transmisión y no con la fundamentación del tesoro de la revelación. Los concilios son, por eso, asambleas extraordinarias en las que la Iglesia se somete ella misma al juicio de Cristo, su fundador, y se pregunta por su apostolicidad. Prosiguen la obra de los apóstoles y representan a la vez un esfuerzo por volver a los apóstoles; tienen carácter misionero y, al mismo tiempo, reformador. Los concilios son en este doble sentido el acto más relevante mediante el que la Iglesia ejerce su función. La Iglesia, que ha recibido el encargo de anunciar el evangelio, trata en los concilios ecuménicos de examinarse críticamente a la luz de

[38] *Lumen gentium,* 20-23. Cf. *Études sur le sacrement de l'Ordre* (París 1957); Y. Congar, J. Dupont y otros (eds.), *La collégialité épiscopale* (París 1965); G. Baraúna (ed.), *La constitución jerárquica de la Iglesia,* en *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1968) 715-974.

[39] Cf. L. Cerfaux, *Le chapitre XV du Livre des Actes à la lumière de la littérature ancienne,* en Miscellanea G. Mercati I (Roma 1946) 107-126; H. Lietzmann, *Der Sinn des Aposteldekrets und seine Textwandlung:* «Amicitiae Corolla» (Londres 1933) 213-236; K. Lake, *The Apostolic Council of Jerusalem:* «The Beginnings of Christianity» V (Londres 1933) 195-212.

[40] Cf. F. Dvornik, *Histoire des Conciles* (París 1961); íd., *Emperors, Popes and General Councils:* «Dumbarton Oaks Papers» 6 (1961) 1-23; B. Botte, H. Marot y otros (eds.), *Le Concile et les Conciles* (París 1960); K. E. Skydsgaard, *Konzil und Evangelium* (Gotinga 1962).

ese mismo evangelio. La Iglesia fundada por Cristo se pregunta si vive de acuerdo con los principios que le ha dado su fundador; considera si las leyes que se da a sí misma responden a su ordenación más honda, a la *communio*.

Desde esta perspectiva se entiende por qué los concilios constituyen una institución muy elástica y variable en su forma y en sus procedimientos, institución que no se ha atado nunca a las leyes de una civilización o época. La conciliaridad de la Iglesia, por otra parte, no sólo se actualiza en los concilios ecuménicos; la hallamos también, aunque sólo sea parcialmente, en todas las formas de sínodos locales o regionales, en los diversos encuentros interconfesionales y en los distintos organismos consultivos o deliberativos, en la medida en que tienen su origen en la Iglesia y están comprometidos con la responsabilidad de su ministerio [41].

Si el concilio es en cierto aspecto la continuación del colegio apostólico, el *obispo de Roma* continúa también en cierto aspecto en la Iglesia el ministerio de Pedro, no en la misión singular de edificar la Iglesia de judíos y paganos, sino en el gobierno de la Iglesia universal, integrada casi exclusivamente por el mundo pagano, cuya capital era Roma [42].

La función del obispo de Roma en el colegio episcopal y en la Iglesia universal no está basada únicamente en el hecho, histórica y espiritualmente muy importante, de que Pedro viniera a Roma y aquí sufriera el martirio poco antes que Pablo. Está basada sobre todo en la relación de la función concedida por el Señor a Pedro —una función que fue ejercida y reconocida en la Iglesia primitiva— y la sede del obispo de Roma, que era entonces la capital del Imperio Romano y de la diáspora judía por el mundo [43]. Para justificar el poder papal, la reflexión teológica acudirá en un período posterior —sobre todo en Roma— al título que da a Pedro la Escritura y en especial a Mt 16 [44]. El proceso que ha

[41] Cf. P. Gouyon, *La colegialidad en la antigua tradición*, en Y. Congar, H. Küng y D. O'Hanlon (eds.), *Discursos conciliares* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 63-67; C. Vogel, *Unité de l'Église et pluralité des formes d'organisation ecclésiastique*, en *L'Épiscopat et l'Église universelle* (París 1962) 591-636.

[42] Cf. Ch. Hofstetter, *La primauté dans l'Église dans la perspective de l'histoire du salut:* «Istina» 8 (1961-1962) 333-358.

[43] Cf. 1 Pe 5,13; Justino, *Diál.* 47, 1-6; 16,2; 52,4.

[44] Las primeras huellas de un empleo de Mt 16 se encuentran en Justino, *Diál.* 100, 4 y 103, 6. Cf. J. Ludwig, *Tu es Petrus. Die Primatworte Mt XVI, 18-19 in der altkirchlichen Exegese* (Münster 1952). Frente al Decreto de Calixto *(ca.* 180), Tertuliano, que entonces era montanista, negó al obispo de Roma el derecho de apelación a Mt 16: *De pudicitia* 21. Cf. A. Harnack, *Ecclesia Petri propinqua. Zur Geschichte der Anfänge des Primats des römischen Bischofs:* SAB 28 (1927) 139-152; B. Altaner, *Omnis ecclesia Petri propinqua:* ThR 38 (1939) 129-138. O. Cullmann, en su obra *Petrus* (Zurich 1952), II parte, cap. 2: *Die dogmatisch-theologische Frage der Anwendung von Matth. 16,17-19 auf die spätere Kirche* 239-268, concluye del silencio de los dos primeros siglos que el obispo de Roma no puede ser llamado sucesor de Pedro. Por el contrario, B. Botte, *Le Saint Pierre d'Oscar Cullmann:* «Irénikon» 26 (1953) 140-145, defiende que la sentencia de Jesús en que se llama a Simón «piedra» es válida para todo el tiempo de la Iglesia.

llevado a reconocer al obispo de Roma como el sucesor de Pedro no se basa en ninguna sagacidad jurídica, sino en la ley profunda de la historia de salvación, historia que es una economía de promesas y cumplimientos [45]. La Iglesia primitiva reconoció el primado de Jerusalén [46]. Cuando éste ya no pudo ser ejercido y cuando la disputa entre los cristianos procedentes del judaísmo y los del paganismo había alcanzado el punto más álgido, el episcopado sobre toda la Iglesia [47], que había sido encomendado a Pedro, fue trasladado de Jerusalén a Roma, como refiere Ireneo [48]. Este traslado es signo de que al «tiempo de los judíos» ha comenzado a suceder un «tiempo de las naciones» [49], antes de que la Iglesia retorne a Jerusalén para la vuelta del Señor. En consecuencia, Roma fue considerada como la «Iglesia madre» y obtuvo el primado.

Es cierto que los testimonios históricos sobre el traslado del primado se han basado siempre en débiles indicios; sin embargo, la intervención personal de Pedro, ratificación de la obra de Pablo, permitió al obispo presidente de la Iglesia de Roma asumir la responsabilidad y misión de velar por la Iglesia universal, misión que en el colegio apostólico estaba encomendada a Pedro. En el curso de los siglos I y II se relacionó la función universal del obispo de Roma con los textos del evangelio sobre Pedro (Mt 16,16-19; Lc 22,31-34; Jn 21,15.23), y se denominó al papa «sucesor de Pedro» [50]. Se puede describir esta «sucesión» de la forma siguiente: 1) Pedro es primeramente «tipo» de todo cristiano. Todo discípulo está llamado a imitarle. En este sentido, las perícopas sobre Pedro se aplican a todos los creyentes [51]. 2) Pedro es presentado en los textos como «cabeza y portavoz» de los apóstoles. La institución del

[45] Cf. Y. Congar, *Du nouveau sur la question de Pierre?:* «Vie Intellectuelle» (feb. 1953) 38.

[46] Según los Hechos de los Apóstoles, éstos predicaron el evangelio primeramente en Jerusalén. Pablo se toma interés por la colecta en favor de los santos de Jerusalén. Cf. también Justino, *Apol.* I, 49, 5; *Diál.* 24, 3; 83, 4; 109, 1-3; Ireneo, *Adv. haer.* III, 12, 15, donde se llama a Jerusalén «madre de las Iglesias».

[47] Cabe preguntarse si la ἐπισκοπή de que habla Ireneo significa el obispado de la Iglesia de Roma o el cuidado de todas las Iglesias. Se trata, sin duda, de ambas cosas a la vez. Pero el texto aducido merece especial atención precisamente porque pone todo el acento en el segundo aspecto, en la ἐπισκοπή sobre toda la Iglesia.

[48] «Por tanto, una vez que los santos apóstoles habían fundado y establecido la Iglesia entregaron a Lino el episcopado para la administración de la Iglesia. A este Lino lo menciona Pablo en su carta a Timoteo. Le sigue Anacleto. Recibe en tercer lugar el episcopado Clemente, que todavía conoció y trató a los apóstoles. Oyó, por tanto, con sus propios oídos la doctrina y predicación de los apóstoles, como en general otros muchos de entonces que habían recibido las enseñanzas de los mismos apóstoles» *(Adv. haer.* III, 3, 3).

[49] Cf. Lc 21,14; Hch 10,45ss.

[50] Cf. C. Corti, *Pietro, fondamento e pastore perenne:* ScC 84 (1956) 321-335; 427-450; 85 (1957) 25-58; M. Maccarrone, *L'antico Titolo Vicarius Petri e la concezione del Primato:* «Divinitas» 1 (1957) 365-371.

[51] Así piensa Orígenes, *In Mt XII, 14.* Cf. también Agustín, *Retract.* I, 21, 1. Cf. A. M. La Bonnardière, *Le péricope Matth. XVI, 13-23 dans l'oeuvre de Saint Augustin:* «Irénikon» 34 (1961) 451-499.

ministerio de Pedro recibe a la luz de estos textos especial significación para todos los servidores de la Iglesia que vendrán después de él. Pedro fue designado como cabeza de todo el ministerio cristiano. Todos los obispos pueden considerarse sucesores de Pedro, pues éste fue el primero que ejerció sus ministerios [52]. 3) Finalmente, Pedro recibió y ejerció un episcopado sobre toda la Iglesia. Esta función especial fue asumida por el obispo de Roma. El papa tiene por eso la *cura omnium ecclesiarum* [53]. Esta afirmación es considerada por la Iglesia católica como un dato de derecho divino [54].

3. *La ordenación para el ministerio*

a) Doble forma de ordenación en la Iglesia primitiva.

El NT no describe cómo era uno llamado al ministerio en la primitiva Iglesia, de manera que toda teoría al respecto tiene en parte carácter hipotético. Al parecer, la Iglesia primitiva tenía dos formas de ordenación, aunque probablemente no existieron ambas desde el primer momento. En Jerusalén, Santiago contaba con un consejo de apóstoles y ancianos formado a imagen del Sanedrín judío. Dicho consejo se constituyó cuando los discípulos se dieron cuenta de que formaban el Israel fiel, que esperaba la vuelta del Mesías, mientras que el Alto Consejo judío cada vez estaba más comprometido con los romanos. Ese colegio de ancianos, en el que Santiago hacía las veces de «sumo sacerdote», era una especie de autoridad central a la que se podía apelar. Tenía autoridad sobre las Iglesias particulares de modo parecido a como la tenía el Sanedrín sobre las sinagogas de la diáspora. En las comunidades fundadas por Pablo había, según parece, formas muy diversas de ministerio, que imitaban la organización de las sinagogas. La comunicación entre las Iglesias parece haber desempeñado un papel importante. Los enviados

[52] Han asumido esta interpretación los reformadores. La defendió Cipriano, *Ep.* 33, 1 (edic. Hartel, 566); 43, 5 (594); 59, 14 (683); *Ad Fortunat.*, 11 (338). Cf. A. Demonstier, *Épiscopat et union à Rome selon St. Cyprien:* RSR 52 (1964) 337-369. Cf. también *Adv. aleatores* (Hartel CSEL 3/3, 133); Silvestre I, *Inform. episcoporum* (PL 139, 171). Esta opinión es frecuente también en las Iglesias orientales. Cf. F. Haase, *Apostel und Evangelisten in der orientalischen Überlieferung* (Münster 1922); N. Afanassieff, etc., *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (Neuchâtel 1960).

[53] Así, Esteban I, en Cipriano, *Ep.* 77, 3 (edic. Hartel, 373). Textos reunidos por P. Batiffol, *Cathedra Petri* (París 1938). Se ha hecho notar que en la tradición de los Hechos de los Apóstoles (Codex Bezae) el acento se ha trasladado a la persona de Pedro. Cf. J. Dupont: RB 64 (1957) 42, n. 1; Eldon Jay Epp, *The theological Tendency of «Codex Bezae Cantabrigiensis» in Acts* (Cambridge 1966).

[54] Por el contrario, Perrone *(Praelectiones theologicae* II [Roma 1942] 279ss, 571ss) y Franzelin *(Theses de Ecclesia Christi,* th. 12) sostienen que la sucesión de Pedro está unida a la sede romana *iure apostolico at immutabili.* El modo de elección del obispo de Roma, su forma de gobierno y todo lo que concierne a la reglamentación de esta sucesión es sólo *de iure ecclesiastico* y admite, por tanto, cambio.

de una Iglesia a otra aseguraban la coordinación cuando se cernía la amenaza de divergencias [55].

Esta dualidad de gobierno parece haber ido acompañada de una dualidad de ritos de ordenación [56]. Es de suponer que la recepción de nuevos servidores del ministerio en el consejo de Jerusalén tuviera lugar mediante un *rito de entronización* semejante a la llamada de los setenta ancianos por Moisés (Nm 11,16). Creyentes particulares fueron llamados a hacerse miembros del colegio formado por los Doce y los setenta para velar por el gobierno de la comunidad. Esta forma de acceder a los ministerios de la Iglesia parece haber dejado huella en la concepción de la Iglesia oriental sobre la ordenación. Piénsese en la importancia que se concede en Oriente a la «cátedra» de Santiago en Jerusalén, a la de Pedro en Antioquía y en general a la «catástasis». Las comunidades paulinas, por el contrario, parecen haber conocido desde el comienzo el rito de la imposición de las manos [57].

Cuatro pasajes del NT hablan de una imposición de manos que significa claramente una ordenación para el servicio de la Iglesia: *a)* En Hch 6,3.6 informa Lucas de la ordenación de los siete. El rito indica que este servicio está concebido en la línea de la ordenación de Josué por Moisés (Nm 27,18) y, en cuanto tal, como auténtico. El gesto de la imposición de las manos *(semikhah)* tiene su origen en la sinagoga y se empleó después entre los judíos para el nombramiento de maestros de la ley. *b)* El pasaje de Hch 13,1-4 refiere cómo Pablo y Bernabé fueron escogidos en la Iglesia de Antioquía. Los profetas y maestros de la comunidad, después de ayunar y orar, «les impusieron las manos y los despidieron. Con esta misión del Espíritu Santo bajaron ellos a Seleucia...». *c)* En 1 Tim 4,14 y 2 Tim 1,6ss, el Apóstol recuerda a Timoteo el carisma que éste ha recibido por la imposición de manos del colegio presbiteral.

La imposición de las manos continuó practicándose en las Iglesias de la diáspora y finalmente, después de la desaparición de las comunidades judeocristianas, en toda la Iglesia. El gobierno central, ejercido por la Iglesia de Jerusalén, pasó a manos de las sedes más importantes, especialmente de Roma, cuando la comunidad jerosolimitana emigró a Pella, quedando con ello separada de las comunidades surgidas de la diáspora, que siempre gozaron de una importancia especial. La ordenación mediante la imposición de manos del presbiterio después de orar y ayunar es, pues,

[55] Cf. A. Ehrhardt, *The Apostolic Ministry* (Edimburgo 1958); P. Benoit, *Les origines apostoliques de l'Épiscopat,* en *L'évêque dans l'Église du Christ* (París 1963) 13-57.

[56] Cf. E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament* (Gotinga 1951); A. Ehrhardt, *Jewish and Christian Ordinations:* «Journal of Eccl. History» 5 (1954) 125-138.

[57] Cf. P. L'Huillier, *La pluralité des consécrateurs dans les chirotonies épiscopales:* «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale» 11 (1963) 112-132; B.-D. Dupuy, *Origines apostoliques de l'Épiscopat:* RSPhTh 49 (1965) 288-293.

de origen judío, pero recibió en el cristianismo una nueva forma que le dio un sentido propio. La ordenación pone de manifiesto que los encargados de los ministerios de la Iglesia están, a través de los apóstoles, en relación directa con el mismo Cristo.

b) La plegaria de ordenación.

El rito de la ordenación del obispo, renovado por la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II, ha tomado de la *Tradición apostólica* de Hipólito Romano la plegaria de ordenación. Esta plegaria ha estado en uso, con una forma un poco ampliada, en la liturgia copta y siríaco-occidental hasta hoy. En ella se manifiesta que la Iglesia, como el pueblo judío, está provista de servidores, pues Dios «no dejó sin servicio su santuario». También la Iglesia tiene, por tanto, un sacerdocio, pero éste no es otro que el sacerdocio de Jesucristo. Dios manda a aquellos que ha elegido para el episcopado ejercer este sacerdocio.

«Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de misericordia y Dios de todo consuelo, que tienes tu trono en lo alto del cielo y desde allí te vuelves a mirar a la tierra; tú sabes todo antes de que suceda; en tu palabra, que contiene todo don, has establecido las reglas de la Iglesia: elegiste desde el principio un pueblo santo, descendiente de Abrahán, y le diste reyes y sacerdotes, y no dejaste sin servicio tu santuario, porque, desde el principio, quisiste ser glorificado en tus elegidos. Derrama ahora también sobre este siervo tuyo la fuerza que procede de ti: el Espíritu Santo que comunicaste a tu Hijo Jesucristo y que él transmitió a los santos apóstoles, quienes fundaron en todo lugar la Iglesia como santuario tuyo, para alabanza y gloria perenne de tu nombre.

Oh padre, conocedor de los corazones, concede a este hijo tuyo, elegido para el episcopado, apacentar tu pueblo santo, ejercer ante ti, sin reproche, el sumo sacerdocio, servirte día y noche e interceder siempre por el pueblo, ofreciendo los dones de tu santa Iglesia. Que en virtud del sumo sacerdocio tenga el poder de perdonar los pecados, según tu voluntad. Que distribuya los ministerios de la Iglesia siguiendo tus designios; ate y desate todo vínculo en virtud del poder que diste a los apóstoles. Que te sea grato por su mansedumbre y dulzura de corazón, ofreciendo su vida en sacrificio por medio de Jesucristo, tu Hijo, por quien recibes la gloria, el poder y el honor, con el Espíritu Santo, en la Iglesia santa, ahora y por los siglos de los siglos. Amén» [58].

Esta plegaria de ordenación presenta claramente un matiz trinitario. Teniendo presente la debilidad de la naturaleza humana, el Padre llama a su servicio a los escogidos por él. La mención del otorgamiento de una potestad espiritual recuerda la unción de los sacerdotes. En el judaísmo

[58] Cf. Dom B. Botte, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution* (Münster 1963) 7-11.

del tiempo de Jesús el sumo sacerdote era ungido [59], y, finalmente, se impuso la costumbre de ungir a todos los sacerdotes. Sin embargo, en la Iglesia, como hemos indicado, la imposición de las manos sustituyó a la unción. La potestad que Dios otorga mediante el derramamiento de su Espíritu está puesta en relación con la tarea y misión, lo mismo que Jesús había recibido el poder del Espíritu en orden a su misión mesiánica (Hch 1,8). Se ha instaurado una nueva economía de salvación, y por eso la Iglesia ha conservado finalmente como elemento esencial el rito de la imposición de las manos y no la unción aneja a la misma [60].

La ordenación introduce a los nuevos elegidos en la sucesión apostólica. Esto no indica solamente que la ordenación «garantiza» la validez de los actos eclesiales; tal idea contradice al «principio sacramental» de la Iglesia y, con su visión excesivamente material o física, puede oscurecer el hondo sentido de la ordenación [61]. El servicio de la Iglesia no es una «estructura» preexistente, una institución cuyo derecho estuviera dado por completo de antemano, una norma determinada de una vez para siempre. Es una promesa hecha por el Señor a la Iglesia y mantenida fielmente por él, una realidad de la historia de salvación ante la que la Iglesia jamás saldrá de su asombro y por la que siempre tendrá que rogar y dar gracias. La existencia permanente del ministerio en la Iglesia es gracia en la misma medida que la existencia y el servicio de la misma Iglesia.

Pero la ordenación introduce en una sucesión. De suyo, más que de sucesión se debería hablar de «cooptación», de «elección» de un nuevo miembro para un ministerio que han asumido otros antes que él y a los que él ahora releva [62]. El nuevo ordenado es recibido en el colegio de los servidores de la Iglesia. Participa con ellos en el servicio al que Cristo llama a los discípulos. Entra en el orden, en el sacramento con el que Cristo por medio de sus servidores continúa su acción en la tierra a través de los tiempos. Más que una sucesión (pues no hay ninguna «cesión», ningún traspaso del ministerio) se da una incorporación al único colegio apostólico que fundó Cristo cuando llamó y confirmó a su primer equipo de apóstoles. El Espíritu Santo que se invoca sobre cada uno de los nuevos elegidos es el mismo Espíritu que el Señor comunicó a sus apóstoles. No se trata, por tanto, de un don que un consagrado transmite a un elegido, sino más bien de un acto divino siempre

[59] El sumo sacerdote fue consagrado desde que asumió las funciones de gobierno que antes correspondían al rey.

[60] La costumbre de emplear en las ordenaciones aceite consagrado comenzó por el siglo VI en la Bretaña y en las Galias. La Constitución *Sacramentum ordinis* (30 de noviembre de 1947) de Pío XII precisó que el rito esencial consiste en la imposición de las manos y no en la entrega de los instrumentos, como pensaban desde la Edad Media muchos canonistas.

[61] Cf. B.-D. Dupuy, *La succession apostolique dans la discussion oecuménique:* «Istina» 12 (1967) 131-141.

[62] Cf. G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne* (Neuchâtel 1955) 35-51.

nuevo y propio en cada caso, mediante el cual se comunica siempre a los encargados del ministerio el mismo Espíritu Santo.

c) Los dones otorgados en la ordenación.

La epiclesis de la oración de Hipólito menciona los dones que se imploran para el llamado al ministerio, a fin de que pueda cumplir su tarea. Estos dones no son los mismos para el obispo, el sacerdote y el diácono. En la oración por los *obispos* se implora la gracia del fiel apacentamiento del pueblo santo de Dios, el ejercicio irreprensible del sacerdocio en la presencia divina, el servicio permanente a Dios por medio de la alabanza y la oración, así como una actitud compasiva frente al pecador. El obispo preside la acción de gracias; ofrece el sacrificio de alabanza. Aun cuando no se menciona expresamente la eucaristía, todas estas expresiones evocan de tal manera su recuerdo, que se puede afirmar que dichas funciones están en relación directa con ella. En la celebración de la eucaristía y mediante ella el obispo cumple en forma suprema su misión como presidente de la comunidad.

El obispo ejerce además otras funciones. Distribuye los ministerios de la Iglesia, es decir, garantiza el estatuto de la Iglesia como buen administrador de dones que no le pertenecen, sino que vienen de Dios. Para ello tiene que recibir un carisma de discernimiento de espíritus, a fin de que la preocupación por la institución no se convierta en él en una especie de administración profana, sino que continúe siendo una vigilante atención a la iniciativa del Espíritu Santo. Por último, el obispo recibe, como los apóstoles (Mt 18,18), el poder de atar y desatar. No se trata aquí únicamente del perdón de los pecados, sino principalmente de la proclamación y del recto uso de la libertad resultante del evangelio. No se puede ejercer la libertad cristiana al margen del servicio; por el contrario, está unida íntimamente con él, pues el obispo es el servidor de la liberación. El es quien tiene que estimular incesantemente a los hombres a liberarse de toda esclavitud para responder a su vocación de hijos de Dios.

La plegaria de ordenación asocia en lo esencial los *sacerdotes* al ministerio de los obispos, lo mismo que los ancianos elegidos por Moisés estaban asociados a él para ayudarle en todas sus tareas.

Los *diáconos,* como su nombre indica, están llamados al servicio. Como muestran claramente estos datos, el obispo sólo puede atender debidamente a sus tareas gracias a la colaboración de todos los servidores que le ayudan.

No está de más recordar que los dones del Espíritu se conceden atendiendo a la oración de todo el pueblo [63]. Los consagrantes no transmiten el sacramento del orden como si éste procediera de ellos mismos ni

[63] «Que todos guarden silencio e imploren en su corazón la venida del Espíritu» (Hipólito, *Trad. apost.* 2).

transmiten un poder del que puedan disponer libremente; el Padre da su gracia, Cristo entrega sus poderes, la comunidad toma parte en esa transmisión. Si bien en la liturgia la designación del elegido y su examen son meramente expresión de actos que en realidad han tenido lugar previamente, el interrogatorio de la comunidad previsto en el rito llama la atención de forma impresionante sobre el deber que el ordenando tiene de recibir y ejercer su ministerio en el seno de la misma y para su servicio [64]. La vida de la Iglesia es un «orden de viva comprensión» [65]. Normalmente es la comunidad la que elige y nombra. En todo caso, aquellos que han recibido un mandato en la Iglesia deben realizarlo en nombre de ésta, aunque no sea ella nunca quien ordena al elegido, sino el ministerio apostólico. Existe, pues, una conexión real entre el poder espiritual del ministro y los dones que el Espíritu Santo otorga a la comunidad.

4. *Los grados del orden*

Aunque los ministerios son diversos y pueden multiplicarse de acuerdo con los dones de gracia del Espíritu Santo, la tradición conoce tres ministerios principales —ministerio del obispo, del sacerdote y del diácono— que estructuran el ministerio de la Iglesia, en formas a veces muy condicionadas por el espacio y el tiempo, y constituyen el orden.

a) Aplicación del concepto de orden al ministerio.

La imposición de las manos ha contribuido, sin duda, poderosamente a la aparición de la idea del orden, pues este concepto (τάξις - *ordo)* no aparece en la Sagrada Escritura. Es cierto que la carta a los Hebreos, en los capítulos 5 y 7, aduce repetidamente el pasaje de Sal 110,4 y dice que Cristo «es sacerdote según el orden de Melquisedec» [66]. Pero fuera de estos versículos, el concepto no aparece en ningún otro pasaje del NT. El empleo del concepto de orden tiene que proceder de otro sitio.

[64] «Ordénese de obispo a aquel que ha sido elegido por todo el pueblo» (Hipólito, *Trad. apost.* 2). Se conoce también la elección por aclamación, como en el caso de Ambrosio de Milán. Posidio refiere en su biografía de san Agustín que éste, respecto de las ordenaciones, «siempre quería atenerse a lo que pensara la mayoría de los cristianos y a la costumbre de la Iglesia» (PL 32, 51). Y. Congar ha reunido una serie de testimonios en este mismo sentido: *Jalons pour une théologie du laïcat* (París 1954) 329-366 (trad. española: *Jalones para una teología del laicado* [Barcelona ²1963]).

[65] Y. Congar, *op. cit.*, 361.

[66] En el texto original hebreo se dice: «En la línea de *(al divrati)* Melquisedec». La carta a los Hebreos está influida en este pasajes por la versión de los LXX: κατὰ τὴν τάξιν. El *midrás* consideró a Melquisedec como un ser preexistente e inmortal, y ciertas corrientes del judaísmo tardío lo identificaron con el juez que ha de venir, con el Hijo de hombre. La expresión, por tanto, no se puede aplicar al sacerdocio cristiano. Cf. D. Flusser, *Melchisedek et le Fils de l'homme:* «Nouvelles Chrétiennes d'Israël» 17 (1966) 23-29.

Tertuliano emplea la expresión *ordo* para caracterizar la posición del clero en el pueblo de Dios [67]. Evidentemente, esa posición especial que se les reconoció a los clérigos no apareció en el contexto judío del NT con tanta claridad ni con los mismos rasgos; dicha posición sólo se puede explicar por un desarrollo de tipo institucional [68]. El canon romano presenta la huella de esa diferenciada estructura de la Iglesia *(nos et plebs tua sancta)* precisamente en el lugar en que se expresa la participación del pueblo en la celebración litúrgica.

El concepto de *ordo* no tiene de suyo ninguna significación sacramental. Este sentido aparece relativamente tarde. El *ordo* significa más bien una dignidad, un estado en la Iglesia. Desde Constantino, los obispos, sacerdotes y diáconos están encuadrados en el marco rigurosamente jerárquico de los funcionarios del Imperio. Pueden ostentar los títulos y distintivos de su rango, entre los que se cuentan el palio, la estola, las sandalias y, probablemente, el manípulo [69]. También algunas disposiciones que aparecen en el siglo IV, como la prohibición de las ordenaciones *per saltum,* la obligación de observar los intersticios y el principio de la antigüedad parecen estar inspirados en el código de ascensos de los funcionarios públicos [70].

Es claro que la estructura eclesiástica ha sufrido una honda influencia de la estructura de la sociedad civil. Detenerse en una simple crítica de este hecho demostraría parcialidad y falta de sentido de la realidad. Primeramente, porque esto ha sido siempre así en todas las sociedades. Después, y sobre todo, porque ese hecho tiene un significado en la historia de la teología. Cuando apareció el cristianismo, la sociedad del Imperio Romano estaba marcada por el sello de un sistema de gobierno compacto y unitario, por la monarquía autocrática, que bajo el influjo de

[67] La expresión adquiere ya su sentido concreto en la primera terminología latina empleada por el cristianismo. La palabra *ordo* designaba en Roma determinados colegios o clases sociales. A un *ordo* pertenecían únicamente aquellos que habían sido llamados a él y habían entrado en el mismo. El *ordo* superior, el *ordo amplissimus* existía desde el comienzo del Senado. En tiempo de los Gracos se instaló entre el *ordo* de los senadores y el *populus romanus* otra corporación social y política, la de los caballeros, de manera que en lo sucesivo se hablaría del *ordo uterque.* Más tarde se llamará también a veces *ordo* a la *plebs.* En el tiempo en que hizo su aparición en el Imperio Romano el cristianismo era muy corriente el binomio *ordo et plebs;* el *ordo* era entonces la corporación de los aptos para una función de gobierno. Cf. art. *ordo* (de B. Kübler), en Pauly-Wisowa-Kroll XVIII-1 (Stuttgart 1939) 930-934.

[68] Cf. P.-M. Gy, *Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien,* en *Études sur le sacrement de l'Ordre* (París 1957) 126-133 (frecuentemente empleado por nosotros).

[69] Th. Klauser, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte* (Krefeld ²1953), cf. MThZ 3 (1952) 17-32, ofrece una clara explicación sobre el particular.

[70] El Sínodo de Sárdica (347), las Decretales de Siricio (385) y Zósimo (418) hacen que estas disposiciones pasen al derecho canónico. Cf. G. Le Bras, *Le droit romain au service de la domination pontificale:* «Revue d'Hist. du Droit Franç. et Étrang.» 27 (1949) 38, n. 7.

la filosofía política helenista había abolido el régimen republicano de Roma. Esta filosofía había conducido paulatinamente a la divinización del jefe del Estado atribuyéndole un poder religioso y, por eso mismo, absoluto sobre los súbditos del Imperio. Cuando, a consecuencia de la «conversión» de Constantino, el clero eclesiástico hizo su entrada en este mundo, corrió serio peligro de perder su propia naturaleza, que, como hemos dicho, no consiste en el poder, sino en el servicio [71]. Además, entró en competencia con el poder secular e hizo su aparición en la escena de la historia política [72].

Este encuentro y confrontación con la jerarquía civil condujo no sólo a una ampliación político-social de las tareas apostólicas, sino que también oscureció el aspecto colegial del servicio de la Iglesia. Se comenzó a considerar, más que la relación del ministro con la Iglesia local, su relación con los compañeros de ministerio [73]; se comenzó a hablar del *ordo episcopalis,* del *ordo presbyterii,* del *ordo diaconii* [74], y de esta forma se encuadró en cierto modo el triple servicio del obispo, del sacerdote y del diácono en la estructura de la Iglesia.

b) El orden es incluido entre los sacramentos.

En el curso del siglo XI comienza la teología medieval a distinguir claramente, en la elaboración del tratado de sacramentos, entre *ordo* y *dignitas* [75] y pone de relieve así la sacramentalidad del *ordo* de la Iglesia. Bajo el influjo de los victorinos se deja de hablar del orden episcopal. A partir de entonces se designa esencialmente como *ordo* el sacramento que confiere el poder de celebrar la eucaristía. La posición del obispo y

[71] Cf. M.-D. Chenu, *La fin de l'ère constantinienne,* en *Un concile pour notre temps* (París 1961) 59-87.

[72] Como representante de Cristo exigió entonces el sacerdocio cristiano la soberanía en el campo de la religión, y el poder secular fue privado de su carácter sacral. El emperador, convertido a la fe cristiana, renunció a ser considerado como Dios; en adelante no será más que un representante de Dios entre otros que han recibido el poder supremo en el plano secular (cf. Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino:* PG 20, 905-1440). Puesto que el emperador representa al rey eterno, Jesucristo, constituye su primer deber no sólo reunir el mundo bajo su cabeza, sino conducir la humanidad a Dios. Con frecuencia no se ha entendido rectamente la personalidad de Constantino porque éste vivió en una situación político-religiosa muy compleja, de la que difícilmente podemos hacernos idea hoy. Pero lo cierto es que Constantino tomó su papel con toda seriedad. El proceso que comenzó bajo él debe su origen desde luego tanto al ministerio eclesiástico como a su persona.

[73] Cf. la expresión *homo ordinis mei,* que en Avito designa un obispo *(Opera,* edic. Peiper, 58) y en Jerónimo un sacerdote *(Ep.* 22, 28, edic. Hilberg, 185).

[74] Al comienzo de la Edad Media se añadió incluso la expresión *ordo laicalis,* que era corriente en la época carolingia. Cf. E. Delaruelle: «Rev. d'Hist. de l'Égl. de France» 38 (1952) 66-68. Por medio de un pasaje de Nicolás I *(sive ex clero sive ex laicali ordine)* pasa al Decreto de Graciano (IV Q 1, c. 2, Friedberg, 537) y a la tradición jurídico-canónica. A partir de aquí se llega a la idea de los *ordines* de la cristiandad, cuya espiritualidad se extendería posteriormente bajo el influjo de Cluny.

[75] Cf. Hugo de San Víctor, *De Sacramentis* II, 2, 5 (PL 176, 419).

la del diácono se definen ahora desde el *ordo* esencial, desde el *ordo* sacerdotal. El acto de acceder a este *ordo* se llama desde ahora ordenación [76]. Para distinguirlas de ésta, se habla de «consagración de los obispos» y de «bendición de los abades». Bajo el pontificado de Inocencio III, el pontifical de la Curia romana ratifica este modo de hablar y los canonistas lo desarrollan, distinguiendo primero entre orden y ministerio [77] y después entre orden y jurisdicción [78].

Aunque —como demuestra la historia— el lenguaje de la Curia romana imprimió su sello a la tradición cristiana, la ordenación no fue considerada nunca como un simple acceso a una dignidad y como transmisión de unos poderes jurídicos y litúrgicos, pues siempre se realizó mediante un rito. La ordenación es un acto sacramental que transmite una gracia de santificación; los llamados son tomados del mundo y consagrados al servicio de Dios, son separados para atender a su misión especial. El obispo, el sacerdote, el diácono no tienen de suyo nada del *sacerdos* romano, que era un funcionario del culto público, poseía cierto rango y tenía que realizar determinados actos. El «sacerdocio» cristiano pertenece a otro orden; no es primariamente «religioso» ni cultual, sino carismático; es el *ordo* de aquellos que han recibido el espíritu y, en virtud de su *ordo,* están habilitados para continuar la obra de los apóstoles. Las jerarquías del ministerio aparecen en los escritos de los Padres de la Iglesia no tanto como títulos que conceden ciertos derechos, sino más bien como tareas que ciertos hombres llamados a edificar el cuerpo de Cristo toman sobre sí, a veces incluso contra su propia voluntad.

El *ordo* es una dimensión esencial para la Iglesia, y por eso fue justamente incluido entre los sacramentos. En lugar de atribuir el sacerdocio cristiano y toda la jerarquía de la Iglesia a un único acto de institución [79], como hizo el Concilio de Trento, parece que está más en consonancia con la Sagrada Escritura y la realidad de las cosas partir de la Iglesia como «sacramento original», si se quiere comprender el sentido y la función de este «sacramento» particular [80]. De esta forma no nos exponemos al peligro de separar el *ordo* de la Iglesia histórica para colocarlo en cierto modo por encima de ella. Un sacramento es un acto esencial para la existencia de la Iglesia y en el que ésta se actualiza, por más que la

[76] En Roma, *ordinatio* era el término técnico para el nombramiento de los funcionarios públicos.

[77] L. Hödl, *Das scholastische Verständnis von Kirchenamt und Kirchengewalt unter dem frühen Einfluss der aristotelischen Philosophie:* «Scholastik» 36 (1961) 1-22; cf. RSPhTh 49 (1965) 320-322.

[78] Cf. P. A. van de Kerckhove, *La notion de juridiction dans la doctrine des décrétistes et des premiers décrétalistes de Gratien (1140) à Bernard de Bottone (1250):* «Études Franciscaines» 49 (1937) 438ss.

[79] Jesús reunió, ciertamente, discípulos, celebró en su presencia la Cena «y dio a la Iglesia el ministerio. Pero no nos dijo ninguna palabra (que nos haya sido transmitida) sobre su sacramentalidad» (K. Rahner, *Kirche und Sakramente* [Friburgo/B. 1960] 44).

[80] Así, K. Rahner, *op. cit.,* 44; E. Schillebeeckx, *Pristerschap,* en *Theologische Woordenbock* (Roermond en Maaseik 1958).

reflexión teológica no haya abordado esta singularidad hasta época tardía. Un sacramento puede haber sido instituido directamente por Cristo; en tal caso, su «forma» y su «materia» están determinadas por la misma institución. Pero puede ocurrir también que un sacramento no esté en relación con una palabra institucional expresa de Jesús, y éste es el caso de varios de ellos, por ejemplo, del orden y del matrimonio. Sin embargo, el orden pertenece a la esencia de la Iglesia. Es un acto por el que se realiza la esencia de la Iglesia; en este sentido el orden es un verdadero sacramento.

De aquí se deduce una triple consecuencia: *a)* El desdoblamiento del *ordo* en varios grados y la introducción de diversas ordenaciones están tan relacionados con la historia de la Iglesia como con la Escritura. Son producto de un desarrollo, y, en definitiva, la cuestión de si se ha de hablar de un único sacramento del orden o de si el episcopado y el presbiterado constituyen sacramentos diversos es más una cuestión terminológica y teológica que dogmática [81]. *b)* Las funciones del obispo y las del sacerdote, las funciones del sacerdote y las del diácono no están delimitadas entre sí de forma absoluta; las funciones respectivas son asignadas por el derecho, pero este derecho no es un todo inmutable, como se ha puesto de manifiesto en el poder de ordenar [82] y el de confirmar [83]. *c)* La validez de las ordenaciones depende de la actuación de la Iglesia tomada en su totalidad y no del acto sacramental considerado aisladamente. La validez o no validez de una ordenación no es algo que se pueda determinar tomando como base el rito, con independencia del marco general de la misma [84].

Estas perspectivas teológicas ofrecen la posibilidad de responder de algún modo a la pregunta por la validez de las ordenaciones en las Iglesias no católicas. Por lo que se refiere a las Iglesias ortodoxas orientales y a la Iglesia veterocatólica, que han conservado la estructura tradicional de la Iglesia, sus ordenaciones se han considerado siempre válidas, lo mismo que las de la Iglesia católica, y los ministerios transmitidos en ellas se consideran rectamente transmitidos, lo que aparece claro ya en el hecho de que dichos ministerios nunca se hayan puesto oficialmente en discusión. Por lo que se refiere a las comunidades surgidas de la Reforma, que son consideradas como Iglesias, pero que ellas no siempre

[81] Cf. K. Rahner, *ibid.*, 51.

[82] Los historiadores han desenterrado de los archivos varios casos en los que simples sacerdotes habían recibido la encomienda de conferir órdenes que, normalmente, estaban reservadas al obispo. Tal vez estos casos constituyen desatinos, pero están ahí. Cf. Y. Congar, *Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat:* «La Maison-Dieu» 14, pp. 107-128 = *Sainte Église* (París 1965) 275-302.

[83] El Concilio de Trento reservó al obispo el poder de confirmar. Sin embargo, la tradición de la primitiva Iglesia, el uso existente hasta hoy en la Iglesia oriental y las nuevas determinaciones de la Iglesia romana de 1946 reconocen este poder a los simples sacerdotes.

[84] Cf. K. Rahner, *op. cit.*, 59.

conciben sus ordenaciones como sacramentales, debería reconocerse, desde la mentalidad ecuménica actual, la validez de los ministerios admitidos y transmitidos en una ordenación, aunque falten las condiciones previas para la validez jurídico-canónica de tales ordenaciones. La validez estricta de una sucesión como norma para el *forum externum,* a la que ni las mismas Iglesias tradicionales pudieron siempre atenerse en el transcurso de los diversos cismas de la historia, no es lo mismo que la significación espiritual y objetiva de un ministerio que ha recibido y se atribuye la misión de transmitir la palabra de Dios de acuerdo con la fe de la Iglesia. La observancia de la tradición es aquí el criterio decisivo de validez, más que la continuidad material de la sucesión. Así, respecto de las organizaciones anglicanas, la dificultad no está tanto en la cuestión de si se ha interrumpido la cadena de las ordenaciones como en el hecho de que el ritual anglicano de ordenación ponga en cuestión la unidad de la Iglesia, especialmente en lo que se refiere al carácter sacrificial de la misa. En el contexto ecuménico de una nueva búsqueda común de la tradición como transmisora de la palabra de Dios al mundo debe replantearse nuevamente el problema, a fin de llegar a un reconocimiento mutuo de los ministerios como dones de Dios. Esta perspectiva tiene un alcance mucho más amplio que la estricta pregunta por la validez sacramental y canónica de las ordenaciones.

c) Grados de la jerarquía: obispo, sacerdote y diácono.

La estructura del ministerio eclesial en su triple forma —episcopado, presbiterado y diaconado— se puede considerar, por tanto, igual que el canon de la Escritura y el número septenario de los sacramentos [85], como el resultado de un desarrollo. Se trata, ciertamente, de un desarrollo que se produjo muy temprano, todavía en tiempo de los apóstoles; por eso ha conservado en la tradición de la Iglesia el carácter de algo que existe por necesidad jurídica. En la Iglesia tendrá que haber siempre un «ministerio para velar», un «presbiterado» y una «diaconía». Sin embargo, las expresiones concretas de esta estructura esencial pueden cambiar con el tiempo y de hecho han cambiado; más aún, tienen que cambiar por razón del carácter forzosamente limitado de las diversas expresiones históricas del ministerio y de la obligación que éste tiene de asemejarse constantemente a su modelo, Cristo. No existe, pues, una única estructura normativa del ministerio eclesial que estuviera fijada para todo el tiempo que dure la Iglesia y a la que tuviera que acomodarse *ipso facto* toda la comunidad cristiana. La estructura ministerial de la Iglesia es, según se ha indicado, producto de un desarrollo y constituye, por tanto, una realidad dada, que debe ser calificada más bien de «realidad de derecho apostólico» que de «realidad de derecho divino».

[85] Cf. A. M. Ramsey, *The Gospel and the Church* (Londres 1936) 63; R. Paquier, citado en «Istina» 9 (1969) 178.

Cuando se dio forma fija a este triple ministerio, hubo en la Iglesia, dicho sea de paso, algunas vacilaciones respecto de la distribución de las tareas. En el siglo III, en Africa se denomina *sacerdos* únicamente al obispo y sólo él preside la celebración de la eucaristía; al parecer, los presbíteros ejercen entonces sólo funciones pastorales. Pero en el siglo IV, después del Concilio de Nicea, se llega de hecho a una situación inversa. Los presbíteros sustituyen en su región al obispo en la celebración de la eucaristía y se convierten en *sacerdotes;* el *episcopos* se convierte en cabeza del presbiterio y en pastor de toda un región; es el actual «obispo»-regional.

α) *El ministerio de los obispos.* A pesar de estos cambios, el obispo monárquico tiene en todas partes un ministerio completamente determinado. Es el representante de Cristo en la Iglesia que preside, el heredero de las funciones encomendadas por Cristo a los apóstoles y el custodio de la tradición.

Por la consagración recibe el obispo no sólo la jurisdicción sobre un don espiritual para que pueda cumplir su función en la Iglesia. Recibe la gracia de estado para ser pastor, guía y testigo. Se trata de un *pneuma* que le capacita como obispo para ser en adelante el representante, la imagen viva, el sacramento del único pontífice y pastor Jesucristo. No es él quien enseña, dirige y santifica; es el Espíritu de Dios quien a través de él conduce su pueblo. No debemos olvidar que los títulos que se le conceden al obispo en su ordenación no son primeramente derechos, como pudiera pensarse en una consideración estrictamente jurídica de sus poderes, sino un ministerio espiritual [86]. Su ministerio es sacramental, magisterial y pastoral. En la época patrística, el obispo es el *sacerdos* de una Iglesia determinada; normalmente, él celebra toda la liturgia, la eucaristía dominical, preside las asambleas de oración, introduce mediante el bautismo y la confirmación, que se completan con la recepción de la eucaristía, en el misterio pascual de Cristo, reconcilia a los pecadores, impone las manos a los presbíteros y diáconos, consagra el óleo de los enfermos. El obispo es además el maestro y el predicador. Forma parte necesaria de la sucesión apostólica en una Iglesia la continuidad de la enseñanza ortodoxa en una y misma cátedra de la verdad. Finalmente, el obispo es la cabeza espiritual del pueblo que le ha sido encomendado por Cristo para que vele (ἐπισκοπή) por él, en comunión con la Iglesia de Roma, donde tiene su sede el sucesor de Pedro.

El «carácter sacramental» capacita al obispo, o al cristiano ordenado de sacerdote, para celebrar los sacramentos y lo convierte durante la celebración de los mismos en vivo representante de Cristo. Sin embargo, los sacramentos que administra no dependen ni de sus cualidades morales ni tampoco de su fe, sino sólo de su intención de hacer lo que la Iglesia hace.

[86] Cf. J. Lécuyer, *Orientations de la théologie de l'Épiscopat,* en *L'Épiscopat et l'Église universelle* (París 1962) 787.791-792.802.

En la ordenación del obispo tienen que estar presentes por lo menos tres obispos. Esta exigencia pone de manifiesto que la ordenación no es un rito en el que un ministro transmite a otro una gracia que ha recibido él y poderes que le han sido encomendados personalmente a él, sino un acto colectivo del colegio episcopal. Se puede afirmar incluso que el primado romano, puesto que el papa es obispo de Roma y miembro del *ordo episcoporum,* depende hasta en su misma existencia del colegio episcopal.

β) *El ministerio del presbiterio.* La función del presbítero es esencialmente una función de participación [87]. El presbítero colabora con el obispo en la totalidad de sus funciones de gobierno de la Iglesia.

Si se quieren precisar las funciones del presbítero hay que tener presente la íntima conexión que existe, según la tradición, entre las mismas y el ofrecimiento de la eucaristía. Por eso la función del presbítero en la Iglesia ha de entenderse partiendo de la Cena y de las palabras de Cristo, que mandó a los apóstoles hacer «en memoria de él» (1 Cor 11,23ss) lo mismo que él había hecho. Por tal motivo defendió el Concilio de Trento este aspecto básico del ministerio sacerdotal [88]. Y el Concilio Vaticano II añade: «Los presbíteros ejercitan su oficio sagrado sobre todo en el culto eucarístico o comunión, en donde, representando la persona de Cristo [89] y proclamando su misterio, juntan con el sacrificio de su Cabeza, Cristo, las oraciones de los fieles, representando y aplicando en el sacrificio de la misa, hasta la venida del Señor (cf. 1 Cor 11,26), el único sacrificio del Nuevo Testamento, a saber: el de Cristo, que se ofrece a sí mismo al Padre como hostia inmaculada (cf. Heb 9,11-28)» [90].

El sacerdote es el que nos introduce en la memoria del Señor [91], no sólo en su pascua, sino en el misterio de toda su obra, que va desde su bautismo hasta su pascua en la cruz. El exhorta a la asamblea de los creyentes a vivir en simultaneidad con el acontecimiento pasado que ésta vuelve a vivir en el presente en espera de la consumación definitiva del mismo. La función del sacerdote no se debe limitar, pues, a un rito

[87] Este carácter participativo, inherente al sacerdocio desde el principio, comenzó a mencionarse en las plegarias de ordenación a partir del siglo III. Lo mismo que Dios concedió el espíritu de profecía a los setenta ancianos que había llamado Moisés a participar con él en el gobierno del pueblo, así también comunica a los sacerdotes el Espíritu Santo para que se asocien al ministerio de los obispos.

[88] Sesión 23, can. 1 (DS 1771).

[89] El sacerdote es al mismo tiempo presidente de la celebración eucarística (él ofrece el sacrificio *in nomine Ecclesiae* o, como se dice a veces, *in persona Ecclesiae)* y consagrante, sacrificador (y como tal ya no actúa meramente *in persona Ecclesiae,* sino *in persona Christi).* La relación entre estos dos aspectos se tuvo especialmente en cuenta en la teología medieval. Cf. B. Marliangeas, *In persona Christi, in persona Ecclesiae. Notes sur les origines et le développement de l'usage de ces expressions dans la théologie latine,* en *La liturgie après Vatican II* (París 1967) 283-288.

[90] *Lumen gentium,* 28.

[91] Sobre el concepto bíblico de «memoria» *(zikkaron),* cf. M. Thurian, *L'Eucharistie* (Neuchâtel 1959) 27-49 (trad. española: *La eucaristía* [Salamanca 1973]).

particular; comprende toda la vida y se desarrolla de acuerdo con todo el orden sacramental.

Pero sería infiel a la tradición [92] quien pretendiera defender que las funciones del sacerdote son de naturaleza estrictamente sacramental, es decir, cultual. Es asimismo función del sacerdote proclamar la palabra de Dios. La misma Cena, en la que el Señor llama a su sangre «sangre de la alianza», lo pone de manifiesto, pues no hay ningún rito de alianza sin una proclamación de la palabra de Dios a los hombres. El acontecimiento de la alianza es al mismo tiempo acción y palabra. Esta relación aparece todavía más clara cuando se parte de la base de que el término griego εὐχαριστήσας (1 Cor 11,24; cf. Lc 22,14), como εὐλογήσας (Mt 26,26; Mc 14,22), no significa tanto una «acción de gracias» en el sentido actual de esta expresión cuanto una clara y gozosa proclamación de las «maravillas de Dios», de sus hechos salvíficos. Cuando Jesús declara: «Cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva» (1 Cor 11,26), su acto de bendición ritual tiene también el sentido de una proclamación de la palabra de Dios. El ministerio de ofrecer la eucaristía ratifica y complementa simplemente una proclamación de la palabra, que va desde el kerigma inicial hasta la catequesis y la misma celebración litúrgica.

Predicar, bautizar y celebrar la eucaristía son las funciones esenciales del sacerdote. Sin embargo, dentro del presbiterio dichas funciones pueden estar distribuidas distintamente, según que unos se dediquen más a tareas misioneras y otros a la acción pastoral dentro de la comunidad reunida.

Cada vez se plantea con más frecuencia el tema del servicio específico de la mujer en la Iglesia, incluso de la posibilidad de que las mujeres desempeñen el ministerio sacerdotal.

Si se entiende por ministerio sacerdotal el sacerdocio común de todos los miembros del pueblo de Dios, pueblo sacerdotal que puede estar enriquecido con dones y carismas específicamente femeninos, entonces, evidentemente, hay un sacerdocio propio y servicios completamente específicos de la mujer en la Iglesia. En la actualidad hay que buscar e investigar activamente en esta línea, pues tanto en la Iglesia como en el mundo las tareas de la mujer tienen que completar las del hombre y ser conformes a su condición femenina. La revalorización del ministerio en cuanto servicio debería llevar a reconocer a los servicios que atienden las mujeres en la Iglesia el carácter de un «ministerio específicamente femenino». No hay nada que se oponga; al contrario, sería de desear que esos servicios, numerosos, variados y tan importantes para la vida de la Iglesia, se reconocieran como tales y se confirieran mediante una ordenación, siquiera como un ministerio distinto del triple servicio jerárquico del hombre, sencillamente como un ministerio propio de la

[92] Y a la misma doctrina del Concilio de Trento. Cf. A. Duval, *L'ordre au concile de Trente,* en *Études sur le sacrement de l'Ordre* (París 1957) 308.

mujer. Por lo demás, tal ordenación podría unirse, como la ordenación jerárquica, a una imposición de las manos. Aunque la tradición no parece ser muy favorable a esta solución, la imposición de las manos es desde los primeros tiempos de la Iglesia un rito de tan amplia significación que permite fácilmente esta extensión. Dicho rito no significa primordialmente el otorgamiento de autoridad, sino el reconocimiento de los dones y la consagración para el cumplimiento de una tarea. En todo caso dejaría claro que las tareas femeninas que se desempeñan en la Iglesia son servicios eclesiales, cosa que hoy debiera reconocerse con urgencia oficialmente.

Pero si por sacerdocio se entiende el ministerio jerárquico, la participación en el ministerio episcopal por la que el sacerdote es el representante de Cristo como cabeza de la Iglesia, hay actualmente dentro de la Iglesia católica gran discrepancia de opiniones. Los teólogos que piensan que el ministerio jerárquico está reservado al hombre constituyen, sin duda, la mayoría. Para fundamentar su opinión aluden sobre todo al hecho de que Cristo escogió para apóstoles exclusivamente hombres; y esto, en su opinión, no se debe simplemente a condicionamientos históricos, sino que es una disposición fundada en la naturaleza corporal y espiritual del hombre. Ciertamente, hoy también hay en la Iglesia mujeres que tienen encomendadas tareas de gran responsabilidad; pero estos casos serían más bien excepciones y no llegarían a una representación de Cristo, cabeza de la Iglesia, conferida en una ordenación sacramental.

Pero junto a esta concepción se defiende hoy también el criterio de que la cuestión del sacerdocio ministerial de la mujer no es un problema dogmático, sino psicológico-pastoral. El hecho de que Jesús no llamara a ninguna mujer al colegio de los Doce o al grupo de los setenta discípulos, y de que en la época apostólica se confiara el ministerio jerárquico de presidencia exclusivamente a hombres, está condicionado, según esta opinión, por el pensamiento de la época; en el ambiente religioso-cultural de Jesús y de la primitiva Iglesia no se habría planteado la cuestión de si se podía conferir también a las mujeres el ministerio de presidir; se habría aceptado y conservado la tradición del judaísmo, en el cual sólo los hombres podían ser presidentes de la comunidad. Según dicha opinión, la conducta de Jesús y los apóstoles no constituye una decisión dogmáticamente vinculante contra el sacerdocio ministerial de la mujer. La Iglesia, por tanto, en una cultura totalmente distinta y en una sociedad en la que la mujer ocupa ahora un puesto diferente, podría obrar de forma distinta que la Iglesia primitiva. Si debe conferirse el sacerdocio ministerial también a mujeres, tendrán que decidirlo motivos pastorales y psicológicos. Como es sabido, recientemente algunas Iglesias de la Reforma han ordenado también a mujeres, del mismo modo que a los hombres, para el ministerio en la Iglesia; pero aquí se ha de tener presente que el protestantismo tiene diversa concepción del ministerio y la ordenación. En todo caso estas Iglesias tienen la convicción de no ser infieles al espíritu del NT por el hecho de equiparar el hombre y la

mujer respecto al ministerio. La Iglesia anglicana no ha tomado todavía una decisión en esta cuestión, aunque se observa en ella una fuerte tendencia en favor de la admisión de la mujer al ministerio sacerdotal. Las Iglesias ortodoxas, por el contrario, rechazan decididamente hasta ahora la ordenación sacerdotal de la mujer. El magisterio de la Iglesia católica no ha tenido aún ocasión de tomar una posición definitiva en la discusión acerca del sacerdocio de la mujer. La cuestión, evidentemente, tiene que ser sometida todavía a ulterior examen, tanto desde el punto de vista dogmático como pastoral. Por lo demás, no es fácil suponer que la Iglesia católica se oponga en esta cuestión a la concepción de las Iglesias ortodoxas y se distancie nuevamente de ellas [93].

γ) *El ministerio de los diáconos.* Aunque el diaconado ha perdido en el transcurso de la historia la plenitud de sentido que tenía en un principio, no es el menos importante de los tres órdenes. Al contrario, tiene que poder ejercer toda su función, pues el *ordo* es una realidad orgánica. Por eso, la renovación del mismo tal como la pretende el Concilio Vaticano II es la llave para la renovación de todo el ministerio eclesial [94].

Obsérvese en primer lugar que el diaconado es el ministerio que, por su mismo nombre, mejor responde a la definición de ministerio eclesial. El diaconado ejerce su servicio en medio del mundo y establece así un contacto inmediato con los ministerios de los laicos. Preserva al ministerio eclesial especializado de la tendencia a separarse y distinguirse. El diácono, aunque él mismo sea clérigo [95], es el ministro que tiene que impedir que el ministerio eclesial se haga clerical. De acuerdo con la tradición, el diácono ocupa, especialmente en la liturgia, una posición media entre el sacerdote y el pueblo fiel, pero esta posición no debe quedar reducida a la liturgia. Hay que esperar que la renovación emprendida traiga consigo la floración de un nuevo grupo de hombres que estén sacados de la comunidad y ordenados para esa misma comunidad y establezcan así la conexión entre la jerarquía y el pueblo cristiano. Visto desde esta perspectiva, el diácono está más vinculado a la parroquia, a la comunidad de base, que el sacerdote, que puede ser trasladado. Esta proximidad humana se muestra todavía con más claridad cuando el diácono está casado y ejerce en el mundo una profesión secular. Su pre-

[93] Sobre el problema del sacerdocio de la mujer, cf. Ch. Lefèvre, *Sur le problème du presbytérat féminin. La rencontre louvaniste des 20 et 21 décembre 1971:* RTL 3 (1972) 200-204; R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne* (Gembloux 1971); Ph. Delhaye, *Rétrospective et prospective des ministères féminins dans l'Église:* RTL 3 (1972) 55-75; H. van der Meer, *Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung* = QD 42 (Friburgo/B. 1969).

[94] *Lumen gentium,* 19; Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (18 de junio de 1967). Cf. P. Winninger e Y. Congar (eds.), *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui* (París 1966).

[95] Cf. K. Mörsdorf, *Kirchliche Erwägungen zum kanonischen Amtsbegriff* I (Hom. Hugelmann [Aalan 1959]) 383-398; *Die Stellung der Laien in der Kirche* (Mélanges Card. Julien): «Rev. Droit Canon.» (1960-1961) 214-234.

dicación podría reflejar mejor que la del sacerdote esta amplia comunidad de vida con el pueblo.

Como la renovación del diaconado está todavía en sus comienzos y faltan experiencias concretas, es difícil decir algo definitivo sobre la actividad de los diáconos del mañana. Sin embargo, se puede afirmar que el ministerio del diácono se desarrollará en tres planos diversos: en el litúrgico, en el caritativo y en el catequético. En el ámbito litúrgico: saludo de los fieles que vienen a la Iglesia, ordenación del culto y, donde sea necesario, distribución de la eucaristía [96], presidencia litúrgica en las bodas, entierros y en la unción de los enfermos [97]. El campo de la caridad es el verdadero ámbito del diaconado. Una comunidad que no se preocupe de los pobres no puede ser considerada como auténticamente cristiana. La Iglesia primitiva y la de la Edad Media tuvieron esa preocupación; la Iglesia de un mundo organizado y tecnificado no puede desentenderse de ella. Debiera corresponder más al diácono que al sacerdote la tarea de poner en contacto la Iglesia con los organismos sociales que atienden a los necesitados y con las organizaciones sindicales. En el ámbito misionero y catequético: aunque esta función corresponde más bien a los obispos, es desempeñada en gran medida por los sacerdotes y compete también de lleno a los diáconos [98].

No es imposible que la especialización necesaria reclame una diversificación de estas tres formas del servicio diaconal. «Sin embargo, debería evitarse que se especialicen excesivamente. Hay que procurar más bien conservar la unidad de estas tres actividades dentro de la función diaconal, que no sólo contiene estas tres funciones, sino que está llamada por principio a unirlas y mantenerlas unidas. Precisamente aquí se da un rasgo distintivo de la vocación y función del diácono» [99]. La conexión

[96] Los diáconos, por el contrario, no tuvieron nunca la función de presidir la celebración eucarística. Y si en alguna ocasión pretendieron ejercer dicha función, los concilios tomaron posición contra esa medida: el Concilio de Elvira (303), can. 77; el Concilio de Arlés (314), can. 15.

[97] Durante la Edad Media la unción de los enfermos fue administrada frecuentemente por laicos. Cf. A. Chavasse, *Études sur l'onction des infirmes dans l'Église latine* I, 170s.

[98] Aun cuando en el rito latino de la ordenación de diáconos el ejercicio de la predicación no se menciona hasta la Edad Media, los diáconos estuvieron sin duda desde antiguo al servicio de la palabra. J. Lécuyer, en K. Rahner y H. Vorgrimler (eds.), *Diaconia in Christo* (Friburgo/B. 1962) 46, cita la *Const. Apost.* II, 30, 1-2, los Sínodos de Ancira (314), can. 2; de Roma (595), can. 1; el IV Sínodo de Toledo (633), can. 39. El Código de derecho canónico, en el can. 1342, 1, atribuye tanto a los diáconos como a los sacerdotes la *facultas concionandi.*

[99] Cf. Y. Congar, *Le diaconat dans la théologie des ministères,* en *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui* (París 1966) 135. El subdiaconado y las órdenes menores (el servicio de acólito, lector, ostiario y exorcista) son ministerios que se han introducido en el transcurso de la historia para que el diácono pueda apoyarse en ellos en su misión de dar a la comunidad litúrgica una estructura viva. Como era de esperar, esta estructura se fue diferenciando cada vez más a medida que la asamblea cultual se hizo más numerosa. El número e importancia de estos grados de la ordenación han variado; por ejemplo, el Oriente cristiano no ha reconocido nunca

de la *diaconía* con el culto es de importancia decisiva para recordar a los creyentes que el mismo culto es servicio y que Cristo mismo, como realizador de la liturgia, es el primer diácono de su Iglesia [100].

BERNARD D. DUPUY

[Traducción: T. ROMERA SANZ]

el acolitado, una duplicación romana del subdiaconado En Roma, en cambio, perdió rápidamente importancia el ministerio de los ostiarios y exorcistas. Estos ministerios fueron revitalizados nuevamente en las Galias —sin que hubiera necesidad de ello— cuando se adoptaron los libros litúrgicos del rito romano. Las órdenes menores no tienen el rango de sacramento. Al principio se concedían sin plegaria de ordenación y consistían únicamente en la asignación de una función mediante la entrega del instrumento necesario, como era también costumbre en la encomienda de funciones profanas. Posteriormente se consideraron las órdenes menores como funciones litúrgicas, como bendiciones de la Iglesia, especialmente el subdiaconado, del que la Iglesia latina hizo en el siglo XII una auténtica orden para el servicio del altar, una «orden mayor», a la que se le unió luego la obligación del celibato. El Concilio de Trento quiso restablecer los ministerios menores, deseo que posteriormente se ha repetido con frecuencia, pero sin éxito. El Concilio Vaticano II ha tratado de revalorizarlos en formas nuevas. Para los futuros candidatos al sacerdocio, el primer paso antes del diaconado y presbiterado podría consistir en el futuro en un rito de admisión al estado clerical, sin ninguna obligación jurídica especial.

[100] Cf. J. Hornef, *Kommt der Diakon der fruhen Kirche wieder?* (Viena 1959); K. Rahner y H. Vorgrimler (eds), *Diaconia in Christo* (Friburgo/B. 1962); P. Winninger, *Les diacres. Histoire et avenir du diaconat* (París 1967).

BIBLIOGRAFIA

Allmen, J.-J v., *Diener sind wir. Auftrag und Existenz des Pfarrers* (Stuttgart 1958).
Becker, K. J., *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt* = QD 47 (Friburgo/B. 1970).
Campenhausen, H. v., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953).
Colson, H., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (Bruselas 1956).
Congar, Y., *Für eine dienende und arme Kirche* (Maguncia 1965).
Congar, Y., y Dupuy, B.-D. (eds.), *Das Bischofsamt u. d. Weltkirche* (Stuttgart 1964).
Deissler, A.; Schlier, H, y Audet, J. P., *Der priesterliche Dienst,* I. *Ursprung und Frühgeschichte* = QD 46 (Friburgo/B. 1970).
Delorme, J. (ed.), *Le ministère et les ministères selon le nouveau Testament* (París 1974; trad. española: *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* [Ed. Cristiandad, Madrid 1975]).
Dix, G., *Le ministère dans l'Église ancienne* (Neuchâtel 1957).
Dupuy, B.-D, *La théologie de l'Épiscopat.* RSPhTh 49 (1965) 288-342.
Ehrhardt, A., *The Apostolic Ministry* (Edimburgo 1958).
Études sur le Sacrement de l'Ordre = Lex Orandi 22 (París 1957).
Gewiess, J., *Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen hierarchie:* HJ 72 (1953) 1-24.
Herrmann, H., *Der priesterliche Dienst IV. Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik* = QD 49 (Friburgo/B. 1972).
Hughes, J. J, *Zur Frage der anglikanischen Weihen* = QD 59 (Friburgo/B. 1973).
Kasemann, E, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Gotinga ^{6}1970) 109-134.
Kotting, B., *Amt und Verfassung in der Alten Kirche,* en *Zum Thema Priesteramt* (Stuttgart 1970) 25-53.
Kung, H, *Strukturen der Kirche* = QD 17 (Friburgo/B. 1962; trad. española: *Estructuras de la Iglesia* [Barcelona 1973]).
— *Wozu Priester? (Eine Hilfe)* (Zurich 1971; trad. española: *Sacerdotes, ¿para qué?* [Barcelona 1973]).
Lehmann, K., *Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verstandnis des Amtspriestertums,* en *Existenzprobleme des Priesters* = MASch 50 (Munich 1969) 121-175.
Martin, J, *Die Genese des Amtspriestertums in der fruhen Kirche* = QD 48 (Friburgo/B. 1972).
Menoud, Ph H, *L'Église et ses ministères selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel 1949).
Michaelis, W, *Das Altestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift* (Berna 1953).
Pesch, W., *Kirchlicher Dienst und Neues Testament,* en *Zum Thema Priesteramt* (Stuttgart 1970) 9-24.
— *Priestertum und Neues Testament* TThZ 70 (1970) 65-83
Rahner, K., *Menschen in der Kirche,* en *Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959) 237-396.
— *Priesterliche Existenz,* en *Schriften zur Theologie* III, 285-312 (trad. española: *Existencia sacerdotal,* en *Escritos de Teología* III [Madrid ^{3}1968] 271-296)
— *Über den Episkopat,* en *Schriften zur Theologie* VI, 369-422 (trad. española: *Sobre el episcopado,* en *Escritos de Teología* VI [Madrid 1969] 359-412).
— *Der theologische Ansatzpunkt fur die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums,* en *Schriften zur Theologie* IX, 366-372.
— *Über den Diakonat,* en *Schriften zur Theologie* IX, 395-414.
Rahner, K, y Vorgrimler, H. (eds.), *Diaconia in Christo* = QD 15/16 (Friburgo/B. 1962).

Ratzinger, J., *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes:* GuL 41 (1968) 343-376.
— *Die Kirche und ihre Ämter,* en *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf ²1970) 75-245.
Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter (un memorándum del círculo de institutos universitarios ecuménicos [Munich 1973]) (bibliografía).
Ritter, A. M., *Amt und Gemeinde im Neuen Testament und in der Kirchengeschichte,* en A. M. Ritter y G. Leich, *Wer ist die Kirche* (Gotinga 1968) 21-77.
Schelkle, K. H., *Jüngerschaft und Apostelamt* (Friburgo/B. 1957).
Schillebeeckx, E., *Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung* (Düsseldorf 1967; trad. española: *El celibato ministerial* [Salamanca 1968]).
Schlier, H., *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen,* en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo/B. 1956) 129-147.
Schnackenburg, R., *Die Kirche im Neuen Testament* = QD 14 (Friburgo/B. ³1961).
Schweizer, E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zurich 1959).
Semmelroth, O., *Das geistliche Amt* (Francfort/M. 1958).
Thurian, M., *Sacerdoce et ministère* (Taizé 1970).
Van der Meer, H., *Priestertum der Frau?* = QD 42 (Friburgo/B. 1969).
Vorgrimler, H. (ed.), *Amt und Ordination in ökumenischer Sicht* = QD 50 (Friburgo/B. 1973).
Winninger, P., e Y. Congar, *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui* (París 1966).

CAPITULO IX

LA IGLESIA COMO HISTORIA

El capítulo de la Iglesia como historia cierra la eclesiología. En la consideración estática de la Iglesia, que ha prevalecido hasta ahora, no había lugar para semejante planteamiento. No obstante, la teología de la historia de salvación debe abordar el problema de la relación existente entre «tiempo de la Iglesia» e historia profana, y debe tratar de determinar el lugar de la historia de la Iglesia dentro de la historia de salvación. La reflexión crítica muestra que «toda la historia de la Iglesia» es historia de salvación y que como tal no puede ser descifrada porque está implicada en el misterio de Dios. La dimensión salvífica del tiempo de la Iglesia solamente puede ser experimentada en el ámbito de la fe.

1. *El «tiempo» salvífico de la Iglesia*

El tiempo de la Iglesia [1] en la historia de salvación es el tiempo que media entre la resurrección del Señor, su ascensión y el envío del Espíritu Santo como comienzo y el prometido retorno del Señor como fin. Considerado históricamente, este tiempo es un tiempo histórico, que

[1] Este trabajo fue concluido en marzo de 1970. A partir de entonces han aparecido tres publicaciones importantes, en las cuales se acusa un significado interés por la cuestión de la Iglesia como historia: R. Kottje (ed.), *Kirchengeschichte heute - Geschichtwissenschaft oder Theologie?* (Tréveris 1970), con colaboraciones de N. Brox, E. Iserloh, H. Jedin, H. Lutz y P. Stockmeier; P. Stockmeier, *Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche:* «Zs. f. KG» 81 (1970) 145-162; *Nuevas posturas en la historia de la Iglesia:* «Concilium» 57 (1970), con colaboraciones de A. Weiler, J. Cobb, C. Mönnich, B. Plongeron, G. Alberigo, Y. Congar y R. Aubert. Una valoración de estos esclarecedores trabajos en el presente estudio hubiera ocasionado correcciones que el autor no quiso proponer al editor. Simplemente voy a citar una frase en extremo esclarecedora de G. Alberigo: «Este propósito (el de liberar a la historia de la Iglesia de su función de ciencia auxiliar) no se puede llevar a cabo atribuyendo a la historia de la Iglesia un *status* teológico, sino más bien volviendo a afirmar consecuentemente su naturaleza de disciplina histórica autónoma, a pesar de la interdependencia en que se halla con la teología». Esta innegable interdependencia constituye precisamente el problema de que se va a tratar también en este estudio.

discurre igual que cualquier otro y, en consecuencia, exige, para su estudio científico, la aplicación del método histórico general. El historiador eclesiástico puede dejar prudentemente al exegeta [2] la aclaración del controvertido problema de si el «Jesús histórico» ha fundado una Iglesia y de si «*pudo* en absoluto fundarla, supuesto su mensaje escatológico dirigido a Israel», así como el esclarecimiento de la significación escatológica del «encargo del Resucitado», y tiene que reconocer que también el NT es historia, más aún, el capítulo más importante de la historia de la Iglesia; sin embargo, no puede entender rectamente los siglos posteriores a la comunidad primitiva de Jerusalén si no tiene presentes este «comienzo» y este «fin» de la realidad salvífica de la Iglesia. Pues aunque el tiempo de la Iglesia es el tiempo *entre* tal «comienzo» y tal «fin», ambos (el uno desde el principio y el otro desde el término) influyen constitutivamente en el «entre». Y no lo hacen como el nacimiento y la muerte (contenida germinalmente en él) de una cultura histórico-mundana, sino como acontecimiento de un «tiempo» categorialmente distinto del tiempo histórico-mundano [3]. Toda institución histórica tiene noticia de su principio, sea en forma de mito o de documentación histórica, y lleva ya la muerte en su propio nacimiento, aunque de ello no tome conciencia, sino más bien aliente, mientras vive, la ilusión de una duración indefinida que ninguna explicación es capaz de derrumbar. Ahora bien, si el «comienzo» de la Iglesia, que se extiende a lo largo de todo el tiempo histórico de la misma es ya una categoría de tiempo diferente del comienzo del tiempo histórico-mundano, mucho más lo es el «fin» del tiempo de la Iglesia respecto al «fin» de toda institución histórica, puesto que la Iglesia vive su tiempo o, de acuerdo con su esencia, debería al menos vivirlo, en función de su «fin». La promesa de que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella no evoca la ilusión de una duración ilimitada; lo que promete es que el ocaso de la Iglesia será el último ocaso de la historia mundana. Y esto no implica que la Iglesia tenga que haber vencido a todas las otras instituciones o que haber «recobrado» al mundo, sino, simplemente, que la Iglesia será «asumida» en el «fin» hacia el que vive, y que, a pesar de que en su tiempo histórico se olvide a veces de ese «fin», siempre le está encomendado ser consciente de la «asunción» que le espera. De ninguna otra institución histórico-mundana puede decirse tal cosa (tampoco la «sociedad sin clases» del materialismo histórico es, a este respecto, de mejor condición). El que la Iglesia de este mundo sea elevada «ad lucem, quae nescit occasum» (Vat. II, *Const. de Ecclesia* 8, 9) y que «signo y sacramento se hayan de disolver en la realidad a la que remiten» [4] no hace del ocaso histórico-mundano de la Iglesia un simple tránsito, como tampoco lo es la muerte individual.

[2] R. Schnackenburg: LThK VI (1961) 168s. Cf. para este problema Y. Congar: MS IV/1, 371-515.

[3] Cf. A. Darlap, *Principio y fin,* en *Sacramentum Mundi* 5 (Barcelona 1974) 554-561.

[4] H. de Lubac, *Geheimnis, aus dem wir leben* (Einsiedeln 1967) 112.

2. *El problema de la «teología histórica»*

El contenido del tiempo de la Iglesia es susceptible de muchas interpretaciones. Puede interpretarse como tiempo de decadencia o de tradición íntegra del tiempo apostólico, como la comunidad invisible de los elegidos que día tras día se acrecienta en la asamblea o como la institución visible que se va configurando a través de los siglos (por supuesto, estando presente su esencia intrínseca tras la forma externa), como el tiempo de la predicación del evangelio o como el tiempo de los mismos evangelizadores, en cuya comunidad sigue el Señor viviendo místicamente hasta su vuelta visible. Mas todas estas interpretaciones tienen un trasfondo único: el hecho de que el tiempo histórico por ellas interpretado se encierra entre un «principio» y un «fin» temporal de otro tipo. Es esta delimitación, y no tanto las implicaciones eclesiológicas que toda exposición de la historia de la Iglesia comporta, la que suscita la cuestión de si la historia de la Iglesia se puede entender como una disciplina histórica, cuando pretende ser una disciplina teológica y mantener como tal la diferencia específica de la Iglesia como historia frente a la historia profana. Pues el «principio» y el «fin», *entre* los cuales (y, sin embargo, constituida por ellos) está la historia de la Iglesia, son inaccesibles al método histórico, y lo que sucede «entre tanto», que para el historiador es lícito investigar prescindiendo de ese «principio» y ese «fin», no es plenamente captable para el teólogo que hace la misma precisión. La cuestión de si la historia de la Iglesia puede ser disciplina histórica se inserta en el horizonte general de la problemática de la teología como ciencia. Pero como, por una parte, la historia de la Iglesia debe, si quiere ser ciencia, someterse a las condiciones de la ciencia histórica que busca la comprobación positiva de los hechos, y como la teología, por otra parte, tiene que abordar una fe histórica y los «acontecimientos» que la fundamentan, que son de carácter histórico-salvífico, la historia teológica de la Iglesia se halla en un profundo conflicto. De una parte se acerca mucho a la ciencia profana, puesto que en una y otra se trata de acontecimientos; pero, de otra, dista infinitamente de ella, puesto que los acontecimientos de la historia de la Iglesia, aunque de hecho coincidan con los de la ciencia histórica general, han de ser vistos en una peculiar perspectiva: en el horizonte propio de una disciplina teológica, como acontecimientos de una historia de salvación. En este sentido, el problema de la teología como ciencia se hace especialmente agudo en la disciplina de la historia de la Iglesia. Sin embargo, no se trata aquí de una cuestión académica. Lo que ya desde la Ilustración se discutía y aún hoy se sigue discutiendo a nivel científico refleja sólo una parte, sin duda una parte cada vez más importante, de la relación de los creyentes, que viven en la historia del mundo, con la Iglesia y su fe. Que la relación con la historia amenaza radicalmente con caer en la «pérdida de la historia» no aligera la problemática de la historia de la Iglesia en sí misma; por el contrario, hace de ella una cuestión más grave que la de la historia pro-

fana, en cuanto que la fe cristiana es esencialmente implicación en la historia de salvación y en sus «acontecimientos» y sólo puede vivir de su propia tradición [5].

La cuestión crítica de la historia de la Iglesia como disciplina teológica e histórica surgió cuando la Iglesia pasó a ser objeto de reflexión y contraposición [6], o sea, cuando la conciencia histórica occidental se independizó de la tradición eclesiástica. La historia moderna de la Iglesia, siguiendo sin duda algunos impulsos de los siglos XIV y XV, aborda directamente en la época de la Reforma la cuestión de si la Iglesia no se habría apartado de la pureza de su principio en un determinado momento de la historia (situado preferentemente en los tiempos de Constantino el Grande). Se quería demostrar, con intención polémica, que la pureza inicial se restablecía con la Reforma y, en un intento antipolémico, que la Iglesia por todos los siglos hasta hoy ha sido siempre la misma. Planteada así la controversia, la Iglesia tuvo que ser objetivada. Ambos empeños, sin embargo, eran de carácter teológico-apologético y se servían de la historia como mero aval de las fórmulas dogmáticas, sin parar mientes en el problema crítico general de si la fe y la historia tienen relación entre sí. La crisis de este planteamiento se originó con la historiografía eclesiástica de la Ilustración. Desde entonces, los diversos modos de entender la historia de la Iglesia se pueden resumir en estos tipos fundamentales:

1) La Iglesia, con su «principio» y «fin», es entendida teológicamente como un concepto dogmático; pero se estima que la historia de la Iglesia debe ser tratada por el historiador conforme a sus métodos científicos generales, aunque se admite, naturalmente, que el historiador no puede captar el sentido *total* de esta historia si no la entiende desde donde nace su sentido, es decir, desde el concepto dogmático de la Iglesia [7].

[5] O. Köhler, *Der Glaube und die Geschichte,* en K. Färber (ed.), *Krise der Kirche. Chance des Glaubens* (Francfort ²1968) 75-84.

[6] Id., *Der Gegenstand der Kirchengeschichte:* «Hist. Jahrbuch» 77 (1958) 254.

[7] Esta concepción es sostenida fundamentalmente por los historiadores eclesiásticos católicos y también es común —pese a todas las diferencias particulares en el modo de explicarla— a las exposiciones de la historia eclesiástica que en Alemania hicieron Th. Katerkamp (5 vols., Münster 1823-1834), cuyas opiniones también llegaron a aceptar Johann Adam Möhler (1796-1838), tras haberlas criticado al principio, y Franz X. Funk *(Lehrbuch der Kirchengeschichte* [Paderborn 1886]), cuya breve referencia inicial (p. 2) al carácter científico de la historia eclesiástica fue convertida por K. Bihlmeyer —continuador y configurador del compendio en la forma actual— en un capítulo entero de la introducción; cf. también la obra publicada por H. Jedin: *Handbuch der Kirchengeschichte* (Friburgo de Br. 1962ss; traducción española: *Manual de historia de la Iglesia* [Barcelona 1974]). En la misma línea se encuentra la *Nueva historia de la Iglesia* (Ediciones Cristiandad, Madrid 1964ss), dirigida por L J. Rogier, R. Aubert y M. D. Knowles, en cuya introducción, firmada por R. Aubert, el concepto teológico de la Iglesia aparece en estrecha conexión con la tarea del historiador de la Iglesia, que es la de describir «las vicisitudes concretas de esa Iglesia, situándolas en el marco más general de los acontecimientos profanos..., movido por el único afán de mostrar y

2) La historia de la Iglesia es ese «poco» que dura hasta la vuelta del Señor y, por lo mismo, una fase de la historia de salvación, que también el historiador eclesiástico moderno *como tal* puede estudiar *dentro de* la historia profana. En el horizonte de la historia de salvación aparecerán con relieve los puntos en que la historia concreta de la Iglesia ha contravenido al plan salvífico de Dios [8].

3) La historia de la Iglesia no entraña implicación teológica alguna, es una simple especialidad de la historia profana general, sin que siquiera se advierta una diferencia específica dentro de ella [9].

explicar, según la fórmula de Ranke, lo que ha sucedido». K. Bihlmeyer habla de la «idea del reino terreno de Dios» y dice que sólo desde ella puede «juzgarse definitivamente» todo lo particular; es curioso a este respecto que en la edición del mismo compendio, preparada por H. Tüchle en 1951, no aparece la palabra «terreno» y, en consecuencia, tampoco la expresión «juzgar definitivamente». El que también en esta misma edición, a los principios de Bihlmeyer: 1) «crítico», 2) «objetivo» y 3) «genético-pragmático», se añada en cuarto lugar la «consideración religioso-cristiana» (p. 3), que Bihlmeyer postula separadamente, no deja de ser una ordenación en sí problemática. A este grupo pertenece igualmente el luterano Kurt Dietrich Schmidt (1896-1964), quien en su *Grundriss der Kirchengeschichte* (Gotinga ^{1}1963) habla con toda coherencia dogmática de una «expresión que debe entenderse sólo confesionalmente» (p. 3); de manera similar, J. Chambon, en su *Was ist Kirchengeschichte? Mass-stäbe und Einsichten* (Gotinga 1957), toma como punto de partida el concepto de la Iglesia reformada. R. Wittram, en el capítulo «Geschichte der Kirche und Geschichte der Welt» de su obra *Das Interesse an der Geschichte* (Gotinga 1958) 136-150, adopta una postura crítica en contra de la convicción de K. D. Schmidt de que se puede reconocer la acción de Dios en especiales momentos de la historia de la Iglesia —por ejemplo, en la conversión de los germanos (cf. *Grundriss* II [1950] 158s) o en la Reforma *(ibíd.,* 217)—, puesto que: «¿Dónde está la gracia, dónde la cólera de Dios?... No lo sabemos» (R. Wittram, *op. cit.,* 143). Respecto a J. Chambon observa R. Wittram que su ensayo, aunque no es «metodológicamente científico», está «profundamente planteado» (p. 145), todo lo cual no obsta para hacerle una objeción no solamente histórica, sino también teológica: que la «historia toda» es escatológicamente muy distinta de lo que aparece a la mirada histórica retrospectiva; incluso los testimonios de la experiencia de Dios no pasan de ser, para la experiencia humana, simple «documento» (p. 147).

[8] En este tipo se incluye la concepción espiritualista de F. L. von Stolberg, que conscientemente deja de lado la historia de los hechos externos (cf. L. Scheffczyk, *F. L. von Stolbergs «Geschichte der Religion Jesu Christi». Die Abwendung der kath. Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik* [Munich 1952]) y la concepción que J. Lortz sostiene en su *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* (Münster ^{1}1929-30; ed. completamente reelaborada, ^{21}1962 y ^{23}1968); al contrario que Stolberg, Lortz hace historia de los hechos, pero mantiene también la tesis de que la historia de la Iglesia es «la historia de lo divino», es decir, de la «Iglesia como continuación mística de la encarnación del Logos» (VI), a la vez que una ciencia histórica, si bien «trabaja según principios propios, derivados de la revelación». La diferencia de esta concepción con respecto a la reseñada en la nota 7 es manifiesta; cf. la controversia entre H. Jedin, *Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers:* TThZ 61 (1952) 65-78, y J. Lortz, *ibíd.,* 317-327, y también H. Jedin, *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?:* «Saeculum» V (1954) 120. Sobre el intento de señala a la historia de la Iglesia un lugar dentro del horizonte «historia profana-historia de la Iglesia-historia de la salvación», cf. *infra,* pp. 515-521 y 548s.

[9] El prototipo de esta concepción, a quien no faltan seguidores, es Ludwig Spittler, quien en su *Grundriss der Geschichte der christlichen Kirche* (1782) habla de

4) La historia de la Iglesia, interpretada de forma absolutamente profana, cobra su propio carácter intrahistórico en el marco de la historia (comparada) de las religiones [10], en el contexto de la filosofía de la historia [11] y, en fin, en el historicismo teológico [12].

un «judío llamado Jesús», lo que da pie a F. Ch. Baur para hacer en su *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung* (1852) esta observación: «Spittler comienza su historia de la Iglesia poco más o menos de la misma forma que su historia de Wirtenberg» (p. 168).

[10] La historia de la Iglesia comienza a tratarse en perspectiva histórico-religiosa con la Ilustración; la formulación programática de este tratamiento se debe a Joh. Mathias Schroeckh, *Historia religionis et ecclesiae christianae* (1786); el ulterior desarrollo de este tratamiento puede atenuar el perfil cristiano e incluso perder, debido a la ciencia positiva de la religión, la particularidad del objeto «religión», o quizá también, rechazando todos los presupuestos dogmáticos, mantener la posición especial del cristianismo en la historia universal. E. Troeltsch (1865-1923), que en *Christentum und Religionsgeschichte,* en *Ges. Schriften* II, 339, denomina al «núcleo más hondo de la historia religiosa de la humanidad fenómeno no susceptible de análisis, fenómeno último y primigenio»; considera que una «teología histórico-religiosa» debe abordar el cristianismo en conexión con esta historia religiosa: el cristianismo, dice, «no se puede aislar, debe ser integrado en la continuidad del desarrollo general, por muy alto que se valore lo específico y nuevo del mismo» *(ibid.* II, 220). Esta valoración la hace expresamente Troeltsch, si bien desde una «consideración histórico-filosófica», cuando califica al cristianismo como «conclusión de los restantes movimientos religiosos» y «punto de partida de una nueva fase de la historia de la religión, en la que hasta ahora nada nuevo y más elevado ha aparecido y ni siquiera podemos pensar que aparezca...» *(ibid.* II, 748).

[11] Un ejemplo de esto son las *Epocas* de F. Ch. Baur *(op. cit.* en la nota 9), determinadas por la filosofía de la historia de G. W. F. Hegel. La obra de Baur, a la que Troeltsch llama «libro clásico todavía hoy», ofrece hasta el momento, a pesar de que su postura está condicionada culturalmente, una exposición sobresaliente de la historia de los problemas de la historiografía eclesiástica.

[12] A pesar de que el historicismo teológico es una manifestación de la *teología* protestante de los siglos XIX y XX y guarda una relación muy variada con la profesión de fe cristiana, lo colocamos dentro de esta concepción, porque lo que aquí se trata de delimitar es el historicismo general de la época, y los problemas de éste también se los plantea aquél, tanto desde el punto de vista filosófico como teológico. De algún modo ya se inicia en la historiografía eclesiástica de J. C. L. Gieseler (1792-1854) y alcanza su punto culminante con E. Troeltsch (cf. nota 10) y A. Harnack (1851-1930); de este último dice P. Meinhold, limitándose al protestantismo, que se encuentra «al comienzo de la moderna investigación histórico-eclesiástica» (P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie* II [Friburgo de Br. 1967] 264). Ambos sostienen la primacía de la historia (A. Harnack: «Lo que he aprendido, lo he aprendido en la historia de la Iglesia» *[Aufsätze* I, Prefacio, ²1906]), la absoluta separación del método histórico y la dogmática, el rechazo de la «aparente historia teológica» (E. Troeltsch, *Ges. Schriften* II, 339) y la idea de que «la historia de la Iglesia está en estrecha conexión con todas las grandes ramas de la historia universal» (A. Harnack, *Aus Wissenschaft und Leben* II [Giesen 1911] 61). Sin embargo, mientras Harnack, con su tesis de que el dogma que falsifica de raíz el mensaje de Jesús encuentra su fin con la Reforma y es desde ésta desde donde se ha de renovar la Iglesia, permanece «más teólogo» que Troeltsch, éste, estimando la Ilustración como una ruptura definitiva, radicaliza el historicismo, pero, a la vez, aborda el problema del relativismo histórico, del que opina que «sólo es una consecuencia del método histórico dentro de una actitud atea o escéptica en materia religiosa» *(Ges. Schriften* II, 747; cf. *supra,* nota 10).

5) Como reacción al historicismo teológico, la concepción de la historia de la Iglesia en la teología protestante presenta diversas formas:

a) K. Barth (1886-1969) la reduce a «ciencia auxiliar, aunque imprescindible, de la teología exegética, dogmática y práctica», a la vez que la concibe como una historia que no es objeto de reflexión racional, sino que es contemplada «dentro de la Iglesia», en solidaridad con la historia de los «llamados», y no se identifica, por tanto, con la historia profana [13].

b) Otros intentan, respetando el historicismo, entenderla como una historia cualitativamente distinta, ya que, tanto según la teoría de la tradición como según el enfoque de la decadencia, debe interpretarse teológicamente partiendo de su principio y de su fin [14].

c) Otros, en fin, rechazando la distinción entre historia profana e historia de la Iglesia, la conciben como «historia de la interpretación de la Sagrada Escritura» (más allá de cuya «facticidad histórica» no se puede llegar), sin cuya mediación el testimonio de Jesús sería inalcanzable, y que constituye la «presencialización» de éste. En consecuencia, «la historia de la Iglesia como historia es irrelevante para la fe, aunque no como si nunca hubiera existido» [15].

Entre estos modos fundamentales de concebir la historia de la Iglesia no faltan, especialmente en el siglo XX, otras posturas intermedias. Hay que considerar, en primer lugar, que la teología católica, enlazando con la escuela de Tubinga, está sometiendo nuevamente a reflexión la historicidad del dogma y en especial la relación entre fe e historia [16], mientras que la teología protestante, polarizada como está en la discusión con el historicismo en los términos anteriormente expuestos, camina no sólo hacia una «dogmática de la Iglesia», sino hacia una concepción específica de la historia eclesiástica. Pero este proceso aún no ha llegado a su término y no se ha dilucidado si la consideración teológica de la historia anula o al menos reduce la facticidad histórica (tanto de la historia de la Iglesia en particular como de la historia de salvación en general), o si el rigor del método histórico de tal manera sofoca la cualidad específica de la historia de la Iglesia, determinada desde el «principio» y el «fin», que a la Iglesia no le quede otra salida que la autointerpretación de su historia, la «ideología» (ideología que como tal puede y, en el mejor de los casos, debe ser objeto del método histórico). Considerando que el que se ocupa de la historia de la Iglesia es creyente, el problema se torna lo bastante agudo como para advertir que la propia fe está amenazada tanto por una determinada consideración teológica de la historia,

[13] K. Barth: KD I, 1 (Zurich 1947) 3; íd., *ibíd.* III, 3 (1950) 324.

[14] P. Meinhold, *op. cit.* en nota 12, II, 431, sobre Erich Seeberg (1888-1945).

[15] G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* (Tubinga 1947), espec. 22-28. Cf. *infra,* pp. 568s.

[16] J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* (Colonia 1966): Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Cuaderno 139.

que obnubila la facticidad, como por una profanidad que se constituye en criterio supremo de la dimensión histórica de la salvación. De un lado, peligra el carácter de acontecimiento de la fe; de otro, el contenido de fe del acontecimiento histórico. Todos los intentos de entender el tiempo de la Iglesia como algo intermedio entre la historia profana, que sólo el hombre es capaz de realizar y hacer objeto de su conocimiento, y la historia salvífica, que es obra de Dios y como tal no puede hacerse objeto de conocimiento [17], tienen que ver minuciosamente si mezclan lo que según el Concilio de Calcedonia no debe mezclarse; y al revés, la radical distinción de historia salvífica e historia profana debe preguntarse si no separa lo que no se puede separar.

Si se repara en las coincidencias internas de esos tipos fundamentales de comprensión de la historia de la Iglesia que se desarrollaron a partir de la Ilustración, se evidencian al punto dos formas de tratamiento: el tratamiento decididamente profano (sea cual fuere la teoría y el método de la historia general) y el tratamiento decididamente teológico, es decir, que presupone decisiones dogmáticas (sea cual fuere el sello confesional). Dado que el primer tratamiento, a pesar de su posición eminentemente crítica, no deja de tener implicaciones teológicas, debe ser abordado en este capítulo tanto como el segundo, del que H. Jedin ha hecho esta ajustada descripción: El «punto de partida teológico (de la historia de la Iglesia), el concepto de Iglesia, no puede entenderse como esquema previo de la exposición histórica, como si ésta hubiera de tomar por base y simplemente ratificar la estructura que de la Iglesia presenta el dogma, pues cercenaría e incluso impediría constatar sus expresiones vitales, que como tales son empíricas y se fundan en fuentes históricas. Simplemente significa su origen divino por Jesucristo, el orden (jerárquico y sacramental) por él establecido, el auxilio del Espíritu Santo que le fue prometido y, en fin, su destino a la perfección escatológica; es decir, los elementos en que se fundamenta su esencial identidad, su continuidad a través de sus cambiantes formas de presencia» [18]. A más de un lector, sin duda, le sorprenderá la palabra «simplemente»; aquí tiene la función de definir el contenido teológico expresado en el «concepto de Iglesia» frente al objeto de la historia, o sea, frente a las «cambiantes formas de presencia», cuya exposición no tiene por qué seguir un «esquema previo», sino proceder conforme a su propio método. Esto quiere decir que, por ejemplo, el estudio de las declaraciones del magisterio de los papas no debe ser prejuzgado a causa del Vaticano I; pero también quiere decir, tomando la frase en su integridad, que un estudio semejante, verificado con todo el rigor de la crítica histórica (por ejemplo, en la cuestión del papa Honorio), no puede tener otro resultado final que lo definido por

[17] O. Köhler, *Der Gegenstand der Kirchengeschichte:* «Historisches Jahrbuch» 77 (1958) 257.

[18] H. Jedin, *Einleitung in die Kirchengeschichte,* en *op. cit.* en nota 7, 1-55, para aquí en particular, pp. 2s. Esta introducción ofrece también una magnífica información sobre la historia de la historiografía eclesiástica.

el magisterio. Supuesta en el método histórico la «asepsia científica» que H. Jedin expresamente exige, se requiere además que toda investigación vaya precedida de una fe eclesiológica, aun cuando ésta no excluya «tensiones» entre el dato histórico y el dogma [19]. A esta actitud precientífica se refiere también A. Ehrhard cuando señala que lo que ha de creer «todo cristiano católico» que aplica métodos científicos es el carácter revelado de los dogmas, no el objeto específico del teólogo dogmático. Aún más exenta de problemas que la dogmática y su método científico le parece la «teología histórica» [20], la cual, dado que solamente se ocupa del «factor humano» y remite la verificación del «factor divino» a la teología dogmática, puede proceder de modo puramente «empírico». No cabe duda de que este texto de A. Ehrhard es sobremanera valioso, tanto por su interpretación general de la historia de la Iglesia como «teología histórica» (estableciendo a la vez su diferencia de método respecto a la historia de las religiones) como por su justificación de la historia frente a la neoescolástica; sin embargo, la división del trabajo según el «factor» humano y divino es un intento demasiado ingenuo de salvaguardar la pureza del método histórico frente a la dogmática y de separar la dogmática del historicismo teológico. Si A. Ehrhard centró su atención en la autonomía de la teología histórica, H. Jedin se ha propuesto cuarenta años después, impulsado por la exigencia de ordenar en un cuadro general la ciencia concreta de la historia de la Iglesia, el programa de mostrar que «la historia de la Iglesia en su totalidad no puede ser entendida más que salvíficamente» [21], con lo que el método histórico, sin quedar eximido de observar sus propias leyes, no puede desatender su conexión con el «punto de partida teológico». Esto, evidentemente, implica un desacuerdo con la opinión de A. Ehrhard, que afirma que la teología histórica «no requiere ni el reconocimiento de fe ni la negación del carácter sobrenatural del cristianismo», de modo que el reconocimiento sólo pertenece al ámbito propio de «todo cristiano católico». Por supuesto, la técnica del método no tiene relevancia teológica alguna; la cuestión clave se plantea con la aplicación del método al objeto. Partiendo de aquí, A. Ehrhard entiende que la pertenencia de la historia de la Iglesia a la teología no se basa en su especial método histórico, sino en «su objeto material, en

[19] *Ibíd.*, 5.

[20] A. Ehrhard, *Die historische Theologie und ihre Methode* (Hom. a S. Merkle [Düsseldorf 1922]) 117-136, espec. 131s. El autor, de manera muy semejante a Joh. Lorenz Mosheim, divide la «teología histórica» en tres «ámbitos externos» (misión; Iglesia y Estado; relación con otras confesiones y con religiones no cristianas) y cinco «ámbitos internos» (constitución; liturgia; hagiografía e historia general de la piedad; historia de los dogmas; «historia de la cultura cristiana»). Esta división no deja de ser problemática, pues, ¿se puede entender la misión como una mera expansión externa, o es el quehacer más íntimo de la Iglesia? No obstante, la temática que Ehrhard presenta supone un avance considerable respecto a la concepción vigente en la baja Edad Media, que acentuaba exageradamente la historia del papado y la relación Iglesia-Estado.

[21] H. Jedin, *op. cit.*, 6.

el desarrollo fáctico de la historia del cristianismo desde sus comienzos hasta el presente» [22]. Pese a la intención de su autor, esta concepción lleva a hacer de la historia eclesiástica una historia profana (¿por qué un ateo no va a poder ocuparse como tal de la historia del cristianismo?), o bien deja intacto el problema que se cuestiona, a saber, qué importancia teológica tiene ese objeto y qué método es el adecuado para tratarlo.

Pero cuanto más teológica sea la concepción del objeto de la historia de la Iglesia tanto más se agudiza el problema de la relación entre teología e historia; este problema tiene una raíz más honda que los conflictos, relativamente escasos, entre algunos datos positivos de la historia y las declaraciones dogmáticas. H. Jedin ha llamado a los enunciados que siguen al vocablo «simplemente» elementos de la «identidad esencial» de la Iglesia, de la «continuidad» de su historia. Con lo cual da a entender que «el principio y el fin de la historia de la Iglesia se asientan en una base teológica» [23], y, por tanto, si por un lado determinan la «amplitud» (cf. *supra,* p. 511) de la historia de la Iglesia sin ser ellos mismos objeto de la historia, por otro también determinan su continuidad histórica, que, como tal, no escapa al tratamiento histórico. Es cierto que la historia de cualquier institución es tal historia mientras no pasa a ser historia de otra cosa; pero esto no resuelve la cuestión teórica de la historia en general: cómo distinguir la identidad histórica de la identidad lógica. Y éste es aquí, justamente, nuestro problema: cómo puede ser histórica la identidad de la Iglesia, la cual no sólo *tiene* historia en sus «cambiantes formas de presencia», sino que ella misma *es* historia en todos los momentos que la integran. La relevancia teológica de esta cuestión se pone de manifiesto cuando se dice, de un lado, que la Iglesia «no tiene que esperar ninguna revelación nueva o complementaria» y, de otro, que ella misma «toma parte en la presencialización de la revelación» [24]. Pues esta presencialización es un acto histórico que en cada momento ha de estar realizándose de nuevo y que no sólo produce variantes de un dato sustraído a la historia, sino que representa a ese mismo dato siempre de modo nuevo, desde luego no caprichosamente, sino en continuidad con la tradición de los orígenes. El concepto de «continuidad» puede legítimamente ser tomado como un concepto histórico y es así como garantiza el concepto de tradición. Es de fundamental importancia para entender el concepto de una historia de la Iglesia a la par histórica y teológica determinar qué es tradición no en el sentido especial de *traditio non scripta* del tiempo apostólico ni en el sentido general en que cada cultura tiene la suya, sino en su significado eclesiológico universal [25]. Lo mínimo que el concepto normal de «continuidad» implica

[22] A. Ehrhard, *op. cit.,* 132.134.
[23] H. Jedin, *op. cit.,* 4.
[24] J. Feiner: MS I, 569-568.
[25] Para el concepto de tradición, cf. K. Rahner y K. Lehmann, *Historicidad de la transmisión:* MS I, 840, y la bibliografía, pp. 852-855. Para la distinción entre tradición cristiana y tradición pagano-sacral, y en discusión con J. Pieper, *Über den*

es la permanencia de lo siempre igual, permanencia frente a la cual la historia, en cuanto cambio y devenir, necesariamente se encuentra en una relación de tensión que puede intensificarse hasta la contradicción. La historia de la Iglesia estará suspendida de un hilo mientras a través de todos los vaivenes históricos no sea, en lo que respecta a su identidad, más que una reiterada ratificación de su principio; además, en tal caso, ella no sería propiamente historia, la cual acontece más bien alrededor de su núcleo esencial y constituye únicamente el ambiente dentro del que ella repite el reconocimiento de lo siempre igual. Así, pues, los períodos de la historia de la Iglesia son los períodos de su respectivo «entorno», que como destinatario induce a modificaciones en el constante reconocimiento histórico, y en la medida en que es «entorno» natural es también «entorno» intraeclesial.

Cuando en la Iglesia católica comenzó a remitir la aversión hacia la historia, fundada en la inmanente tendencia de ésta al relativismo, y la historia de la Iglesia se emancipó de la condición de ciencia auxiliar a que el protestantismo la había relegado, empezó a ser aplicado el concepto de «desarrollo», tomado de la historia general, pero empleado en un sentido distinto, a saber: que lo que se desarrolla es de origen «suprahistórico». En efecto, el problema de la historia de la Iglesia se presenta en dos vertientes: una, que la Iglesia, por razón de su «principio» y «fin», resulta ajena al método histórico, y otra, que este «principio» no viene enteramente dado con el principio histórico, sino más bien se hace patente en la historia de la Iglesia que acontece dentro de la historia profana y, eso sí, sin que él llegue a ser en ésta lo que es, pues como «principio» referente al «fin» existe ya plenamente desde el comienzo, a la vez que constituye la definitiva revelación de Dios en la historia. De esta manera, el concepto de «desarrollo» (fijado por J. H. Newman) pareció apropiado para solucionar el dilema entre la clausura de la revelación por una parte y la Iglesia como historia por otra, pues únicamente se desarrolla lo que ya existe. No obstante, la problemática que con el concepto de desarrollo (tomado de la biología y de una biología preformacionista)[26] se suscita en la teoría de la historia en general se torna aún más aguda en la historia de la Iglesia, ya que la categoría histórica de la decisión no se da en el concepto de «desarrollo» y, además, es una

Begriff der Tradition: Veröffentlichung der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Cuaderno 72 (Colonia 1958), cf. O. Köhler, *Tradition:* Staatslexikon VII (Friburgo de Br. 1962) 1020-1028.

[26] K. Rahner y K. Lehmann, *loc. cit.* en nota anterior, no abordan el problema de la relación entre «evolución» e «historia». Contra el carácter biológico de los conceptos «desarrollo» y «evolución» expresan sus reservas, entre otros, G. Ebeling, *loc. cit.* en nota 15, p. 17, y J. Ratzinger, *loc. cit.* en nota 16, p. 17. El concepto parecía ofrecer simplemente una mayor seguridad contra la pérdida de la identidad, dado que en el Vaticano I, para defenderse del evolucionismo teológico, se había citado la imagen del germen, que ya utilizó Vicente de Lerín *(Commonitorium,* cap. 23); pero con toda razón advierte J. Ratzinger en Vicente un «concepto de tradición ahistórico» *(loc. cit.,* 9).

categoría teológica. La presencialización de la palabra viva de Dios, es decir, la palabra que ha sido pronunciada en la historia y que resonará siempre de nuevo en ella (esto sucede también, aunque no principalmente, en el dogma como decisión), es esencialmente distinta de la repetición imitativa o literal de una acción o un dicho divino de tiempos primitivos. La esencia de la tradición de la Iglesia es que los dos momentos de la misma, lo *traditum* y el *actus tradendi,* son historia; por eso tradición e historia no se contraponen como lo esencialmente inmutable y lo esencialmente cambiante. Y menos aún se contraponen en el sentido de que lo *traditum* (la revelación divina) esté expuesto a un *actus tradendi* histórico, de forma que su pureza no pueda asegurarse más que por la repetición imitativa y literal. Ambas, tradición e historia, están íntimamente relacionadas, en cuanto que lo *traditum* es obra de Dios con el hombre y el *actus tradendi* del hombre está marcado a su vez por el auxilio divino. Como historia de la divina revelación, lo *traditum* entregado al *actus tradendi* de la Iglesia está de suyo clausurado, pero a la vez el *actus tradendi* no puede alcanzarlo en el curso de la historia de la Iglesia hasta el último día, puesto que todas las declaraciones (incluso las infalibles del magisterio [27]), todas las explicaciones, todas las realizaciones de vida son insuficientes para expresar adecuadamente la palabra de Dios. Esta, sin embargo, no es una verdad situada en la infinitud inalcanzable, sino la palabra divina dicha en la historia, que precede a la Iglesia histórica y a la cual ésta retiene por el Espíritu que le ha sido dado. Si esta tradición es el principio de la historia de la Iglesia, no se trata entonces de un cambio de las apariencias y de una continuidad de lo igual; no se trata de una identidad de carácter lógico, sino histórico; no se trata de un determinado desarrollo, ni en el sentido de progreso (la inadecuación no se hace cada vez menor, sencillamente es en todo momento distinta) ni en el sentido de ruina o decadencia (la inadecuación tampoco se hace mayor). Lo *traditum,* tanto por razón de su origen divino como por su misteriosa anticipación de un fin ya fijado, no puede ser determinado históricamente, lo mismo que la historia de la Iglesia no puede basar su diferencia específica frente a todo otro tipo de historia más que en su relación (relación de carácter teológico en virtud del auxilio del Espíritu) con lo *traditum,* que si por un lado ya está clausurado, por otro siempre le precede. Según esto, pues, parece claro que la teología histórica únicamente es posible de una de estas dos maneras: o remitiendo a la dogmática el «factor divino», o sea, lo *traditum* y el concreto *actus tradenti* (aceptar en la historia de la Iglesia lo *traditum* como lo *continuum* permite depurar metodológicamente las formulaciones, pero parece no modificar para nada el fondo de la cuestión), o haciendo de la necesidad virtud y dejando a la historia en un misterio mayor que el misterio en que la pueda dejar el historiador más desafecto al positivismo, es decir, no vinculando el positivismo con la dogmática, como

[27] J. Feiner, *loc. cit.,* 571.

lo ha hecho la mayor parte de la historiografía eclesiástica católica de finales del siglo XIX. Se tratará más adelante el problema de la relación existente entre el misterio de la historia universal de la humanidad y el misterio de la revelación en sentido teológico.

El dogma no es el único ámbito en el que la Iglesia histórica debe estar en armonía con su «principio» y su «fin»; esto debe cumplirse en todas sus manifestaciones históricas, por ejemplo, en la historia del culto y de las prácticas piadosas (la cual, naturalmente, puede ser reducida a «exactitud» o «inexactitud» dogmática, pero así no puede ser captada en toda su realidad). Sin embargo, si se quiere obtener un concepto de historia de la Iglesia en el que la identidad y continuidad dogmáticas estén presentes, la historia del dogma debe ser una cuestión específica, pues de su respuesta depende el que la historia de la Iglesia tenga o no tenga «firme apoyo» en el dogma. No ha sido, por tanto, una pura arbitrariedad literaria el hecho de que en la teología católica exista toda una serie de historias de papas y, sin embargo, la historia de los dogmas, que comienza en tiempo de la Ilustración, no tenga en el siglo XIX ni siquiera una obra católica que aborde el tema de la historia interna del dogma y en el siglo XX sólo aparezcan intentos de historiar épocas o dogmas aislados [28]. Al estudio de K. Rahner y K. Lehmann sobre la *Historicidad de la mediación* lo califica J. Ratzinger como «el más profundo planteamiento del problema de la historia de la Iglesia que hasta ahora se ha hecho del lado católico», tratando él mismo de llevar más adelante esta fundamentación teórica [29]. Ratzinger viene de la historia y, en concreto, de la investigación de la teología de la historia de san Buenaventura. De ahí que para él el problema de la historia de los dogmas se plantee en el horizonte del problema general de la historia de la Iglesia. La afirmación de A. Ehrhard de «que la esencia del cristianismo sólo se ha desarrollado y revelado (sic!), en cuanto a sus elementos constitutivos, en el curso de su historia» [30] va un poco más lejos que la aporía que subyace en esta cuestión; dicha afirmación tiene un sentido teológico exacto si el sujeto de la historia no es ni la «esencia del cristianismo» ni la institución del magisterio eclesiástico, que con sus definiciones objetiva al Espíritu, sino los mismos hombres creyentes de la Iglesia. Con lo que hablar de «historia de la fe» es algo más que emplear un sinónimo de «historia del dogma», pues este concepto fácilmente desemboca en la construcción de un edificio doctrinal dentro del cual los hombres viven.

[28] Cf. J. Auer, *Dogmengeschichte:* LThK III (1959) 468s. Sobre el *Handbuch der Dogmengeschichte* (Friburgo de Br., desde 1951), que por consideraciones de principio está estructurado en tratados aislados y avanza sólo muy lentamente, observa J. Ratzinger, *loc. cit.*, p. 15, con mucho acierto que «ha podido presentar toda una serie de perfiles dignos de atención, pero desde su planteamiento apenas está capacitado para desarrollar una visión global e ininterrumpida de la historia de los dogmas».

[29] K. Rahner y K. Lehmann: MS I, 794-851; J. Ratzinger, *op. cit.*, 26.

[30] A. Ehrhard, *op. cit.*, 119; otra cosa es la «presencialización» de la revelación (cf. J. Feiner, *supra,* nota 24).

También el auxilio del Espíritu en el proceso de esta historia de fe es objeto de la fe, pero, como J. Ratzinger hace observar críticamente frente al modelo de progreso que K. Rahner construye desde el concepto de evolución, de ningún modo excluye esta doble posibilidad: que el proceso suponga «progresiva asimilación» o, por el contrario, «perjuicio y pérdida de realidad» [31]. Esto es de capital importancia para entender como un todo la historia de la Iglesia, pues de ahí se infiere que la historia de la fe ha de ser contemplada en su curso universal, el cual no es mera desintegración ni mero progreso, sino justamente historia, e historia dentro de cuyo ámbito la historia de la fe, de acuerdo con el modo de ser específico de la Iglesia como historia, constituye el núcleo más íntimo, el que siempre se halla en correspondencia con la marcha de la historia universal de la Iglesia. Todo esto es conciliable con el concepto de dogma, porque la «inadecuación entre las palabras de nuestro lenguaje... y la realidad», en especial la realidad divina, «atenúa la vigencia definitiva y total de las fórmulas...» [32]. Si la claridad de la conciencia de la fe aumentase incesantemente, ello estaría en crasa discrepancia con la historia de la Iglesia en su totalidad, de la que nadie puede decir que sea un continuo acercamiento a su Señor a lo largo de los siglos.

Lo que se llamó «la aporía del hecho de la evolución del dogma», es decir, que el inmutable dogma puede mudarse dentro de su inmutabilidad [33], se constituye también en aporía de la historia de la Iglesia en general: si se acepta el dogma como su obligado «punto de arranque teológico», resulta que la historia de la Iglesia es, en este aspecto, teológica, pero no lo es en sí misma, puesto que en su propia historicidad no está incluido el dogma (lo cual, naturalmente, no excluye el tratamiento histórico de las «circunstancias» bajo las cuales llegó a ser definido); así, la historia de la Iglesia se ve privada de su esfera más íntima; en cambio, si se incluye el dogma en la historia de la Iglesia —y esto en su pleno sentido teológico, no histórico—, resulta que ésta se hace uni-

[31] J. Ratzinger, *loc. cit.*, 23; la idea del progreso de la historia del dogma hacia la plenitud de la revelación (aun cuando ésta nunca pueda alcanzarse del todo) desempeña, de hecho, un papel muy importante en el estudio de K. Rahner y K. Lehmann; por ejemplo, «La historia de la evolución dogmática es en sí, y antes que nada, el descubrimiento progresivo de su misterio»; «... que todo avance en el campo de lo finito es *también,* inevitablemente, una limitación de las posibilidades del futuro. Cuanto más completa y más clara es la verdad, más estricta es y más excluye las posibilidades de errores futuros» *(loc. cit.,* 835-836); «a modo de un ... repliegue hacia sí misma de esta cualificada conciencia de fe» *(loc. cit.,* 844). Por otra parte, K. Rahner y K. Lehmann también hacen observar, a propósito de una cita que hacen, y con la que claramente están de acuerdo, de W. Schneemelcher *(Das Problem der Dogmengeschichte:* ZThK 48 [1951] 63-89, en este caso concretamente 89), que la historia de los dogmas, a diferencia de la opinión de F. Ch. Baur, «es sometida serenamente al evangelio y ya no se presenta ni como un proceso de decadencia ni como una evolución progresiva» *(loc. cit.,* 847).

[32] J. Ratzinger, *loc. cit.,* 25; cf. también J. Feiner, *loc. cit.,* 571, así como K. Rahner y K. Lehmann, *loc. cit.,* 839s.

[33] K. Rahner y K. Lehmann, *loc. cit.,* 798.

versal, pierde su «firme apoyo», ese apoyo que la concepción dogmática de la historia de la Iglesia estima prueba incontestable de su carácter teológico a diferencia de la historia profana.

Desde aquí, llevando el problema hasta sus últimas consecuencias, es forzoso formular un interrogante que atañe no sólo a la historia del dogma, sino a la historia de la Iglesia en su *totalidad*: «¿No sería más acertado hacer historia sin semejantes horizontes (o sea, sin reflexionar sobre la fe *modo theologico)*, simplemente desde sí misma?». Asimismo es forzoso reconocer que para tal pregunta no hay «respuesta enteramente satisfactoria» [34], máxime cuando la «interpretación ideológica tendenciosa» del dogma ha de ser rechazada como la salida menos satisfactoria de todas [35].

Tampoco se acierta con el verdadero centro del problema cuando la resolución se confía a la subjetividad del observador o se busca la mediación en el «amor al objeto», necesario para toda ciencia, amor que para el historiador de los dogmas puede ser la fe [36]. Pero el amor, como observa J. Ratzinger, puede cegar —«y la historia de los dogmas abunda en ejemplos»—; además, el «amor al objeto» o «la armónica correspondencia de objeto y capacidad de aceptación» [37] no pueden conducir más que a un adecuado tratamiento de la historia de las religiones en general (como el amor al arte a un tratamiento adecuado de la historia del arte). El decisivo «plus» teológico está más allá de esta demarcación, justamente allí donde la Iglesia ya no es «objeto» de reflexión racional; es el

[34] J. Ratzinger, *loc. cit.*, 28.
[35] *Ibid.*, 9.
[36] *Ibid.*, 29.
[37] F. Wagner, *Zweierlei Mass der Geschichtsschreibung: Profanhistorie oder Kirchengeschichte?:* «Saeculum» 10 (1959) 113-123, reeditado en *Moderne Geschichtschreibung* 27, se pronuncia contra R. Wittram (cf. *loc. cit.* en nota 7), que niega la posibilidad de una interpretación teológica de la historia, incluyendo, por supuesto, la historia de la Iglesia. F. Wagner es un historiador profano y entre sus colegas no se tematiza la historia de la Iglesia como disciplina histórica; sirvan de muestra G. Droysen, *Historik;* H. v. Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart,* 2 vols. (Munich 1951), y Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft* (Munich 1965). Pues bien, el hecho de que F. Wagner, historiador profano, aborde este problema aparentemente insólito, contra la costumbre de tales especialistas, es enormemente significativo, máxime cuando advierte, siguiendo a Bossuet, la conveniencia de hacer hermenéutica conjunta desde la teología y desde la ciencia profana. Cuando F. Wagner emplea la expresión «ámbitos metafísicos» para referirse a la «aparición de lo santo en el mundo» (p. 28), es claro que no habla teológicamente; más bien lo hace en afinidad con Th. Schieder, el cual trata de eliminar toda trivialidad al dicho de que el hombre es el sujeto de la historia, afirmando que «la cuestión de qué sea el hombre es el misterio de todos los misterios» *(loc. cit.,* 89). Acertadamente ha observado G. Ebeling que el quehacer histórico de la teología a partir de la Ilustración es «un logro teológico decisivo», porque con la «vuelta a la historicidad de la revelación en Jesucristo» se ha conseguido superar el «intrusismo» secular de la filosofía *(loc. cit.,* 6s). No obstante, habrá que preguntarse si de la discusión sobre la teoría de la historia en general no podrá también obtenerse un punto de arranque clarificador de la relación entre historia de la Iglesia e historia profana.

lugar *dentro del* cual la historia de la Iglesia es contemplada en su totalidad, en cuyo marco «se hace historia del reino de Dios... en armonía *de espíritu* (el subrayado es nuestro)». Teniendo en cuenta, además, lo que J. Chambon añade al respecto, a saber: que también aquí se cumple el «tópico de que lo igual sólo se entiende desde lo igual» [38], resulta que la historia de la Iglesia en su pleno sentido sólo puede ser relatada, así como comprendida su lectura, por un cristiano católico, luterano o reformista creyente, pues la exclusividad de lo comprendido implica la exclusividad del mismo comprender. La verificabilidad racional, a la que *per definitionem* escapan los acontecimientos salvíficos de la revelación, queda también excluida de la historia de la Iglesia, en tanto que ésta se concibe consecuentemente como «historia del reino de Dios». En el fondo de todo esto, lo que desde la perspectiva de la fe se exige es una decidida «profanación» de la historia *científica* de la Iglesia. Y, en efecto, tal profanación no sólo es posible, sino incluso obligada, con tal que se advierta claramente la diferencia de la historia de la Iglesia y la historia profana. La historia de la Iglesia, señala R. Wittram, «tiene que ver preferentemente con hechos provenientes de la palabra de Dios», y su diferencia respecto a la historia profana estriba en que ella no puede ser tratada «justamente» más que con la capacitación adquirida en el «ámbito general de la teología sistemática» [39] (sea cual fuere la capacitación deseable o exigible al historiador profano de la Edad Media occidental). Que la experiencia creyente de la historia de la Iglesia capta más que el conocimiento racional es una tesis correcta, pero sólo en el sentido de que este «más» es categorialmente distinto, no que sea un «más» en el mismo nivel de conocimiento.

Hasta aquí nuestro estudio ha pretendido esclarecer la posibilidad de entender la historia de la Iglesia en sus aspectos teológico e histórico, sin recortar ninguno de los dos. Parece haber quedado claro que ésta deja a veces de ser teológica por ser historia, bien porque como disciplina histórica pone entre paréntesis lo esencialmente teológico (tanto en razón de lo teológico como de lo histórico), bien porque incluye lo teológico en la historia universal (nuevamente en razón tanto de lo uno como de lo otro) y de este modo pretende establecer desde dentro su verdadera diferencia específica, aunque corre el peligro de perderla en la historia general. En un caso continúa intacto el «marco» de la historia de la Iglesia, su comprensión del «principio» y «fin», los cuales, aunque constituyen lo específico de su decurso histórico, no pueden por esencia ser objeto de historia. En el otro caso, la comprensión del «principio»

[38] J. Chambon, *loc. cit.*, 132 (cf. nota 7).

[39] R. Wittram, *loc. cit.*, 145 (cf. nota 7). Wittram valora tal secularización de manera expresamente positiva, puesto que «ha abierto paso a una visión de todo el pasado como el campo indiviso de la actuación de Dios, nunca interrumpida e incomprobable a la vez» *(ibid.)*. El reparo que Th. Schieder *(loc. cit.* en nota 37) hace a Wittram, a saber: que entonces el objeto principal de la historia sería la «persona en sentido religioso», no parece ser convincente.

y «fin» se integra de tal manera en el decurso histórico, que la historicidad propia de ese «principio» y ese «fin», en cuanto historia de salvación realizada personalmente por el mismo Dios (aunque con el hombre), se diluye en la «historicidad» general. Así, pues, dado que no parece viable una división en razón de los factores «divino» y «humano» y los respectivos métodos de tratamiento adecuado, como propone A. Ehrhard, ¿no será la «teología histórica» en el fondo un concepto absurdo?

3. *La historia de la historiografía eclesiástica como historia de la autocomprensión de la Iglesia*

El tema de las precedentes reflexiones ha sido el «tiempo de la Iglesia» en sí mismo considerado. Nos hemos preguntado por su relación con la historia profana y, en concreto, en qué medida es dicho tiempo historia que pueda abordar el historiador y en qué medida es historia especial o perteneciente al campo de la teología. Ahora hay que examinar, desde la perspectiva de la teología de la historia, el lugar de la historia de la Iglesia dentro de la historia de salvación. No pretendemos con ello completar la teología de la historia de salvación, ya tratada en otro lugar [40], sino únicamente ver si tal localización desde la teología de la historia aporta algo en favor de la particularidad teológico-histórica del «tiempo de la Iglesia». Esto supone forzosamente una vuelta atrás, retroceder tras el dilema que aparece con el tratamiento científico de la historia de la Iglesia en cuanto objeto individualizado. No es fácil señalar la fecha histórica en que este dilema surge, pues son dos los siglos, el XVI y el XVII, en que, como en una tierra de nadie, los diferentes momentos se entrechocan. Delimitar ese paso es de capital importancia, pues para comprender la problemática de la «teología histórica» es necesario sacudirse de encima la naturalidad con que la Iglesia se estudia como *historia* con medios *histórico-eclesiásticos*.

Sin duda, las ediciones de las fuentes de la historia de la Iglesia, nacidas a impulsos del espíritu filológico-histórico del humanismo y en el horizonte de las controversias teológicas de los tiempos de la Reforma, «han llevado inevitablemente a la elaboración del método histórico-crítico y con ello a la concepción de la historia de la Iglesia como ciencia» [41]. Pero el hecho de que la historiografía eclesiástica no fuera capaz «de adaptarse a tal ampliación de horizontes y tal depuración de los métodos de estudio» [42] quizá tiene que ver con la perspectiva salvífica de la

[40] A. Darlap, *Fundamentos de la teología como historia de la salvación:* MS I, 49-201.

[41] H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte* I (Friburgo de Br. 1962) 36; aquí mismo se encuentra (pp. 33-39) una buena información sobre los magníficos trabajos editoriales de los siglos XVI al XVIII, especialmente de los realizados por católicos. Respecto al influjo del humanismo, ante todo de Erasmo de Rotterdam, cf. P. Meinhold, *loc. cit.* en nota 12, II, 340-343.

[42] H. Jedin, *ibíd.*, 39.

historia universal entonces vigente más de lo que H. Jedin parece suponer. Esto puede comprobarse en diversos momentos. El hecho de que Philipp Melanchthon († 1560) introdujera la historia universal como disciplina en las facultades filosóficas de las Universidades protestantes, con la advertencia de que se debe considerar la historia «desde un punto de vista unitario, y éste religioso-eclesiástico» [43], es, respecto a la retardación que causó en la «elaboración de la historia de la Iglesia» [44], por lo menos de tanta importancia como lo fue después su «teología de los dos reinos» respecto a la distinción entre historia eclesiástica e historia profana [45]. La *Crónica* de Carion, cuya introducción fue hecha por Melanchthon, no hace tal distinción. Pero la generación siguiente ya intenta considerar por separado la historia sacra y la historia profana. Viktorin Strigel, discípulo de Melanchthon, establece una separación según los temas (la historia de la Iglesia trata de las maravillas de Dios y del gobierno de la Iglesia) y según las fuentes (la Biblia, Filón, Eusebio, etc.; los historiadores griegos y latinos) [46]. De forma semejante argumenta en 1583 Rainer Reineccius en Helmstedt. Enorme trascendencia tuvo la distinción de las dos historias hecha por un teórico político, el francés Jean Bodin († 1596). Las perspectivas son muy complejas: se quiere proteger la historia sacra contra la crítica humanista y abrir paso a la vez a una consideración científico-secular de la historia, que después se extiende también a la historia de la Iglesia. Pero, en un principio, la historia de la Iglesia había llegado a ser objeto de atención por un motivo puramente teológico: fue tomada al servicio de la dogmática (cf. *supra,* pp. 512s y 518). Así sucedió con las *Centurias de Magdeburgo,* que alcanzan hasta el siglo XIII y cuyo primer tomo apareció en Basilea en 1564, y con los *Annales Ecclesiastici* del oratoriano César Baronius, que alcanzan hasta Inocencio III y cuyo primer tomo apareció en Roma en 1588; estos últimos, con sus continuaciones posteriores, «se han mantenido hasta

[43] E. C. Scherer, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zur selbständigen Disziplin* (Friburgo de Br. 1927) 105.

[44] H. Dickerhof, *Kirchenbegriff, Wissenschaftsentwicklung, Bildungssoziologie und die Formen kirchlicher Historiographtie:* «Hist. Jahrbuch» 89 (1969) 176-202, aquí concretamente 195. Este trabajo toma pie de la recensión de la *Historia de la historiografía eclesiástica* de P. Meinhold (cf. nota 12), para pergeñar un magnífico esbozo histórico y científico del problema de la historia de la Iglesia y presentar un excelente programa de investigación (copiosa literatura). Sobre la obra de P. Meinhold, cf. también la recensión de P. Fuchs: «Hist. Zeitschr.» 209 (1969) 102-106.

[45] A. Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistprischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jh.* (Gotinga 1960) 20ss, rectifica convincentemente la creencia de que Melanchthon fue quien introdujo la separación de historia de la Iglesia e historia profana (así E. C. Scherer, *loc. cit.* en nota 43, p. 49). Cf. también David Chytreus, discípulo de Melanchthon, para quien la historia es «rerum maximarum a Deo et hominibus in *ecclessia et imperiis,* bello et pace gestarum... expositio», si bien hace distinción entre «historia sacra» e «historia *ethnica*» por sus objetos y sus fuentes (cf. E. C. Scherer, *loc. cit.,* 105ss).

[46] E. C. Scherer, *loc. cit.,* 50.

el siglo XIX como la obra *standard* de la historiografía de la Iglesia católica» [47]. La importancia de estas empresas respecto al tratamiento científico de la historia de la Iglesia reside en el hecho de haber llegado a determinar «lo que realmente es acontecimiento eclesial y lo que propiamente queda al margen de la historia de la Iglesia» [48], o sea, en haber llegado a detectar el verdadero objeto. Sin embargo, la tendencia apologética (que no pudo por menos de incluir el tratamiento crítico de las fuentes exigido por el humanismo) [49] impidió enfrentarse con el problema de la «teología histórica». Y otro tanto ocurre en la historiografía protestante al establecerse como punto de arranque, por motivos más teológicos que científicos, un tiempo diferente: el tiempo en que comienza la «decadencia» de la Iglesia [50]. Pero quizá el síntoma más claro de que no se estaba en condiciones de entender a la Iglesia como historia universal, a pesar de haberla ganado como objeto, es la disposición analítica, es decir, por centurias, de los relatos. De aquí podría sospecharse que el problema no era simplemente historiográfico, sino también teológico. Sencillamente, no era posible integrar en el concepto de historia de salvación hasta entonces vigente la enorme cantidad de datos de la his-

[47] H. Jedin, *op. cit.* en nota 7, p. 34. La historia de la historiografía eclesiástica católica desde el siglo XVI es todavía un tema por investigar; en este estudio, Francia tiene que ocupar un puesto especial. «La mejor aportación con mucho» (H. Jedin, *ibíd.*, 40) son los *Selecta historiae ecclesiasticae capita* (26 vols., París 1676-88) del dominico galicano y antijesuita Natalis Alexander († 1724), «en cierto modo la primera historia eclesiástica católica general de la Edad Moderna» (A. Hänggi: LThK VII [1962] 787s), lo que quizá es mucho decir, a la vista de la excesiva preponderancia que da a los problemas doctrinales; A. Hänggi, *Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander* (Friburgo/Suiza 1955). La moralizante *Histoire de l'Église* (5 vols., 1657-78) de A. Godeau, traducida al italiano y del italiano al alemán, fue continuada por el autor hasta el siglo VIII. Las *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (16 vols., París 1693-1712) de L. de Tillemont, a las que había precedido una historia de los emperadores contemporáneos, son una compilación de fuentes de orientación pedagógica. En la línea de este autor y, sobre todo, de acuerdo con el método crítico de J. Mabillon está concebida la *Histoire ecclésiastique* (Avignon 1777), traducida a todos los idiomas europeos, de Claude Fleury (1640-1732), autor de mentalidad galicana; F. Gaquère, *C. Fleury* (París 1925).

[48] H. Zimmermann, *Ecclesia als Objekt der Historiographie. Studien zur Kirchengeschichtsschreibung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit:* Österr. Ak. d. Wiss. Phil. Klasse 235 (Colonia 1960) 69.

[49] P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle* (Gembloux 1932).

[50] Según las *Centurias de Magdeburgo,* en el siglo IV; según Calvino, en el III, y según Georg Calixt († 1656), en el VI; este último, sin embargo, hace una distinción entre el «fervor de la fe», que tuvo su máxima vigencia en los tres primeros siglos, y la «información adecuada». William Beveridge († 1708), en consonancia con su concepto de Iglesia, hace durar la «tradición ininterrumpida de los apóstoles» mil cuatrocientos años, mientras que los «espiritualistas» (Sebastián Franck y Kaspar Schwenckfeldt) ven ya la decadencia en el tiempo posapostólico y piensan que continúa todavía después de la Reforma; cf. P. Meinhold, *loc. cit.* (nota 12) II, 268-338. 357-369. Es digno de tenerse en cuenta que el teólogo reformado Joh. Heinrich Hottinger († 1667) compare la época de Constantino el Grande —considerada de ordinario como comienzo de la decadencia—, en cuanto reforma contra el paganismo, con la Reforma contra el «papismo» (*ibíd.*, 394).

toria de la Iglesia acumulados por la ciencia, sobre todo teniendo en cuenta que ambos conceptos de «historia» no coinciden entre sí.

Por muy notables que sean los intentos de tratar la historia de la Iglesia como ciencia histórica específica entre los siglos XVI y XVIII, «fue Johann Lorenz Mosheim el primero que... dio paso a la consideración científica de la totalidad de la historia de la Iglesia» [51]. Tanto para él como para su discípulo Johann Schröckh, el horizonte de la historia de la Iglesia no es el mensaje cristiano de salvación, sino más bien la sociedad humana, dentro de la cual se da la sociedad de los cristianos, prescindiendo de lo que para la historia universal pueda significar la providencia divina en el sentido de la Ilustración (ésta habría de entenderse fundamentalmente como búsqueda de un nuevo *universale)*. Radicalizando las cosas se podría decir lo siguiente: en el momento en que «el método pragmático hace a Satán desaparecer silenciosamente, por decirlo así, bajo la rampa escénica de la historia profana» [52], queda constituida la «historia de la Iglesia» como una disciplina rigurosamente histórica y científica, culmina su «configuración» como ciencia específica. A la vista de la problemática anteriormente expuesta, que resulta del procedimiento de poner la dogmática como superación εἰς ἄλλον γένος en la base de este tipo de «historia de la Iglesia», es forzoso delimitar ahora, retrotrayéndonos hasta antes de esta cisura, las sucesivas formas de autocomprensión de la Iglesia como historia.

El intento nos lleva directamente hasta los comienzos de la historiografía eclesiástica, hasta el frecuentemente llamado «padre» de la historia de la Iglesia, Eusebio de Cesarea († 339), lo cual no quiere decir que en la cristiandad primitiva no existiera ya antes una conciencia histórica, aunque fundamentalmente distinta. No sólo la consideración de la historia salvífica es más antigua que la historiografía eclesiástica [53], sino que también el «tiempo de la Iglesia» es anterior a su interpretación salvífica, como recientemente ha demostrado H. E. von Campenhausen [54]. La historia de la salvación no es comprensible sin la perspectiva del AT. No obstante, las continuas referencias que la primitiva Iglesia hace a acontecimientos *aislados* de la historia de la antigua alianza pretenden probar únicamente la legitimidad de la comunidad cristiana como verdadero

[51] H. Jedin, *loc. cit.*, 41.

[52] W. Nigg, *Die Kirchengeschichtsschreibung* (1934) 113, contrasta la historiografía científica con la de Eusebio. Este libro, aun después de la valiosa documentación que P. Meinhold brinda en su *Geschichte der kirchlichen Historiographie* (cf. nota 12) —sobre todo porque P. Meinhold, en sus «introducciones» a los documentos, no ha tratado la historiografía eclesiástica en toda su amplitud y desarrollo histórico—, sigue siendo el único, pese a todas sus limitaciones, que se ocupa de este tema tan importante; limitaciones, digo, porque tras no pocos estudios particulares y, en especial, tras el trabajo de P. Meinhold ya hay base para un tratamiento más completo del tema. Cf. también H. Dickerhof, *loc. cit.* en nota 44.

[53] H. Jedin, *loc. cit.* (nota 7) I, 21.

[54] H. E. von Campenhausen, *Die Entstehung der Heilsgeschichte:* «Saeculum» 21 (1970) 69-91.

Israel, pero en ningún caso son signos de una concepción *lineal* de la historia de la salvación. Tal concepción aparece por primera vez, ejerciendo luego un gran influjo en los siglos posteriores, con Ireneo de Lyon († *ca.* 202). Este divide la historia de la salvación obrada por Dios en la historia de la humanidad en cuatro estadios, de acuerdo con los «cuatro testamentos»: la alianza con Adán después de la caída, la alianza con Noé después del diluvio, la alianza con Moisés en el Sinaí y, como cuarto y definitivo, el evangelio, que «crea al hombre nuevo y en sí todo lo resume» [55]. El evangelio, «que eleva a los hombres al reino de los cielos» y culmina la historia de salvación, fue confiado a los apóstoles, los cuales lo transmitieron en sucesión ininterrumpida a los obispos, sus sucesores. El significado central de esta tradición oficial, significado que Ireneo no se cansa de subrayar contra los gnósticos, es la prueba más clara de la autoconciencia de la Iglesia como institución, lo que necesariamente supone una conciencia histórica subyacente. Sin embargo, se ha dicho con razón que la Iglesia «en su origen no fue entendida, al menos desde sí misma, como sujeto histórico de tradición» [56], es decir, que el acontecimiento de la transmisión, el *actus tradendi,* no presentó en un principio un carácter histórico específico, de tal suerte que la comunidad de los transmisores se tuviera por elemento salvífico y representara como tal lo *traditum* mismo. «Simplemente es una y misma fe; ni la puede acrecentar quien mucho habla ni la puede mermar quien habla poco» [57]. Con estas palabras no se dirige Ireneo contra los gnósticos; se refiere a aquellos cristianos que «comprenden más que los otros». Tal comprender es enteramente legítimo; pero lo que se ha de transmitir es «la una y misma fe», la cual no puede ser aumentada ni disminuida en la transmisión. Por tanto, el tiempo de la Iglesia tiene su historicidad única y exclusivamente en el hecho de que ella prolonga en el tiempo presente la historia de salvación, llegada a su culminación, y la prolonga precisamente con este carácter de plenitud. El tiempo de la Iglesia tiene ciertamente un lugar histórico en la perspectiva de las alianzas divinas que se proyectan sobre él; concretamente, se halla al final de la historia de salvación. En este sentido, no solamente es ese «poco» —sustraído a la

[55] *Adv. haer.* III, 11, 18, citado por P. Meinhold (*op. cit.* I, 55) conforme a la edición y numeración de W. W. Harvey (Cambridge 1857) II, 50; J. Daniélou, *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire:* RSR 34 (1947) 227-231.

[56] W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit* (Stuttgart 1951) 67. Este libro, a pesar de todas las críticas que justificadamente le han sido hechas por aplicar a la interpretación histórica las categorías de una moderna teología existencial, constituye una de las contribuciones más importantes en torno al problema de la aparición de la «historia de la Iglesia». Cf. J. Ratzinger, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit W. Kamlah,* en W. Lammers (ed.), *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter* (Darmstadt 1961): «¿Se ha dado alguna vez una deshistorización en el sentido de Kamlah, un aislamiento radical de lo escatológico», o la desvinculación no es más bien «vinculación al yo de Cristo y consiguientemente al nosotros del nuevo λαὸς τοῦ θεοῦ»? (p. 71).

[57] *Adv. haer.* I, 20, 2, citado según la «Bibliothek der Kirchenväter» (Munich 1912), traducido por E. Klebba.

historia— entre la exaltación y la vuelta del Señor, sino que tiene también su «prehistoria». Sin embargo, no es propiamente tiempo de salvación. En el fondo, de esta opinión son Justino e Ireneo cuando, en conexión con las especulaciones del judaísmo tardío, dividen la historia según los seis días de la creación. Al final es el «descanso». La idea quiliástica, sostenida por Ireneo entre otros, que une el mito de la semana del mundo con el Apocalipsis [58] y según la cual «cuando llegue la renovación del mundo y la vuelta del Señor los justos resucitarán *primero* para recibir la herencia prometida... y reinar en ella» [59], no significa con ese «primero» un nuevo tiempo de salvación, sino la «justa» compensación de los justos que tantas cosas han tenido que soportar, y sobre todo no se refiere todavía a un tiempo de la Iglesia prolongado en la historia. Al contrario, la salvación entera ya ha tenido lugar: «Pues éste es el fin del género humano, que tiene a Dios por herencia: que lo mismo que al principio por los primeros hombres fuimos sometidos a esclavitud con la culpa de muerte, así ahora al fin del tiempo por el último hombre entramos en la vida de Dios, lavados y purificados de la culpa de muerte, todos los que desde el principio hemos sido sus discípulos» [60]. El hecho de que en este saber por la fe acerca del fin del género humano se empleen «cómputos» de tiempo escatológico, bien sea para evidenciar su inminencia, bien para mostrar su lejanía (Hipólito en su *Crónica del mundo),* atestigua más la realidad de la expectación que la idea de un «tiempo 'cristiano' prolongado en la historia» [61]. No obstante, el hecho de que tales «crónicas del mundo» fueran compuestas conforme a modelos paganos (después de Hipólito, sobre todo Eusebio de Cesarea), que los acontecimientos de la historia profana fueran en ellas sincronizados con los de la historia de salvación y, ante todo, que este paralelismo se continuase hasta el tiempo en que ellas aparecieron (buena parte de su estructuración cronológica fue establecida conforme a los años de reinado de los soberanos), todo esto, indudablemente, favoreció el que se incluyera en la historia del mundo el tiempo transcurrido desde la resurrección y ascensión. Ya mucho antes de Constantino se interpretaron algunos acontecimientos del Imperio Romano en su sentido salvífico (Orígenes), pero también es cierto que la interdependencia de historia profana e historia salvífica no estaba todavía congruentemente elaborada. Existe una diferencia esencial entre la *Crónica* de Hipólito, que alcanza hasta el 234, y la *Crónica* de Eusebio y su continuación posterior. La *Crónica* de Eusebio alcanza hasta el 303; su continuación, hecha todavía en vida de Eusebio, llega hasta el 325, pasado ya el tiempo de las persecuciones de la Iglesia, siendo finalmente completada con la historia de Roma por Jerónimo, al hacer la traducción de su segunda parte al

[58] G. Engelhardt, *Chiliasmus - dogmengeschichtlich:* LThK II (1958) 1059-1062, aquí col. 1060.
[59] *Adv. haer.* V, 32, 1, citado con la misma referencia de la nota 57.
[60] *Adv. haer.* IV, 22, 1 (cf. nota 57).
[61] F. Kamlah, *op. cit.,* 120.

latín. Esta crónica imprimió un signo acusadamente «histórico-mundano» en la formación de la conciencia histórica del cristianismo occidental. La misma línea se sigue a través de las crónicas de los siglos V y VI, especialmente con Gregorio de Tours e Isidoro de Sevilla, hasta las crónicas del mundo de la Edad Media, en cuyo marco había de ser considerada toda historia parcial, incluso la historia de una ciudad [62]. La disposición de la cronología cristiana en correspondencia con las crónicas (por ejemplo, el *Chronicon Paschale,* probablemente escrito en Constantinopla, que pone el comienzo de la cronología cristiana el 21 de marzo del 5507 y alcanza hasta el año 629) es también una prueba fehaciente del cambio que se produce en la actitud de los cristianos respecto al tiempo mundano, a partir de Ireneo; cambio que queda definitivamente cimentado con Eusebio.

El carácter y la actitud ante el mundo propios de Eusebio son para la historia de la Iglesia y su autocomprensión histórica algo más que una mera coincidencia biográfica. El fue evidentemente el hombre del momento. «Eusebio mira la historia del mundo y de la Iglesia con optimismo cortesano; como obispo político y adicto al César despliega un ideal cristiano de emperador e imperio de larga y honda influencia posterior» [63]. Sin duda puede decirse que «su significado como 'padre de la historia de la Iglesia' sigue incólume» [64]; pero hay que añadir que como autor a la vez de la *Crónica del mundo* y de la *Historia eclesiástica* ha tenido unas repercusiones tales que, más que una paternidad, hay que ver en él la prueba documental más representativa del dilema que se plantearía después, cuando la identificación secular, aunque no siempre unánimemente aceptada, del «tiempo de la Iglesia» con el tiempo de la historia profana en curso se derrumbara. Esto ocurriría primeramente en los siglos XII y XIII, al plantearse con la teología de la historia la cuestión del verdadero «tiempo de la Iglesia», y más tarde, en los comienzos de la Edad Moderna, al surgir el «problema de la historia de la Iglesia» como tal. Con toda razón, y para corregir el enjuiciamiento demasiado simplista del famoso «viraje constantiniano», se ha llamado la atención sobre datos preconstantinos que dan fe de una positiva relación, a veces

[62] A.-D. v. d. Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising* (Düsseldorf 1957).

[63] B. Altaner y A. Stuiber, *Patrologie* (Friburgo de Br. ⁷1966) 217.

[64] *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία,* en 7 libros hasta el 303, dos ediciones posteriores en 10 libros hasta el 325. Edición en griego y alemán de H. Kraft (2 vols., Darmstadt 1965); H. Rahner, *Eusebios von Kaisareia:* LThK III (1959) 1195-1197, aquí especialmente col. 1196, *supra;* H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Cäsarea* (Amsterdam 1939) espec. 52-59, donde se muestra cómo Eusebio argumenta apologéticamente con «los hechos de la historia» y ve en Constantino el cumplimiento de la promesa bíblica; íd., *Kirche und Kaiser* (Zurich 1947) espec. 54-104; W. Völker, *Von welchen Tendenzen liess sich Eusebius bei der Abfassung seiner Kirchengeschichte leiten?:* «Vigiliae Christianae» 4 (1950) 157-180; G. Bardy, *La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après l'Histoire ecclésiastique:* RHE 50 (1955) 5-20; C. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea* (Londres 1960); A. Dempf, *Eusebius als Historiker:* Jahrb. der Bayer. Akad. der Wiss. Phil. Kl. (Munich 1964), cuad. 11.

por motivos incluso teológicos, con el Imperio Romano [65]; pero se caería nuevamente en una simplificación, esta vez de signo contrario, si por motivos de congruencia no se quiere reconocer la cisura que supone lo que en el libro décimo de la *Historia eclesiástica* de Eusebio se dice y lo que un cristiano pudo afirmar sobre un soberano de este mundo en la «Vida de Constantino» (que esta obra sea un panegírico no es sólo cuestión literaria). Reconocer que Eusebio no estaba aún en condiciones de hacer una exposición genética es un criterio importante en la perspectiva de la moderna ciencia histórica; e importante para nuestra consideración es ver que él ya puede hablar del tiempo de la Iglesia después de Constantino en un lenguaje que, desde el punto de vista teológico, sólo es idóneo para el día de la glorificación del propio Cristo: «Un día apacible y claro, no turbado por ninguna nube, brilló de aquí en adelante en toda la tierra con los rayos de la luz divina sobre las Iglesias de Cristo» [66]. Eusebio identifica el tiempo posconstantiniano con el tiempo de paz esperado por el milenarismo [67], y con este tiempo de paz el tiempo de la Iglesia, que él como historiador intenta describir. Como hace observar H. Jedin, «supera el enfoque escatológico» [68]. Justamente éste es el problema.

Los continuadores de Eusebio, tanto la traducción y reelaboración de su propia obra hecha por Rufino de Aquilea como la *Historia tripartita* confeccionada por Casiodoro (resumen latino de las tres *Continuaciones),* llegaron a constituir la suma de conocimientos de la Edad Media sobre el tiempo primitivo de la Iglesia, pero no fueron completados con los últimos siglos. La comprensión histórica medieval no se asienta en la historia eclesiástica considerada aisladamente, sino en la crónica del mundo hecha histórico-salvíficamente, en la que siempre se podían ensamblar, sin cisura alguna, los sucesivos acontecimientos del tiempo mundano. Un nuevo punto de arranque no se adopta hasta la teología de la historia de los siglos XII y XIII (cf. *infra,* pp. 536ss). En lo que respecta a la estructura cronológica de las crónicas del mundo, no es menos importante y digno de atención el que Sócrates († después del 439), uno de los continuadores de Eusebio, ordenase la historia de la Iglesia desde el 305 al 439 conforme a la cronología de los emperadores y tuviese a la vez en cuenta que la cronología no es, de hecho, un mero esquema extrínseco de orden; es un aspecto que no se debe minimizar.

Sozomenos sitúa conscientemente, en razón de la interdependencia de Imperio e Iglesia, los acontecimientos del 324 al 425 en el horizonte de la historia profana. Rufino critica el libro decimoctavo de la *Historia*

[65] H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum* (Munich 1961).

[66] H. E. X, 1, 8, trad. en «Bibliothek der Kirchenväter», Eusebius II (Munich 1932) 437.

[67] A. Wachtel, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus:* «Bonner Hist. Forschungen» 17 (1960) 75, que remite a J. Straub, *Vom Herrscherideal der Spätantike* (1939) 116ss, y a J. Vogt, *Constantin der Grosse* (1949) 289ss.

[68] H. Jedin, *loc. cit* (nota 7) I, 22.

eclesiástica de Eusebio, pero, significativamente, no por motivos teológicos, sino por las «exaltaciones encomiásticas de los obispos, que nada contribuyen al verdadero conocimiento de la historia» [69].

En contraposición con Occidente, en el Imperio Bizantino no se tomó como principio básico la concepción salvífica de la crónica del mundo. A comienzos del siglo VII, por ejemplo, el último milenio es interpretado en un sentido histórico-eclesiástico, con el propósito expreso de rebatir a Ireneo, entre otros. Para la «historiografía clásica», la historia de la Iglesia se identifica con la historia del Imperio, puesto que los «contornos del orbe cristiano se confunden con los contornos del Imperio», en el cual es el emperador «el representante espiritual máximo» [70].

La cuestión de fondo que late tanto en la Iglesia oriental como en la occidental sale a la luz a principios del siglo V, con la reflexión a que obligan los acontecimientos históricos. Nunca en la historia del pensamiento cristiano ha vuelto a repetirse el planteamiento de esta cuestión de una manera tan profunda como esta vez; se plantea la relación entre fe e historia, que es lo que en último término subyace al problema de la «historia de la Iglesia». También la teología de la historia de Agustín tiene, aunque con frecuencia no se repare en ello, un lugar histórico muy concreto. No se olvide que entre la visión escatológica de Ireneo y la escatología de Agustín media la victoria del cristianismo, bajo Constantino, sobre el poder político enemigo. Tal victoria fue tomada como «la mejor prueba de su fundación divina» [71] y no dejó de serlo ni con la caída de Roma en el año 410, cuando el paganismo romano alzó su voz contra la Iglesia imperial de Teodosio, y a sus reproches la gran masa de los cristianos «victoriosos» no tenía una respuesta que ofrecer. Ni siquiera de la lectura del obispo de Hipona, como atestigua la literatura agustiniana hasta el día de hoy, es posible obtener a este respecto una clara respuesta. Y todo porque Agustín, a pesar de toda su crítica a la identificación de Imperio Romano y *civitas Dei,* tal como estaba formulada en la teología imperial de Eusebio [72], no podía sustraerse a su comportamiento político en la lucha contra el donatismo; es decir, porque también él, sin menoscabo de la inequívoca firmeza con que rechaza la conversión de la esperanza cristiana en utopía política, tuvo que escribir bajo determinados condicionamientos históricos, de los que nunca se puede prescindir en aras de la pura teoría. El, evidentemente, no podía prever que su *De civitate Dei* habría de servir de fundamento teológico al Sacro Imperio

[69] Citado por Meinhold, *loc. cit.* (nota 12) 113.
[70] H.-G. Beck, *Kirchengeschichte:* LThK VI (1961) 212.
[71] Altaner-Stuiber, *loc. cit.* (nota 63) 219.
[72] E. Peterson, *Kaiser Augustus im Urteil der antiken Christenheit. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie:* «Hochland» 30 (1932-33) 294: La «escatología en Eusebio se torna utopía política, utopía que ya no se espera en el futuro, sino que se ha hecho realidad desde el reinado de Augusto en el Imperio Romano». Id., *El monoteísmo como problema político,* en *Tratados Teológicos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1966) 27-62.

medieval [73], pero deducir de ahí «que no tuvo la menor conciencia del futuro alcance de las exigencias que formulaba al poder político» [74] es tanto como suponer en él una candidez que, evidentemente, no tuvo. Al inevitable condicionamiento histórico de la teología agustiniana de la historia se debe además el que, junto a una difícilmente superable crítica de la política dominadora del Imperio Romano (crítica que aparte de recordar el discurso apocalíptico de «Babilonia la ramera» es, de hecho, «la gran excepción» [75] después de Eusebio), se encuentra también una exaltación de la *virtus* romana y hasta una explícita preocupación por la existencia del Imperio, muy atemperada, eso sí, en comparación con el miedo tan poco cristiano de Jerónimo [76]. También Agustín, como Eusebio, pudo ver en el «giro constantiniano» el cumplimiento de las predicciones bíblicas, sin verse obligado por eso, como Eusebio, a celebrar ese día como el día escatológico de la gloria de Dios, máxime cuando él ya había observado con irónica sobriedad contra la interpretación de la *pax romana augusta* que ésta no había sido tan pacífica [77]. Igualmente importante es el hecho de que Agustín, al recoger la doctrina de las *aetates,* lo hizo apartándose del milenarismo espiritualista inicial y no siguió la idea ireniana del progreso pedagógico salvífico, sino que en virtud de las recesiones históricas todo lo dejó en el misterio de Dios [78]. El Imperio Romano quizá se derrumbe, mas ¿qué otra cosa es ello sino el curso de este tiempo mundano?; o quizá tenga aún posibilidades (como calcula la cronología comparada), mas ¿qué significa ello para los cristianos que esperan la vuelta del Señor?

Esta es la visión agustiniana de la historia. Su radical historicidad se presenta en el reverso de la historia profana como una especie de relativismo histórico; con él sale Agustín al encuentro de la credibilidad de la historia cristiana. Los imperios surgen y caen, pero la Iglesia «no tiene lugar estable en ninguna de las formas culturales en que ella edifica sus templos» [79]. «Non enim Romanos, sed omnes gentes Dominus semini Abraham promisit» [80]. Para que esta promesa se realice plenamente dura todavía la sexta edad, en la que ya no tienen lugar nuevos actos salvíficos por parte de Dios: «Ut numerus omnium nostrum usque in finem possit impleri» [81]. De un lado, este *impleri,* y de otro, las persecuciones históricas (según Agustín en tres fases: persecución pública; paz externa, pero persecución interna a través de herejes y *falsi fratres;* anticristo), son el

[73] G. Tellenbach, *Libertas* (Stuttgart 1936); O. Köhler, *Die ottonische Reichskirche,* en J. Fleckestein (ed.), *Adel und Kirche* (Friburgo 1969) 141-204.
[74] W. Kamlah, *loc. cit.* (nota 56) 181.
[75] *Ibid.,* 176.
[76] J. Straub, *Augustins Sorge um die regeneratio imperii:* «Hist. Jahrbuch» 73 (Munich 1954).
[77] Citas en A. Wachtel, *loc. cit.* (nota 67) 95.
[78] *Ibid.,* 71.
[79] *Ibid.,* con citas, 90.
[80] *Aug. Ep.* 199, 47.
[81] *En. in Ps.* 34, 2, 9, citado según A. Wachtel, 74.

tema del tiempo que está por venir. Qué entiende luego Agustín por este *impleri,* es decir, qué concepto tiene él de la Iglesia [82] y cómo se relacionan entre sí *civitas Dei* y *ecclesia,* es uno de los puntos más controvertidos de la literatura agustiniana; está lejos de nuestro propósito dedicarnos aquí a aumentar esta literatura. Importante para el problema de la «historia de la Iglesia» que nos planteamos es que Agustín no identificó la *civitas Dei* y la *ecclesia* en el sentido de que la congregación de los llamados, la *communio sanctorum,* haya de darse a conocer en el curso de una historia específica de la Iglesia. Por otra parte, tampoco él entiende el tiempo de la Iglesia como una «persistencia escatológica» [83]. Hablan claramente en contra de ello su idea de la propagación de la Iglesia, las frases (ciertamente pocas) que escribe en *De civitate Dei* sobre la historia de la Iglesia y la concepción de esta historia como cumplimiento de las promesas veterotestamentarias y de Cristo mismo [84]. No obstante, la aplicación a la *ecclesia* agustiniana de conceptos como «comunidad eficiente en la historia» o «capaz de historia» [85] no deja de ser problemática, porque la Iglesia, ciertamente, no camina hacia su *impleri* de la misma forma que la historia humana general. Apenas habrá otro lugar en que la aporía de la «historia de la Iglesia» se advierta más claramente que en el concepto agustiniano de Iglesia, cuya problemática, por supuesto, no es una mera derivación del neoplatonismo.

«En la Edad Media hay historiografía cristiana, no historia de la Iglesia» [86]. Esta constatación de H. Jedin no deja resquicio a imprecisión alguna. ¿Qué quiere decir esto en orden al problema de la «historia de la Iglesia» y al problema de la misma Iglesia, implícito en el fondo de aquél? Eusebio había tematizado separadamente el tiempo de la Iglesia, pero para ello había partido de su *Crónica* del mundo; es en el marco general de ésta donde se sitúa su historia de la Iglesia. Lo que luego influyó en Occidente, sin embargo, no fue su separación de tiempo de la Iglesia e historia del mundo, sino su teología del imperio, que ve en la acción de Constantino el cumplimiento de un designio salvífico. Asimismo, lo que de Agustín influyó después no fue su distanciamiento teológico del Imperio Romano, sino los condicionamientos históricos de su teología de la historia, con los que se podía seguir viviendo más fácilmente que con su aporía *civitas Dei-ecclesia.* Orosio [87] fue, en este sentido, un intermediario, al componer, estimulado por el mismo Agustín, sus *Historiae adversus paganos.* Estas no son otra cosa que una crónica del mundo hasta el 417, pero sustentan una tesis general de carácter apolo-

[82] H. Fries: MS IV/1, 243.246.
[83] A. Wachtel, *loc. cit.,* 117.
[84] *Civ. Dei* XVIII, 50: «Bibl. der Kirchenväter» III, 179s.
[85] A. Wachtel, *loc. cit.,* 54.117.
[86] H. Jedin, *loc. cit.* (nota 7) 25.
[87] Stuiber-Altaner, *loc. cit.* (nota 63) 232; K. A. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie des Orosius* (Diss. Munich 1951); A. Lippold, *Rom und die Barbaren in der Beurteilung des Orosius* (Diss. Erlangen 1952).

gético: si el mundo ha andado mal en los tiempos anteriores al cristianismo, a partir de él, y como consecuencia de él, ha andado mucho mejor. El papel mediador de Orosio se vio también favorecido por el hecho de que la exacerbación de la crítica agustiniana contra Roma comportaba simpatías de parte de los pueblos germanos. La conciencia escatológica de creerse viviendo en la sexta, y *hoc saeculo* última, *aetas* se había fusionado con la conciencia histórica implícita en la teoría de los cuatro imperios universales, que también Orosio sostenía. Jerónimo, por su parte, había combinado la teoría política nacida en los tiempos de Augusto, según la cual el *Imperium Romanum* es el último y definitivo de todos los imperios, con la visión profética de Daniel (2,36-45; 7,1-4), en la que Dios, tras el derrumbamiento de las cuatro «bestias» (los Imperios babilonio, medo, persa y griego seléucida), hará surgir el reino mesiánico de salvación. Y lo había combinado de modo que ahora Roma aparecía como el último Imperio antes del reino de salvación de Daniel. Dada la complejidad de estas concepciones, habrá que proceder con cuidado a la hora de emplear expresiones simplificadoras, tales como «giro constantiniano» y «des-escatologización». Jerónimo habla en la *Vita Malchi* [88] de su propósito «de escribir, desde la venida del Salvador hasta nuestro tiempo, o sea, desde los apóstoles hasta la decadencia de nuestros días..., cómo la Iglesia ha crecido en las persecuciones y ha sido glorificada en los mártires, y cómo ella, con el advenimiento de los soberanos cristianos, ha incrementado su poder y riqueza, pero se ha visto mermada en su fuerza interior». El mismo hombre que alentó este propósito no lo llevó a cabo; tras la conquista de Roma del 410, tras el claro signo del derrumbamiento del último Imperio, vio apagarse la «luz del mundo», no despuntar la luz de la séptima edad. Ninguna conciencia histórica es susceptible de sistematización. La perspectiva de decadencia acusada por Jerónimo aparece reiteradamente en la patrística: Salvian († después del 480) la describe con rasgos que recuerdan a Tácito; en la *Historia de los godos* de Jordanes (hacia el 551) y en la *Historia de los francos* de Gregorio de Tours († 594) aparece como signo predominante, y Gregorio el Grande († 640) la relaciona expresamente con la barca de la Iglesia. Es incluso la orientación preponderante; pero no excluye el intento de una nueva reinterpretación histórica, al igual que la autoridad indiscutible de la «verdad antigua» admite la posibilidad de una verdad «nueva», naturalmente conectada con la tradición [89], sin que de ello quepa esperar una nueva imagen del mundo. La visión escatológica nunca se desvanece, sino que tiene su propia historia. Sólo si tiene en cuenta esta historia se puede entender la teología de la historia de Otto de Freising († 1158), cuyo *Chronicon* o *Historia de duabus civitatibus* tiene un gran

[88] *Vita Malchi*, I: PL 23, 53; P. Meinhold, *loc. cit.*, 142, hace hincapié en esta afirmación de Jerónimo; ni la afirmación de Jerónimo ni la observación de Meinhold deberían desestimarse en pro del ciudadano latino culto.

[89] J. Spörl, *Das Alte und das Neue im Mittelalter:* «Hist. Jahrbuch» 50 (1930) 297-341, 498-524; para esto especialmente 512s y 330.

valor documental en el problema que nos ocupa, porque apela expresamente a la autoridad de Agustín y a la vez sostiene la opinión de que la *civitas Dei* se realiza en el *Imperium Christianum* [90]; idea contra la que precisamente Agustín había escrito su libro.

Según Otto de Freising, el *Imperium Christianum* tiene su *translatio* en el Imperium Romanum, el último imperio del mundo, aun cuando, de acuerdo con el esquema de las edades, se le califique de «decrépito y avejentado»; en el *Imperium Romanum* la *civitas Dei,* que hasta la «venida de Cristo» se hallaba escondida en la *civitas* terrena, «ha ido desarrollándose desde entonces (Augusto) lenta y progresivamente», llegando bajo Constantino a ser liberada de las vejaciones externas y terminando, tras la superación de las herejías bajo Teodosio, por incluir a todo el pueblo y a casi todos los príncipes; ésta es la razón por la que «yo no he relatado la historia de dos Estados, sino de uno solo, al que yo llamo cristiandad» [91]. «Cristiandad», «Iglesia», este «reino (de Cristo)», todo significa la *civitas Dei,* en la cual se armonizan imperio y sacerdocio y se mezclan el bien y el mal, cuyo discernimiento a Dios solo está reservado [92], como corresponde a la sexta edad. Así se ensambla todo: la conciencia escatológica de Agustín sobre la caducidad de la historia del mundo y el carácter salvífico del Imperio Romano, carácter que ya había sido apuntado antes de Eusebio y puesto de relieve por éste como por ningún otro. Nunca se llegará a entender esta teoría, como tampoco la realidad histórica de la regalía sacra del Occidente medieval, si en la generalidad del principo «como arriba, así abajo» [93] no llega a detectarse el germen explosivo del cristianismo, germen que ya mucho antes de Otto de Freising (en este sentido, la armonización que él hace es tardía) se había hecho notar en el movimiento de reforma monacal con todas sus variantes históricas. Al final del libro séptimo del cisterciense Otto de Freising no es a la Iglesia en general, sino al monacato a quien se considera como la aparición espiritual en que más diáfanamente se anuncia el «eterno día de la eterna paz».

Con semejante imagen de la historia no puede existir ninguna historia específica de la Iglesia. Ni siquiera es tal la llamada *Historia eclesiástica* (1110) de Hugo de Fleury, anterior a la *Crónica* de Otto, a pesar de que lo promete en el prólogo. H. Jedin ha tomado pie del estudio de esta obra [94] para formular unas importantes cuestiones generales en torno al problema «historia de la Iglesia». Hace constar en primer lugar que, como ya indica el título completo *(Liber... gestorumque Romanorum*

[90] Id., *Die «Civitas Dei» im Geschichtsdenken Ottos von Freising,* reeditado por W. Lammers (ed.), *op. cit.* en nota 56.

[91] *Chronica* V, pról. (edición de A. Hofmeister, trad. por A. Schmidt, reelaborado para la nueva edición por W. Lammers [Darmstadt 1960] 375).

[92] *Ibid.,* 583s.

[93] *La Regalità Sacra* (Leiden 1959).

[94] H. Jedin, *Zur Widmungsepistel der «Historia Ecclesiastica» Hugos von Fleury,* en C. Bauer y otros (eds.), *Speculum historiale* (Friburgo de Br. 1965) 559-566.

atque Francorum), se trata «ante todo de una crónica salvífica del mundo al estilo antiguo». Llama la atención después sobre el «paralelismo entre creación y salvación» que aparece en Hugo de Fleury, paralelismo que no deja de tener su prehistoria (Adán-Cristo en Pablo e Ireneo; cf. *supra*, p. 529), pero que aquí se acentúa de manera especial (en las *historiae sacrae* es el AT la *aetas puerilis* y el NT la *aetas virilis)*. Esto se ha de tener muy en cuenta con vistas al «simbolismo teológico de la historia» (cf. *infra*, pp. 541ss y 544s). Que, por lo demás, esta «división bipartita de la historia de salvación», con Cristo como «cesura decisiva», no tenía que conducir a una «desvalorización» del AT, como cree Jedin [95], lo indican precisamente los simbolistas. Pero ¿por qué Hugo de Fleury, a pesar de su propósito expresado en el prólogo, no llegó a hacer historia de la Iglesia? H. Jedin apunta como posibles, si bien en forma de interrogante, las siguientes explicaciones (sumamente valiosas, porque no son producto de la especulación, sino que se justifican «modo histórico»): la «interiorización de la historia salvífica», que en la generación siguiente llega a imponerse con Bernardo de Claraval; el «simbolismo» predominante desde Ruperto de Deutz hasta Joaquín de Fiore; la consiguiente «huida hacia la apocalíptica»; el «regodeo en la mística»; el «olvido de la historia en la Escolástica» y la «invasión de la eclesiología por la ciencia canónica» [96]. En la práctica, como subraya Jedin, «aún estamos muy lejos de poder precisar las verdaderas causas de este hecho» [97]. Una cosa, sin embargo, sí se puede asegurar: dejando aparte el aristotelismo y la ciencia canónica (sin caer por el otro extremo en los denuestos de moda), las susodichas explicaciones de ese hecho, o sea, de no haberse llegado a una exposición por separado de la historia de la Iglesia, son genuinamente cristianas, corresponden a la fe. Más aún: la cuestión en que terminaba la primera parte de nuestro estudio (a saber: si la «teología histórica» no será un pseudoconcepto) parece estar todavía más justificada tras estas consideraciones.

Unos años más tarde, la *Historia ecclesiastica* (1141) de Orderico Vital puso de relieve el «carácter fundamentalmente eclesiástico de la historia de la Iglesia» [98]; pero no llega a superar el otro enfoque total-

[95] *Ibid.*, 563s.
[96] *Ibid.*, 564, espec. 565.
[97] *Ibid.*, 565.
[98] Así, Th. Schieffer: ZKG 72 (1955-56) 337, que subraya la tesis del libro de H. Wolter, *Ordericus Vitalis* (Wiesbaden 1955), y media en la controversia entre J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung* (Munich 1935) 57-72 («Die Sendung des Nationalstaates: Ordericus Vitalis»), y H. Wolter, que rechaza de plano la interpretación que el mismo título de este capítulo expresa. Indudablemente, la obra no trata de describir toda la historia de la Iglesia; en ella, más bien, «la historia de los normandos y la historia de la Iglesia forman una unidad indisoluble» (Spörl, p. 65). Una crítica en el mismo sentido contra H. Wolter también se encuentra en H. Zimmermann, *loc. cit.* (nota 48) 52. Es discutible que en la Edad Media se renunciase «conscientemente» al nombre de la *historia ecclesiastica*, lo que H. Zimmermann estima como posible con su «quizá» (p. 42), pues semejante renuncia consciente —también «quizá»— no habría respondido a la mentalidad

mente distinto, es decir, su encuadramiento en la historiografía política y nacional, de tal manera que es justo poner en duda la pretensión que el mismo título de la obra expresa [99]. Sin embargo, Orderico concuerda con Otto de Freising en un punto importante, ya antes subrayado: también él escribió con una «orientación monástica» [100]. Esta orientación nos lleva a entender el tiempo de la Iglesia desde un ángulo completamente distinto al de la concepción agustiniana de la historia interpretada como visión teológica del Imperio.

Con las órdenes monásticas y su influencia histórico-espiritual en la renovación de la Iglesia se instaura en la Edad Media el sentido de la Iglesia como historia, pero no de una Iglesia encarnada en la historia general del mundo entendida salvíficamente con sus situaciones de dominio sacro, sino de una Iglesia que cumple el mandato de su Señor con una continua *reformatio, renovatio, restauratio,* cuyos ejecutores históricos de hecho son —si no de manera exclusiva, sí al menos especial— las órdenes monásticas. La orientación del ideal monástico a la *vita apostolica,* a la *ecclesia primitiva,* puede conducir a poner de relieve una decadencia general de la Iglesia, pero también conduce a salvarla de sus constantes momentos de decadencia mediante renovadas reformas. Desde aquí es fácil que surgiese la idea de que semejantes reformas llevaban escalonadamente a la Iglesia a su perfección. Que la propia orden del escritor tenga en ello la primacía es comprensible. En Anselmo de Havelberg († 1158) la tienen los premonstratenses. El, no obstante, habla en general y dice que toda orden renueva la juventud de la Iglesia, que toda renovación de la Iglesia responde a una orden: «Tot novitates in ecclesia Dei... tot ordines in ea surgunt» [101]. Para él son especialmente importantes los cistercienses, con su gran hombre Bernardo de Claraval. Entre los franciscanos se desarrolló una conciencia histórico-eclesiástica

de entonces. En cualquier caso, con razón subraya el autor el hecho significativo de que este título no volviera a aparecer hasta el siglo XII. Su reaparición, no tanto en sus realizaciones como en su propósito, señala un cambio que para la historia de nuestro problema constituye algo más que una simple etapa preliminar de la «historia de la Iglesia».

[99] H. Jedin, *loc. cit.* (nota 7) 28.

[100] Th. Schieffer, *loc. cit.* (nota 98) 337.

[101] *Dialogi* I, 10 (PL 188, 1157), citado por J. Spörl, *loc. cit.* (nota 98) 28; *Dialogi* I *(ibid.,* 1147C), citado por K. Fina, *Anselm von Havelberg:* «Analecta Praemonstratensia» 32 (Tongerloo 1956) 69-101.193-227; 33 (1957) 5-39.268-301; 34 (1958) 13-41, espec. 19. Dejamos estar la cuestión de si Anselmo se alinea entre los «simbolistas» (J. Spörl) o es más bien un «precientífico» (K. Fina). La polémica entre K. Fina y J. Spörl es una discusión meramente verbal, puesto que también el segundo, aunque con razón no tan «modernamente» como el primero, subraya suficientemente la sensibilidad de Anselmo para las *novitates.* Cf. también W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie* (antes de Joaquín de Fiore): Hist. Studien 285 (Berlín 1935); además, y en una actitud crítica frente a las implicaciones modernas, J. Ratzinger, *loc. cit.* (nota 56); íd., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (Munich 1959), donde en el capítulo sobre Anselmo (104-106) se pone de relieve la vinculación de Anselmo a la tradición patrística, para la cual la *ecclesia* comienza en Abel.

un tanto singular, que en los más espirituales hizo saltar la constitución jerárquica de la Iglesia. Buenaventura († 1274), respetando dicha constitución, clasificó la sucesión histórica de las órdenes conforme a estadios de perfección espiritual: la primera orden son los hijos de san Benito, en un estadio espiritual superior están los dominicos y franciscanos, pero la tercera y máxima orden es la «seráfica», que realiza el ideal de san Francisco [102]. Con toda razón hace hincapié J. Spörl en el hecho de que Anselmo de Havelberg, a diferencia de su contemporáneo Otto de Freising, no deja traslucir para nada la idea imperial, hecho tanto más sorprendente cuanto que él mismo vive dentro del «estilo del antiguo episcopado imperial» [103]. Por diversa que fuera, como los estudios sobre Cluny han demostrado, la relación del movimiento reformista monástico con el mundo político, dicho movimiento ha puesto en tela de juicio de una vez para siempre la concepción de la historia basada en la teología imperial de Eusebio, se ha vuelto hacia la Iglesia como tal y ha visto en las órdenes la característica de una «historia» espiritual eclesiástica, distinta de la historia universal del mundo.

Esta imagen de la función espiritual de las órdenes religiosas en la Iglesia como historia presenta un marcado carácter escatológico: éste domina también los comentarios al Apocalipsis, que aplican los textos al tiempo de la Iglesia y que concentran el horizonte histórico-salvífico universal de la doctrina de las edades en la sexta *aetas* como tiempo eclesial. De la misma manera que con Anselmo se derrumba la teología imperial, así también se desvanece la teoría de los cuatro reinos, o es positivamente rechazada, como en el caso de Gerhoh de Reichersberg († 1169) [104]. En el Apocalipsis encontraba la Iglesia una declaración neotestamentaria de tipo místico sobre los acontecimientos que le acaecerían hasta la vuelta del Señor. Los comentarios, al principio, únicamente señalan los límites, el principio y el fin del tiempo de la Iglesia, y no llegan a constituir un «estudio de la historia de la Iglesia» [105]. Pero delimitan claramente dos grupos de acontecimientos: de una parte, el crecimiento por la predicación; de otra, las persecuciones. Agustín había distinguido tres persecuciones: la persecución pública hasta Constantino; la persecución interna por las herejías y los *falsi fratres,* y el anticristo. En Anselmo de Havelberg, sin embargo, antes del tiempo del anticristo, hay tres persecuciones, que se corresponden con los tres momentos del crecimiento: después del primer *status* o tiempo luminoso de los apóstoles (el caballo blanco del Apocalipsis) viene, primero, el tiempo de la persecución hasta Constantino, a la que resisten Esteban y todos los mártires (el caballo rojo); segundo, y como tercer *status,* el tiempo de las herejías descritas por Anselmo y de los contraataques de los Padres de

[102] *Hexaëmeron* V, 144.
[103] K. Fina, *op. cit.,* t. 33, p. 26.
[104] E. Meuthen, *Der Geschichtssymbolismus Gerhohs von Reichersberg,* reedit. por Lammers, *op. cit.* (nota 56) 226.
[105] W. Kamlah, *loc. cit.* (nota 101) 62s.

la Iglesia y los concilios (el caballo negro), y tercero, y como cuarto y último *status,* el tiempo propio de la Iglesia, con los *falsi fratres* y los *hypocritae* de un lado y las órdenes religiosas de otro. El quinto *status,* por ir más allá del presente, queda sin determinar. Los dos últimos *status* son puramente escatológicos: el del anticristo y el de la *beatitudo.* Por lo demás, una sucesión similar a ésta ya se encuentra en Eusebio. Este trata en los libros I-III del tiempo de Jesús con los apóstoles y del tiempo posapostólico; luego, a continuación de las listas de los obispos, trata de las herejías y de los escritos eclesiásticos y contrapone los mártires a las persecuciones (libros IV-VII), para terminar, tras las «persecuciones de nuestros días» (libros VIII-IX), celebrando en el último libro la victoria del presente. Sumando a estas expresiones la de *falsi fratres,* empleada por Agustín entre otros, tenemos aquí toda la terminología histórica. De forma similar está concebido el comentario de Ricardo de San Víctor († 1173); las cinco primeras visiones del apocalipsis corresponden *ad cursum temporis;* las los últimas, *magis ad statum aeternitatis* [106].

El número siete, con sus variadas fundamentaciones y explicaciones, desempeña también un papel importante en la interpretación trinitaria de la historia de salvación. Semejante interpretación comenzó a desarrollarse, de muy diferentes maneras, a principios del siglo XII y durante el siglo XIII; es tema central en ella la determinación teológica del tiempo de la Iglesia. El abad Ruperto de Deutz († 1129-30) conecta con la historia de la redención por el Hijo «la historia de salvación por el Espíritu Santo en el tiempo salvífico del mundo instaurado por Cristo», pero siguiendo la tradición patrística, todavía mantiene «la unidad del tiempo de Cristo» [107]. Todas las épocas trinitarias tienen siete períodos, el último de los cuales siempre está situado, según Ruperto, «fuera del tiempo histórico»: el descanso del Creador, la muerte de Cristo, el retorno [108]. De capital importancia para el problema teológico de la «historia de la Iglesia» es también el hecho de que el tiempo de la Iglesia es interpretado según los siete dones del Espíritu Santo (pasión, apóstoles, repudio de Israel, mártires y «doctores»; luego siguen, con los dones de la *pietas* y del *timor Dei,* los acontecimientos escatológicos de la conversión de Israel y del juicio). Aquí, por una parte, se hace cronología; pero, por otra, en razón de la unidad mística del Espíritu en sus dones no puede tratarse de «tiempos» históricos. Justamente éste es el problema histórico-teológico que todavía hoy nos ocupa. J. Ratzinger pone el dedo en la llaga cuando observa: ¿qué sucedería si la tipología de los dones fuera sustituida por otra, si «la historia de la Iglesia fuese un tiempo como los otros tiempos»? Una

[106] Cit. *ibid.,* 45.

[107] J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura* (Munich 1959) 97-103, concretamente pp. 99 y 102. Estas páginas ofrecen magnífica información sobre la teología de la historia del abad Ruperto, todavía poco estudiado. M. Magrassi, *Teologia e Storia nel pensiero de Rupert di Deutz* (Roma 1959).

[108] E. Meuthen, *loc. cit.* (nota 104) 209.

pregunta que teológicamente no aporta ningún cambio fundamental, pero que se hace sobremanera grave si esa nueva tipología fuese precisamente el método histórico. Mientras que a K. Fina le parece que el «paleocientífico» Anselmo de Havelberg «cubre con auténtica historia de la Iglesia» los siete períodos de la última edad del mundo [109], Ratzinger, por el contrario, hace constar que esa historia de la Iglesia no es otra cosa que una ininterrumpida historia de salvación, que entra con Cristo en un nuevo estadio simplemente [110]. ¿No se asientan con ello las bases, aun cuando sea para un futuro lejano, de la teología de un F. Ch. Baur por ejemplo? Ratzinger estima que la encarnación del Logos «resulta casi intrascendente» cuando se procede como un contemporáneo de Ruperto, Honorio Augustodunense, que «reconstruye la historia como una línea uniforme» [111] y distribuye los *decem status ecclesiae* en cinco antes de Cristo y cinco después de Cristo (apóstoles, mártires, doctores de la Iglesia, órdenes monásticas —su propio tiempo— y luego el anticristo). Evidentemente, habrá que preguntarse qué significado puede tener en una «reconstrucción» de esta especie atenerse a textos del NT; y si, al igual que Buenaventura, no ve también Honorio a Cristo en el punto medio del tiempo [112] en lugar de al final; después habrá que preguntarse también qué significa ese estar-en-el-medio del Señor resucitado para la relación entre tiempo salvífico y tiempo mundano, considerado a la luz del paralelismo de las dos *historiae permixtae,* la de Israel y la de la Iglesia, tal como aquél aparece en la concepción trinitaria de la historia.

También Gerhoh de Reichersberg († 1169) divide el tiempo del Espíritu en épocas según los «dones» y ve, a la vez, en el AT no sólo la referencia a Cristo, sino también a la Iglesia, entre cuyo tiempo y el de Israel existe, en su opinión, un paralelismo [113]. La forma clásica de este paralelismo, rechazado por Agustín, aparece con Joaquín de Fiore († 1202). Su sistema de contraponer siempre 42 «generaciones» es continuado en los siglos posteriores, sin que falten variantes de gran importancia [114]. No vamos a ocuparnos aquí, por muy significativa que sea para la concepción profética del tiempo de la Iglesia, de la transposición profética que Joaquín hace de la relación entre el primero y segundo tiempo salvífico (AT-NT) a la relación entre el segundo (NT) y el tercero (tiempo del Espíritu). Pero para el problema de la historia de la

[109] K. Fina, *op. cit.*, t. 34, p. 36.
[110] J. Ratzinger, *Bonaventura,* 105s.
[111] *Ibid.*, 103.
[112] La controversia entre O. Cullmann, W. Kamlah y A. Klempt en torno al comienzo y la significación teológica del modo de datar *«ante» Chr. natum* se encuentra recogida en O. Köhler, *Der Neue Aeon:* «Saeculum» 12 (1961) 189. Klempt descubrió esta forma de datar en el *Fasciculus temporum* (1474) del coloniense Werner Rolevinck. Los presupuestos teológicos, sin embargo, existían ya desde el siglo XII.
[113] E. Meuthen, *loc. cit.* (nota 104) 241ss, con documentación.
[114] Así, por ejemplo, J. Nauclerus († 1510), de Tubinga, en su *Crónica del mundo* cuenta 63 generaciones antes de Cristo y 51 después de Cristo hasta su época.

Iglesia que nos ocupa es de gran interés la concepción de Cristo, en Joaquín perfectamente delimitada, como «eje de los sucesos mundanos». Esta concepción ejerció profunda influencia en la posterior idea cristiana de la historia, sobre todo después que la tercera edad dejó de tener vigencia en la dogmática ortodoxa [115], llegando a encontrar en Buenaventura († 1274) un verdadero desarrollo histórico y teológico. En su *Hexaëmeron,* subordinando todo a los místicos *tempora originalia,* contrapone los *tempora figuralia* del AT (desde Adán, Noé, Abrahán, Moisés, David, Ezequías y Zorobabel) a los *tempora gratiosa* del NT (desde Cristo y los apóstoles, desde el papa Clemente I hasta Silvestre con la *pax Constantini,* desde Silvestre hasta el papa León I con la *descensio imperatoris Constantinopolim,* desde León hasta Gregorio I con la victoria de Justiniano y la misión entre los pueblos nórdicos, desde Gregorio hasta Adriano con el cisma, desde Adriano hasta el aún no clausurado presente con la victoria de Carlomagno y, por último, *a clamore angeli* —según Ap 10,6.7— todavía *hoc saeculo* hasta un tiempo de paz, que aún no es la paz del octavo día en la eternidad de Dios) [116]. Además de este paralelismo entre Israel y la Iglesia, el uno camina *ad Christum* y la otra proviene *a Christo,* para una «teología de la historia de la Iglesia» es también de especial interés la teoría de las edades del mismo Buenaventura, sobre todo la frase: *septima aetas currit cum sexta.* No es suya, la ha recibido; pero con ella trata de explicar por qué la *crux christiana* no se ha hecho desde entonces más pequeña, o sea, por qué el tiempo mundano sigue su curso a pesar de haber comenzado el tiempo de salvación. Ambos corren juntos y entrecruzados. «Desde que hay Iglesia se da también una historia paralela, misteriosa y gloriosa: la historia del cielo; junto al arduo y angustioso sexto día va discurriendo, oculta pero realmente, la majestad del día séptimo» [117]. Glorioso, por tanto, pero oculto a la vez es aquello que constituye esencialmente el tiempo de la Iglesia. ¿Podrá éste ser estructurado como «historia de la Iglesia» en el sentido de una disciplina histórica? O de otra manera: siendo la historia de la Iglesia historia de salvación, ¿puede acaso ser escrita, máxime cuando el tiempo de la Iglesia es el séptimo día que discurre escondido junto al día sexto? [118].

Es evidente el carácter teológico-especulativo del paralelismo Israel-Ecclesia; a pesar de los datos, es enteramente «a-histórico». No obstante, a la vista de la teología de la historia de los siglos XII y XIII, aunque a ella sólo tengamos acceso históricamente, es obligado preguntarse en qué medida ese paralelismo contribuye a esclarecer el problema teológico de la «historia de la Iglesia». Eusebio presentó la historia de la Iglesia como

[115] J. Ratzinger, *Bonaventura,* 108. El libro ofrece una excelente visión de conjunto de la teología de la historia en los siglos XII y XIII, con bibliografía.

[116] *Ibid.,* la tabla de la p. 23. Cf. O. Köhler, *Der Neue Aeon,* loc. cit., 186-190.

[117] J. Ratzinger, *ibid.,* 17.

[118] Con razón, A. Darlap: MS I, 53s, no enumera la «historia de la Iglesia» entre las «formas de realización de la historia de salvación».

una historia especial dentro de la historia del Imperio; por ello pudo concluirla con la victoria de Constantino. La historiografía medieval, por su parte, y por razones sin duda poderosas aunque difíciles de precisar, no aportó nada nuevo a esa especialización de la historia de la Iglesia. Lo más digno de atención en los teólogos de la historia que acabamos de mencionar es que conciben la historia de la Iglesia como una historia especial, pero no la contemplan en la atemporalidad de la definitiva *civitas Dei,* sino en sus propios acontecimientos históricos, aunque se esfuercen en subrayar en ellos un carácter salvífico claramente diferenciado de la historia profana del Imperio. Todo ello viene garantizado por la analogía existente entre la historia de Israel hasta Cristo, como consta en el AT, y la historia de la Iglesia hasta la vuelta del Señor. La especulación trinitaria no es un mero replanteamiento de los problemas surgidos con motivo de los dogmas trinitarios del siglo IV, sino un contexto teológico dentro del cual se quiere comprender el hecho de que todavía en el siglo XII siga su curso la historia, y con ella también la historia de la Iglesia; y esto en la circunstancia histórica resultante de la lucha de las investiduras, en la cual, tomando la *pars pro toto,* llegó a ponerse radicalmente en duda la identificación de la salvación y el mundo del Sacro Imperio. Tanto Constantino el Grande como Carlomagno, el «segundo Constantino», mantienen intacta en la memoria de todos su posición de soberanos promotores de la salvación en paralelo con las grandes figuras de Israel. Pero frente a los ambiciosos monarcas de la restauración del Imperio se guarda una cierta distancia que, a veces, llega hasta la reprobación [119]. Por muy apremiante que sea la cuestión de fijar cuándo comienza la historia de la Iglesia a ser tratada históricamente, hay un hecho que no se puede olvidar: que todos los teólogos de la historia, sea cual fuere su labor histórica, buscan acontecimientos históricos y que *en* ellos ven el acontecer salvífico. Intentan concebir la «historia de la Iglesia como historia de salvación», intento que el historiador eclesiástico «ilustrado» y orientado hacia el dogma sólo puede reproducir en forma de interrogante [120]. Habrá quien afirme que la historia de Israel no es historia de la revelación por su contenido concreto, pues este

[119] El minorita Pedro Auréolo († 1322 en Avignon) puede decir: «El Imperio Romano estuvo casi siempre en contra de la fe cristiana»; citado por E. Benz, *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reform* (Stuttgart 1934, ²1965). Auréolo, cuya clasificación del tiempo de la Iglesia en épocas no nos dice nada esencialmente nuevo, pero que en la totalidad de acontecimientos concretos que reseña difiere notablemente de las obras más antiguas, hace comenzar el último milenio previo a la época del anticristo —milenio que terminará con la generación de Auréolo— con Constantino, «cuando Cristo y su Iglesia comenzaron a dominar y la dignidad imperial fue transferida a la persona del papa Silvestre y a la Iglesia romana» (cit., *ibíd.,* 463). Auréolo cita siempre el correspondiente pasaje del Apocalipsis, después narra el acontecimiento histórico y muestra en la conclusión que en él se cumple la promesa. Que pueda hablarse o no de «una primera historia eclesiástica católica, que no sea crónica, cuando todavía duraban las luchas espirituales» (Benz, 433), depende del concepto que se tenga de «historia de la Iglesia».

[120] H. Jedin, *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?:* «Saeculum» 5 (1954).

contenido u otro parecido también se da en otros pueblos; ahora bien, esta interpretación [121], y la problemática que con ella se suscita, presupone ya la moderna ciencia histórica, lo que es tanto como decir que entre ella y la teología de la historia de aquel tiempo media toda una época. La pretensión de Ranke, que pretende conocer todo como ha sucedido realmente, constituye más bien una temeridad desmedida cuando se trata de saber lo que después de Cristo ha sucedido en el orden salvífico. Un saber semejante debe estar previamente dado en la fe, concretamente en los acontecimientos salvíficos análogos del pueblo de Israel o en el profetismo apocalíptico. Los datos de la historia posterior a Cristo son «simplemente» registrados en este horizonte. Pero hay que decir, frente a todo «espiritualismo» (en el sentido que luego adquirió este concepto), que son registrados como verdaderos datos, datos, por tanto, conectados —aunque no identificados como en la teología del Imperio— con la historia del mundo.

De esta manera, tomando como punto de partida la revelación, la correspondencia entre los tiempos salvíficos primero y segundo se hizo extensiva al tercero, que se esperaba inminente. Joaquín de Fiore situaba todavía este tiempo dentro de la Iglesia jerárquica, pero la interpretación posterior, de la cual es característica la glosa al Apocalipsis de Pedro Juan Olivi († 1298), condujo a la idea de la *Ecclesia Spiritualis* [122], dentro de la cual un estudio histórico de la Iglesia tenía que ser necesariamente deficiente. «Es un hecho que los tiempos a partir de Constantino no se han vuelto mejores, ni en el orden espiritual ni en el mundano, sino más duros y penosos» [123]. Gottfried Arnold (1666-1714), continuando la línea de los «espiritualistas» Thomas Müntzer (ajusticiado en 1525 en la guerra de los campesinos), Sebastián Franck († 1542) y Kaspar Schwenckfeld († 1561) y correligionario a la vez del pietista Philipp Jakob Spener († 1705), logra con los medios de la crítica histórica —o al menos ése es su propósito primordial en su *Imparcial historia de la Iglesia y los herejes*— liquidar la Iglesia en cuanto historia, sin eximir de ello a las Iglesias reformadas [124].

Antítesis de semejante antiinstitucionalismo es la concepción de la historia de la Iglesia como historia del papado, el cual, radicalmente institucionalizado como estaba por la ciencia canónica, era objeto adecuado de exposición histórica. La *Historia pontificalis* (hacia 1165) de Juan de Salisbury († 1180) es de especial importancia a este respecto, en cuanto que en ella se conjuga una acerva crítica de la inmoralidad del clero y

[121] A. Darlap: MS I, 197, también 96.

[122] E. Benz, *loc. cit.* (nota 119). Y atiéndase allí especialmente a la exposición de Pedro Juan Olivi y al dictamen (anónimo) contra su glosa, que fue rechazada como herética en el proceso de 1317-1326. Literatura en V. Heynck: LThK VII (1962) 1149s.

[123] G. Arnold, *Erste Liebe* II, 233 (³1712).

[124] E. Seeberg, *Gottfried Arnold* (Merano 1923; reimpresión 1964); P. Meinhold, *loc. cit.* (nota 12) I, 430-433.

de la curia, crítica de la que, en contra de las interpretaciones teológico-históricas, no está exento el monacato, con una interpretación del papado que ve en dicha institución, más allá de las críticas aisladas a la política papal, «el custodio de la unidad y el orden de la Iglesia y del orbe, el guardián absoluto de la *pax* y la *serenitas*». No es menos relevante la forma, fundamentalmente distinta de la de los teólogos de la historia, en que desfigura la imagen agustiniana y medieval de la historia: «El anticristo como idea escatológica... no desempeña en Juan de Salisbury ningún papel» [125]. Este concepto de la Iglesia, si bien se estudió en relación con la doctrina de la gracia y la cristología de la Escolástica, no fue directamente abordado por ésta, de manera que «la doctrina de la Iglesia no llegó a ser integrada en la sistemática del pensamiento teológico» [126]. No obstante, en su forma puramente jurídica dicho concepto proporcionó la base teológica [127] de las historias de los papas de la baja Edad Media, uno de cuyos principales representantes es Tolomeo de Lucca († 1326) con su *Historia ecclesiastica nova* (1313-17), donde se identifican el *regnum Christi* y el *regnum pontificium* [128]. Esta concepción de la Iglesia y de su historia influye también en los *Annales ecclesiastici* (1580-1607) de Baronio, que, si bien, como ya hemos dicho, no son una historia del papado, están centrados en él [129], y llega a influir hasta en las nuevas exposiciones de la historia de la Iglesia, cuyos períodos a menudo comienzan tratando del papado. El alsaciano Michael Buchinger, por lo demás de poca importancia, nos ofrece un ejemplo característico con su *Historia ecclesiastica* (1560), que no es otra cosa que la refundición de un tratado *De ecclesia* (1556) en una historia de los papas.

El círculo se ha cerrado. El título «Historia de la Iglesia» se remonta a Eusebio, pero la Iglesia como historia específica no se encuentra en ese título, integrada como está en la interpretación salvífica de la historia del mundo con todas sus variantes. Es cierto que en el rasgo de la *diástasis* entre *regnum* y *sacerdotium,* entre mundo sacropolítico y marco de vida espiritual, los cuales habían llegado a mezclarse intercambiando

[125] J. Spörl, *loc. cit.* (nota 98) 73-113, concretamente pp. 90 y 93; H. Hohenleutner, *J. of Salisbury in der Literatur der letzten 10 Jahre:* «Hist. Jahrbuch» 77 (1958) 493-500.

[126] J. Ratzinger, *Kirche:* LThK VI (1961) 173s.

[127] F. Merzbacher, *Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter:* «Zs. d. Savigny-Stiftung Kanonist. Abt.» 70 (Weimar 1953) 274-361. Allí están los principales escritos: Egidio Romano, *De ecclesiastica sive de summi Pontificis potestate* (1302; respecto a Bonifacio VIII: «Omnes ergo homines et omnes possessiones sunt sub domínio ecclesiae» [II, cap. 2; ed. Scholz, p. 99]); Agustín Triumphus († 1328), *Summa de potestate ecclesiastica;* Alvaro Pelayo († 1352), *De statu et planctu ecclesiae* (I, art. 31: «papa ergo successor est Christi, non ecclesia», dice junto a la tradicional mística de la esposa); Juan de Torquemada († 1468), *Summa de ecclesia* (la Iglesia es la *republica christiana,* pero el papa no es «una especie de soberano universal» [Merzbacher, 315ss]). También se encuentra en Merzbacher la historia del concepto conciliarista de la Iglesia.

[128] H. Jedin, *loc. cit.* (nota 7) 29.

[129] Así trata de arreglarlo H. Zimmermann, *loc. cit.* (nota 48) 75.

sus formas e interpretaciones en recíproca imitación, aparece concebida la Iglesia como historia; pero ello sólo aparece en la teología de la historia de los siglos XII y XIII, en cuanto que entiende el tiempo de la Iglesia en analogía con Israel o desde el profetismo del NT, integrando en este marco todos los datos registrados por la historiografía medieval. De esta manera, el tiempo de la Iglesia puede concebirse como tiempo salvífico. Este punto de vista se pierde en el espiritualismo y más tarde en el pietismo, para los cuales la forma externa de la Iglesia es objeto de una crítica implacable, pues pertenece a la historia profana. El concepto jurídico de Iglesia lleva, tras el proceso que experimenta con Juan de Salisbury, a la historia de los papas desarrollada en la baja Edad Media. Después, el interés humanista por lo antiguo, por un lado, y la preocupación de la controversia teológica por documentar históricamente cada una de sus concepciones de la Iglesia, por otro, consiguen que la Iglesia se convierta en objeto de reflexión histórica. Este proceso, en fin, sigue desarrollándose en los siglos XVI y XVII con muchas variantes, aún no minuciosamente investigadas, hasta que con la época de la Ilustración se desemboca en una exposición universal de la historia de la Iglesia conforme al método histórico-científico. El hecho de que, paralelamente, el concepto de «historia» (como unidad de acontecimiento y comprensión del acontecimiento) también experimente un cambio fundamental, que no vamos a exponer aquí, es de capital importancia —quizá todavía incalculable por no estar del todo estudiado— para entender lo que esa palabra significa en conexión con la Iglesia y la salvación. La problemática de esta conexión (este estudio ha comenzado con un esbozo de ella) se plantea explícitamente, por fin, con la ciencia de la historia de la Iglesia de los siglos XIX y XX.

La historia eclesiástica protestante ha recorrido un camino que va desde la concepción ilustrada de la historia hasta la crítica barthiana del historicismo en el proceso general de la teología protestante, pero ha tratado de asegurar en sí misma la unidad entre la concepción moderna de la historia y la concepción teológica de la Iglesia, apoyándose siempre en nuevos y diferentes puntos de partida [130]. El esfuerzo que semejante tarea supone, tanto en el orden intelectual como en el propiamente

[130] Una buena documentación de este proceso se encuentra en P. Meinhold, *op. cit.* (nota 12) II, 11-408. J. L. Mosheim († 1755) y mucho más decididamente J. S. Semler († 1791) consideran la Iglesia como sociedad secular, mientras que J. M. Schroeckh († 1833) la considera en el marco de la historia general de la religión. G. J. Planck († 1833) escribió una *Historia de la constitución social de la Iglesia cristiana* de acuerdo con el espíritu de la Ilustración y una historia de la teología protestante desde la Reforma hasta la fórmula de concordia, obra que está determinada por la idea de progreso. Partiendo del pietismo, F. D. E. Schleiermacher († 1834) recogió los impulsos del romanticismo primitivo, colocando la «piadosa autoconciencia cristiana» en el punto central, mientras que F. Ch. Baur († 1860) identifica con el cristianismo la autoconciencia de la filosofía hegeliana. De la disolución de la teología en historia se llega, por descontado que por muy diferentes y sinuosos caminos, al historicismo teológico.

religioso, es digno de admiración. Es sintomático que la tarea se lleve a cabo fundamentalmente en el país de la filosofía del idealismo alemán, esa filosofía que, a diferencia del positivismo de la Europa occidental, no cesó de abordar el problema de la *unidad* de la historia de Dios y del hombre y de confrontar en todo momento la teología con la Ilustración, hasta tal punto que hablar de la «superación» de la Ilustración, aunque ésta de hecho jamás haya sido definitivamente superada, llegó a convertirse en la figura literaria más repetida. Como quiera que este intento se realiza a la sombra de Hegel, sombra que se proyecta hacia la «derecha» y la «izquierda» y hacia el presente, un planteamiento del problema puede verse, a título de ejemplo, en la obra de Ferdinand Christian Baur († 1860), prescindiendo de las «épocas de la historiografía eclesiástica» que en ella se mencionan y sin tener en cuenta tampoco las posiciones adoptadas en la historia posterior en lugar del hegelianismo de Baur. Lo que de la obra de Baur se puede entresacar ya ha sido formulado con toda concisión en un estudio de Wolfgang Geiger [131]. Mientras la teología liberal posterior deja libre lo «mundano» y junto a ello reserva un puesto al cristianismo, para Baur la conciencia moderna sigue siendo el *mismo* cristianismo; es más, la conciencia moderna «no tendría apoyo ni consistencia si no fuera esencialmente cristiana» [132]. Ya se puede advertir en esta opinión de Baur, historiador eclesiástico idealista y teólogo, el problema clave de tal empresa. El ha «diluido la teología en historia» [133], con lo cual se elimina la cuestión del tiempo de la Iglesia y, sin embargo, éste sigue siendo objeto de consideración teológica, precisamente porque entre teología e historia no existe diferencia alguna. Pero si, como sostiene Baur, esta diferencia no existe, se derrumba una idea esencial de la fe cristiana, a saber: que la revelación de la palabra bíblica «entra en la historia, pero no puede como tal ser descubierta en sentido contrario, esto es, desde nosotros y a través de la historia» [134]; lo que, por otro lado, también significa que la historia de la Iglesia no puede ser determinada históricamente como historia de salvación.

En todo este intento de reconciliar fe e historia (en el moderno sentido del concepto) se trasluce a partir del siglo XIX el definido propósito de integrar la historia de la Iglesia en la historia general del mundo, tal como fue visto por la Ilustración, a la vez que desvelar en la misma historia universal un sentido religioso. Según esto, «el espíritu cristiano no sólo puede, sino que está destinado a desarrollar su contenido infinito y asimilar todo lo humano, haciéndose así espíritu religioso» [135]. En el siglo XX, la interdependencia global de todo acontecimiento ha forzado a formular la cuestión de la historia como historia del mundo y de sus

[131] W. Geiger, *Spekulation und Kritik. Die Geschichtstheologie F. Chr. Baurs* (Munich 1964).
[132] *Ibid.*, 232.
[133] *Ibid.*, 242.
[134] *Ibid.*, 241.
[135] K. von Hase (1800-1890), *Kirchengeschichte* (Leipzig [12]1900), introd., 4.

momentos íntimos de conjunción. Con ello parece haberse abierto la posibilidad de un modelo universal en el que con una sola respuesta podrían contestarse conjuntamente las dos cuestiones, la de la historia del mundo y la de la historia de la Iglesia. «La historia del mundo, de la Iglesia y de la salvación se relacionan entre sí como tres círculos concéntricos», el «más interior» de los cuales es la historia de la salvación [136].

Según esto, no se puede hablar de historia del mundo mientras los poderes de la historia no hayan entrado en contacto con la Iglesia universal; sólo desde la historia de la Iglesia puede la historia del mundo ser concebida como unidad. De forma similar a P. Meinhold, un teólogo católico sostiene la opinión de que «el historiador eclesiástico ha de integrar toda la historia del mundo en la historia de la Iglesia en cuanto historia universal de salvación, puesto que la historia del mundo sólo encuentra su última explicación y perfección en el acontecimiento salvífico de Cristo» [137]. Si se quiere que tales intentos no se reduzcan a una mera repetición de las crónicas del mundo medievales si bien en un círculo más alto de la espiral, se ha de tener en cuenta estas observaciones: 1) Es claro que la Iglesia tiene conciencia de haber sido enviada con un mensaje de salvación al mundo entero y por lo mismo a la «historia del mundo», pues es dentro de ésta, aun cuando el historiador no pueda constatar sus efectos, donde la historia de salvación acontece y comunica su mensaje. 2) La innegable influencia del cristianismo en la formación de un mundo único a la hora de nacer Europa es un fenómeno histórico profano, para cuya interpretación se requiere hacer una diferenciación *histórico-religiosa* del cristianismo. 3) Por último, no sólo es lícito incluir este suceso en la interpretación *teológica* de la historia de la Iglesia estudiada con los medios del método histórico, sino también, dentro de esa tarea interpretativa, intentar hallar una *correspondencia* entre la historia de salvación y el curso de la historia del mundo [138] y una *referencia* a las promesas escatológicas; y esto sin que se desvanezca la categorial diferencia de historia de salvación e historia del mundo. Precisamente esta diferencia categorial es la que se ha descubierto al derrumbarse la identificación medieval en la evolución que se produce desde la Ilustración hasta el presente. Sea lo que fuere lo ocurrido en esta evolución de pensamiento, no podemos rechazar su herencia, incluso por motivos teológicos.

La historiografía eclesiástica católica se vio en principio entorpecida por la *Ratio studiorum* (1599) de los jesuitas, vigente en toda la Iglesia. De ella se excluía conscientemente el *studium* de la historia. Semejante política educativa provocó en la Iglesia situaciones muy embarazosas cuando en el siglo XVIII llegó la reforma eclesiástico-estatal de los estu-

[136] P. Meinhold, *Weltgeschichte, Kirchengeschichte, Heilsgeschichte:* «Saeculum» 9 (1958) 280.

[137] G. Denzler, *Kirchengeschichte,* en E. Neuhäusler y E. Gössmann (eds.), *Was ist Theologie?* (Munich 1966) 138-168, en este caso, p. 139.

[138] O. Köhler, *Historia universal:* SM III (Barcelona 1973) 460-475.

dios. Sin embargo, concluir de aquí que la Ilustración hubiera discurrido por otros cauces si no se hubiera dado esta exclusión del estudio de la historia es una afirmación muy discutible [139]. En una mirada retrospectiva se está hoy incluso tentado de decir que Acquaviva, general de la orden, era un reaccionario empedernido que sólo se fiaba del sistema aristotélico-escolástico, pero también que quizá vislumbraba más del dilema que se cernía entre fe e historia que los ingenuos historiadores de entonces. Hasta comienzos del siglo XIX aparecen algunas exposiciones católicas de historia de la Iglesia —en Alemania incluso traducciones— que acusan en mayor o menor medida los influjos de la Ilustración, pero que dentro de su carácter eclesiástico también denotan una marcada tendencia apologética, aunque a veces no falten propósitos irenistas [140]. Distanciándose claramente de la Ilustración, la *Geschichte der Religion Jesu Christi* (Historia de la religión de Jesucristo, 15 vol., 1806/18) de Friedrich Leopold zu Stolberg (1750-1819) intenta tematizar con medios históricos los «íntimos sucesos entre Dios y la humanidad», es decir, presentar la historia de la Iglesia como historia de salvación [141].

Mucho más importante es el intento de la escuela católica de Tubinga, comparable en cierto modo a las preocupaciones protestantes que antes hemos mencionado en su representante F. Chr. Baur, de clarificar la relación entre teología e historia. Una de sus figuras más significativas es el historiador eclesiástico Johann Adam Möhler (1796-1838), especialmente porque en los tres estadios de su vida —el de orientación sociológica por influjo de la Ilustración; el de orientación pneumatológica, impensable sin Hegel, y el de orientación cristológica— expresa el auténtico problema en toda su amplitud. Esta es también la razón por la que se ha de ver a Möhler en el conjunto de su obra, más que contraponer un estadio de su vida a otro [142]. Sumamente instructivas a este respecto

[139] E. C. Scherer, *loc. cit.* (nota 43) 388. Este libro tiene, como después el estudio de L. Scheffczyk, *op. cit.* en nota 8, el gran mérito de haber fomentado la investigación de la historiografía eclesiástica católica, que W. Nigg, *loc. cit.* (nota 52), pasa por alto conscientemente, porque sólo quiere considerar las «obras que han hecho época» (p. 70) y estima que una cosa semejante no se da en el catolicismo.

[140] Cf. las obras consignadas por L. Scheffczyk, el cual a su vez concede una gran importancia a Stolberg. De pasada también se toma cuenta de la historiografía eclesiástica no alemana (cf. en este estudio la nota 47).

[141] L. Scheffczyk, *loc. cit.* (nota 52) 50.

[142] Ediciones y literatura en J. R. Geiselmann, *J. A. Möhler:* LThK VII (1962) 521s. En el libro de P. Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert* (Friburgo de Br. 1967), ocupa una sección el «Proyecto teológico-histórico de la Escuela de Tubinga» (pp. 21-48) y allí, en un minucioso análisis sobre J. G. Droysen, W. Dilthey y P. Yorck von Wartenburg, se hace patente la resonancia del mismo problema que en este estudio hemos encontrado al tratar del historiador eclesiástico F. Ch. Baur. La observación sobre J. A. Möhler de que en él, «que se entiende a sí mismo preferentemente como un historiador eclesiástico, se encuentran pocos puntos de apoyo para clarificar el problema de la historia y la cuestión de la historicidad del cristianismo» (p. 21, nota 1), es una callada alusión a todo el proceso del problema de la «historia de la Iglesia» desde Eusebio, un problema con el que el historiador eclesiástico ha de conducirse de otra manera

son las correcciones al manuscrito de sus lecciones sobre historia de la Iglesia de 1823, que tenían una fuerte orientación moralista. Las correcciones fueron hechas en el año 1825 aproximadamente [143] y en ellas ya se advierte el giro que Möhler había llevado a cabo en su libro *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (La unidad de la Iglesia o el principio del catolicismo. Expuesto conforme al espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos). Para Möhler, «la Iglesia es la figura visible y externa de una fuerza santa y viva, el amor, que el Espíritu Santo comunica; es el cuerpo del espíritu de los creyentes que se proyecta hacia el exterior», el cuerpo en el que el obispo es «la imagen personificada del amor de la comunidad» [144]. En conformidad con esto, clasifica Möhler la historia de la Iglesia en cuatro épocas: I (hasta el siglo VI), «La época del desenvolvimiento y del desarrollo de la unidad de la vida cristiana»; II (hasta el siglo XVI), «La época de la unidad inmóvil y estática»; III (hasta el presente), «La época de la permanente solicitación a la disolución de la unidad», y IV (el futuro), «La época de la recuperación, de la vuelta a la unidad» [145]. La sucesión de las épocas está concebida como un proceso cuya dialéctica está, para Möhler, dirigida, sin duda, por el Espíritu Santo. En cambio, en la introducción a sus lecciones del curso 1833-34 se dice: «Esta intervención del espíritu humano en el contenido del cristianismo, considerada objetivamente, constituye su historia. Por tanto, no es la verdad de la fe, considerada objetivamente, la que puede modificarse, sino el espíritu humano» [146]. De aquí se saca una consecuencia para dividir en períodos la historia de al Iglesia: sus momentos son las culturas (la grecorromana hasta el siglo VIII, la germánica hasta el siglo XV y, a partir de ahí, la «fusión» de ambas). La premisa teológica no tenía por qué llevar precisamente a esta división, que en su esquema de «Antigüedad-Edad Media-Edad Moderna» había sido con toda razón puesta en entredicho desde el punto de vista histórico. Tampoco Möhler quiere entender la historia de la Iglesia desde las culturas, sino que ve en tales culturas las especiales formas de presencia histórica de la Iglesia. Desde esta premisa teológica es posible hacer otras divisiones en períodos que tengan más en cuenta la historia interna de la misma Iglesia, que no es otra que la historia

que el moderno teólogo de la historia, pero para cuya explicitación han de contribuir recíprocamente ambos.

[143] J. R. Geiselmann, *Der Wandel des Kirchenbewusstseins ... J. A. Möhlers*, en J. Daniélou y H. Vorgrimler (eds.), *Sentire Ecclesiam* (Friburgo de Br. 1961) 531-675, publicadas las anotaciones por primera vez en las pp. 535-538.

[144] J. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, edit. y comentpor J. R. Geiselmann (Olten 1957) 167.

[145] J. R. Geiselmann (ed.), *Geist des Christentums und des Katholizismus* (Maguncia 1940) 394.

[146] *Ibid.*, 490. Las *Lecciones sobre historia de la Iglesia* de J. A. Möhler fueron publicadas (sin revisión crítica) por P. B. Gams, 3 vols. (Ratisbona 1867-68).

de la contraposición de la inalterable «verdad de la fe» y el «mudable espíritu humano»; pero espíritu humano —y aquí radica la particularidad de la premisa— que «se introduce en el contenido del cristianismo», de tal suerte que dicho «contenido» y la «verdad de la fe» nunca pueden coincidir con exactitud. Por otra parte, es de esencia de la revelación divina el ser accesible al espíritu humano y, a la vez, el no poder ser alcanzada del todo por él; pero si la «verdad de la fe» se define estáticamente, es decir, si no se la entiende como movida por el Espíritu Santo en su propia esencia, se convierte en un bloque ahistórico dentro del histórico «contenido del cristianismo». De esta manera, J. A. Möhler nos remite a la problemática con que hemos dado comienzo a nuestro estudio, aun cuando él es un teólogo que intenta, partiendo inicialmente de un concepto pneumatológico de Iglesia, entender la historia de la Iglesia como historia de salvación en virtud de su momento de «unidad» espiritual dinámica. Es posible que su cambio de pensamiento tenga razones biográficas (traslado de Tubinga a Munich) y esté fundamentado en un motivo genérico de tipo cultural: en el florecimiento histórico de la neoescolástica, en la que no había lugar para el pensamiento histórico de la «Escuela de Tubinga». Pero habrá que pensar primeramente que en el caso de Möhler no se trata sólo de un historiador eclesiástico que buscara exclusivamente, ni tampoco en primer lugar, su camino especulando sobre un concepto pneumatológico o cristológico de la Iglesia; Möhler era también un historiador teólogo preocupado por describir el curso histórico de la Iglesia. Mas no debemos quedarnos tranquilos con esta observación. J. A. Möhler, que como su contemporáneo F. Ch. Baur (con el que no tuvo relaciones muy amistosas) trata de entender la historia de la Iglesia en su sentido teológico pleno, en vez de disolver la teología en la historia, vive literalmente el problema de la historia de la Iglesia —del que se suele prescindir al hablar de «historicidad»—, aunque por lo demás no sea capaz de resolver su propia aporía. El hecho de que Möhler pase de la división en períodos de acuerdo con los momentos de «unidad» de la Iglesia a la división de acuerdo con las «culturas» circundantes expresa con toda precisión la aporía que nos ocupa.

4. *Epocas y «estructuras temporales» en la historia de la Iglesia*

La historia de la historiografía eclesiástica, dentro de la cual —aunque parezca paradójico— la fase en que aquélla no se da (la Edad Media) tiene especial importancia, en cuanto que es ella la que lleva al fondo del problema de la «historia de la Iglesia», es una parte esencial de la historia de la autocomprensión de la Iglesia en general; es asimismo la historia de dicha autocomprensión como historia especial. En este sentido, tal historia señala —y eso de una forma plenamente adecuada al objeto— las épocas de la historia de la Iglesia misma. Es claro que no

se puede plantear exclusivamente desde esta historia el problema de las épocas de la historia eclesiástica, pues ésta ha de concebirse como historia de acontecimientos y no sólo como historia de la reflexión sobre su historia. Pero también es verdad que la historia de esta reflexión, o sea, la historia de la «Iglesia como historia», parece estar más capacitada para decir algo sobre el puesto que a la Iglesia corresponde en la historia del mundo que la historia de los acontecimientos de la Iglesia. Estos acontecimientos, en efecto, no sólo son imprecisos en el sentido de la historia profana, sino que acusan una imprecisión específica cuando pasan a ser objeto de reflexión teológica, en cuanto que en ese ámbito nunca hay claridad acerca de la relación de «factor divino» y «factor humano», por seguir utilizando un modo impreciso de hablar. Naturalmente, también es imprecisa la historia de la «Iglesia como historia», pero en ella se convierte en tema de estudio su misma imprecisión; así en esta última fase, desde la Ilustración, se ha hecho patente que el concepto «historia» no puede emplearse unívocamente, así como las conexiones entre historia de salvación e historia de la Iglesia tampoco pueden establecerse sin un procedimiento crítico.

De este presupuesto hay que partir, si se quiere determinar no sólo las épocas de la autocomprensión de la Iglesia, sino también constatar los acontecimientos de su bimilenaria historia. Tras la concepción ilustrada de la historia, es decir, desde que no solamente la historia regional, sino también la historia universal se ha constituido en objeto científico, ya no le es lícito a la teología establecer teológicamente los períodos de la historia de la Iglesia [147] en el estricto sentido teológico. Con esto no queda determinado si la *fe* puede o no puede, sin quedar suprimida, retroceder hasta antes de la Ilustración y en qué medida bajo estas circunstancias (o precisamente por estas circunstancias) es capaz de superar toda concepción profana de la historia en general y de la historia de la Iglesia en particular. Semejante procedimiento le está vedado a la *ciencia* e igualmente a la historia de la Iglesia en cuanto disciplina histórica. Las épocas de la historia de la Iglesia, por tanto, sólo pueden señalarse como épocas «histórico-profanas»; y nunca dejan de ser tales, aun cuando no sean determinadas (o, en todo caso, no *solamente* sean determinadas) partiendo de la historia general, sino del desarrollo específico de la historia de la Iglesia, por muy diversos que sean los ámbitos en que ambas historias discurren.

Pero la conexión existente entre los acontecimientos de ambas automáticamente se convierte en horizonte de división en períodos, en cuanto se quiera ver la razón determinante de las épocas en los cambios que ex-

[147] E. Göller, *Die Perioden der Kirchengeschichte und die epochale Stellung des Mittelalters* (Friburgo de Br. 1919); K. Heussi, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte* (Tubinga 1921); O. E. Strasser, *Les périodes et les époques de l'histoire de l'Église:* RHPhR 30 (1950) 290-304. Para el problema teológico de la división en períodos, cf. nota 161.

perimenta la *relación entre Iglesia y mundo* [148]. Esos cambios no son otros que los respectivos pasos dados por la Iglesia desde la persecución pasajera a la intervención en la soberanía del mundo y, con ello, en la persecución cruenta o incruenta de los que no pensaban como ella. A la concepción protestante de la historia de la Iglesia no le falta razón, cuando advierte en Constantino el Grande, sobre todo, el principio de la decadencia de la antigua Iglesia (sólo que hablar del «giro constantiniano» no es tan nuevo como ella piensa). Eliminando incluso la eclesiología que acompaña a la teoría protestante de la decadencia, aún se mantiene en pie un hecho: con Constantino se constituyó y con Teodosio se consumó esa relación de la Iglesia con el mundo que estuvo vigente políticamente hasta la Revolución francesa y se derrumbó con la moderna separación de Iglesia y Estado. La resistencia de la Iglesia contra esta separación se extiende por todo el siglo XIX y cubre parcialmente el siglo XX en virtud del puesto especial de que legalmente gozan las Iglesias dentro del Estado. Pero fácilmente se prevé que, a pesar de los concordatos, los últimos restos de la «Iglesia constantiniana» no pueden mantenerse por más tiempo y pronto desaparecerán para siempre.

El hecho de que se haya aludido legítimamente a testimonios de una relación no sólo indiferente, sino también positiva y justificada desde el punto de vista teológico, entre la Iglesia preconstantiniana y el Imperio Romano no debe ser obstáculo para reconocer que esta relación a partir de Constantino no experimentó simplemente un avance gradual, sino que se fue incrementando esencialmente hasta constituir un «único» *corpus christianum,* a la par eclesial y político, dentro del cual se efectuaba un recíproco intercambio de valoraciones religiosas y políticas. Desde la perspectiva de esta relación entre Iglesia y mundo se perfila una clara división en períodos del tiempo de la Iglesia: tiempo preconstantiniano, constantiniano y posconstantiniano [149]. A esta división no se opone en absoluto el hecho de que la Iglesia de Occidente —y aunque en menor medida también la Iglesia del Imperio bizantino— no haya dejado de ofrecer resistencia al poder político, con graves consecuencias a veces, como en el caso del papa Gregorio VII. Cierto es que esto se hacía a menudo en interés de la propia pretensión de dominio, pero con no menor frecuencia era también una crítica al poder desde la base del evangelio. Sin embargo, esta contradicción nunca dejó de ser inmanente al sistema y así se pudo, por ejemplo, justificar el papado contra los reformadores tanto bíblicamente, como sucesión de Pedro, como «politológicamente», en analogía con el Estado monárquico. Contra esta analogía luchó al principio denodadamente Martín Lutero; en sus últimos años, sin embargo, hubo de capitular ante los *iuristae* de las Iglesias nacionales y comprobar resignadamente que la *politia* ahora se entremete en la *eccle-*

[148] Cf. las exposiciones de la historia de la Iglesia, casi todas las cuales basan en la división en períodos la relación de la Iglesia con el mundo.

[149] K. Aland, *Das Konstantinische Zeitalter:* Kirchengeschichtliche Entwürfe (Gütersloh 1960) 165-201; H. Rahner, *loc. cit.* (nota 65).

sia como la *ecclesia* antes se entremetía en la *politia*. Incluso las Iglesias reformadas, pese al carácter tan espiritual de su concepto de Iglesia, continuaron hasta la revolución dentro de esa interdependencia constantiniana de sociedad eclesial y política. La idealización romántica actual de la época preconstantiniana de la Iglesia no sólo desemboca en la utopía de creer que se puede restablecer la antigua figura de la Iglesia, sino que asimismo desconoce la grandeza de aquel mundo configurado según el principio «como arriba así abajo», gobernado, por consiguiente, por el poder sagrado del trono y la Iglesia. Ciertamente, es un principio de origen pagano; pero no es menos cierto que en la «Iglesia constantiniana» nunca dejó dicho principio de estar en competencia con la fuerza explosiva de las palabras pronunciadas por Cristo: «Mi reino no es de este mundo».

Dentro de la época constantiniana de la Iglesia se pueden distinguir dos períodos de la relación Iglesia-mundo. En el primer período, la Iglesia asimila la plenamente desarrollada cultura de la Antigüedad grecoromana tardía. El proceso de asimilación comienza ya antes de Constantino con los apologetas. Estos, por una parte, entran en la polémica y defienden a la Iglesia de la persecución intelectual y política, pero también tratan por otra, y con un afán misionero, de acomodar al cristianismo el espíritu del mundo antiguo. Este proceso de asimilación se incrementa con la escuela catequética alejandrina (Clemente, Orígenes). Pero a partir de Constantino tiene lugar algo completamente nuevo: se establece la identidad de la Iglesia con el Imperio Romano, hasta cuyos confines se ha extendido la Iglesia, después de haber sido aceptada en la primitiva comunidad de Jerusalén la decisión paulina por una Iglesia de «judíos y gentiles»; y es una identificación que alcanza desde el ámbito de la simple administración hasta el de la historia de las definiciones trinitarias y cristológicas. A pesar de esta «helenización del cristianismo», hay que tener presente que la Iglesia se mantiene fuertemente vinculada a la tradición del AT, desde cuya base la Iglesia había rechazado, en los siglos I y II, tanto la gnosis como la doctrina de Marción. En el desarrollo de la relación constantiniana del poder eclesial y el poder civil influye poderosamente el decidido propósito conjunto de combatir el donatismo, dado que éste era, de un lado, un movimiento de revolución social y, por tanto, de competencia del Estado como tal, y de otro, inseparable del primero, una manifestación religioso-cristiana que debía ser sofocada con medios políticos bajo el beneplácito de la Iglesia.

El segundo período de la época constantiniana se distingue esencialmente del primero en que, mientras el cristianismo del Imperio bizantino continúa viviendo el mundo de la Antigüedad tardía, la Iglesia latina, bajo el dominio de los pueblos bárbaros (germanos, romanos y eslavos occidentales), desarrolla la gran cultura de Occidente que luego se convierte en la cultura propia del cristianismo. La «germanización» de la Iglesia en la primera Edad Media no se puede comparar con la «helenización», porque la una resulta de la asimilación de una cultura primitiva,

históricamente dúctil, mientras que la otra nace de la progresiva identificación de la Iglesia con una cultura ya desarrollada y perfecta. Pero precisamente esta ductilidad de los pueblos bárbaros hizo posible que el ámbito de la vida religiosa de un lado y el de la vida social, cultural y política de otro terminaran por formar una unidad más originaria y profunda que la de la «helenización», una unidad sólo separable por un acto revolucionario.

Dentro de la relación entre Iglesia y mundo, tal como se ha configurado en la cristiandad occidental, se pueden advertir los rasgos esenciales de una «encarnación» de la fe cristiana en el mundo. Y bien se puede decir que estos rasgos no están condicionados por la cultura europea occidental, aunque no deja de ser problemático hablar de «estructuras aprióricas» (K. Rahner), dado que estas estructuras han sido así y no de otra manera por pura historia, aparte de que la Iglesia oriental por su parte también muestra que fue posible una relación diferente con el mundo. También se puede decir que los éxitos de la misión universal del cristianismo, de hecho, corrieron parejos a la europeización del mundo. Lo que no se puede decir, sin embargo, es que fuera esta conexión *el* modo adecuado de proclamar el mensaje cristiano. Apenas puede encontrarse otro lugar en que más claramente aparezca la problematicidad de la aporía del evangelio en la historia (cf. sobre esto *infra*).

La «Iglesia en un único mundo» surge contra la tendencia de la Iglesia occidental-europea a mantenerse en la «época constantiniana», en un doble proceso de emancipación. Primeramente se emancipa el mundo europeo moderno de la Iglesia (sean cuales fueren los elementos cristianos que influyeran en la secularización); después es el mundo no europeo el que se emancipa políticamente de Europa (por más que esta emancipación represente como una autoeuropeización secularizada). La Iglesia se hace «Iglesia del mundo» al perder su «propio» mundo, al tener que aceptar la pérdida de su anterior conexión «constantiniana» con el mundo. La grave cuestión que hoy urge resolver es cómo debe la misma Iglesia determinar su relación con el mundo en la época posconstantiniana.

En la época anterior y posterior a Constantino, la Iglesia se encuentra en una situación histórica de posibles *persecuciones* públicas (en la «época constantiniana», si se prescinde del martirio de algunos misioneros, sólo se da persecución de cristianos por cristianos). Todas las persecuciones de cierta envergadura están motivadas por la voluntad política de imponer un sistema totalitario, dentro del cual los cristianos son un cuerpo extraño y enemigo, o así al menos se les considera. Los emperadores Decio y Diocleciano persiguen la restauración del Imperio sobre la base de la antigua religión romana, el régimen nacional-socialista quiere instaurar el Imperio «pangermánico» basándose en la idea de la raza, los Estados comunistas consideran a la religión como la fundamental antagonista de la consecución de la «sociedad sin clases». En todos los sistemas cuyo objetivo es la total persecución de la Iglesia se dan «tiempos

de paz» más o menos largos, en los cuales los cristianos se inclinan a valorar falsamente su situación. En el tiempo cristiano primitivo no sólo constituye un elemento básico de la educación religiosa la *exhortatio ad martyrium,* si bien el apremio al martirio era tachado de orgullo, sino que hasta las persecuciones son ensalzadas como el «tiempo de la Iglesia» (como hace, por ejemplo, Orígenes), mientras que la paz induce a una enervante acomodación. Que la piedad (no sólo de palabra) martirial es cosa de una Iglesia de *élite,* de una «secta», y no de la «Iglesia del pueblo», lo muestran tanto las épocas de persecución preconstantiniana como las posconstantinianas, con sus muestras de apostasía y de compromiso de mayor o menor alcance. Sea cual fuere la tipología de las persecuciones y de sus consecuencias, no es lícito olvidar que la situación histórica de la Iglesia antes de Constantino y, por tanto, antes del «mundo cristiano» es esencialmente diferente de la de la época posconstantiniana, en la que los cristianos tuvieron un mundo que ahora no tienen y en la que (todavía) no saben renunciar a la comprobación de su fe mediante una actividad que marque al mundo con el sello de una «cultura cristiana», ni vivir de cara a la promesa de su Señor en lugar de a la idea de la «reasunción del mundo». Sin embargo, la historia de la Iglesia no permite ninguna exaltación entusiástica de la Iglesia de las persecuciones. Y por más que el «tiempo de paz» de la «Iglesia constantiniana» adquiriera un alto grado de secularización a lo largo de mil quinientos años, fue a la vez en todas sus reformas, siempre emprendidas con la mirada puesta en el evangelio (de lo que no se excluye la Reforma), «tiempo de la Iglesia» en el mismo grado que los tiempos de las persecuciones.

Dentro de esta historia general de la relación entre Iglesia y mundo se presenta la *historia interna de la Iglesia;* mas sus propias estructuras temporales la hacen aparecer como una figura histórica de particularidad solamente relativa. Como en la historia de toda institución (una nación, un Estado, una cultura), también en ella se entrecruza una multitud de estructuras temporales de diverso curso, hasta el punto de que una división universal por períodos siempre ha de resultar una abstracción. Para el decurso temporal interno de la Iglesia el «giro constantiniano» significa mucho menos que para la relación entre Iglesia y mundo, por mucho que la historia «interna» de la Iglesia también esté condicionada por su relación con el mundo.

En la historia de la *constitución de la Iglesia* [150], aspecto que sólo vale como interno dentro de una eclesiología determinada, ya aparece a principios del siglo II (Ignacio de Antioquía) la resolución más importante: el ministerio episcopal, que se fundamenta en la sucesión apostólica por mandato divino y que es ejercido por una sola persona; hacia

[150] H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (Weimar ³1955); W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts,* 2 vols. (Viena 1953-55); E. Wolf, *Ordnung der Kirche, Lehrund Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis,* 2 vols. (Francfort 1960-1961).

la mitad de dicho siglo esta constitución fundamental parece que se ha impuesto en todas partes. Hacia el 170 comienza la historia de los sínodos o asambleas de los obispos vecinos, que inmediatamente dan paso a la formación de la «gran Iglesia» ecuménica. Así como la formación del episcopado fue un acontecimiento esencialmente intraeclesiástico, el desarrollo del derecho de elección —derecho que originalmente correspondía al clero y al pueblo con la colaboración de los obispos vecinos— está estrechamente unido a la historia política: cuando fue usurpado por el trono; cuando se lo apropiaron los cabildos aristocráticos; cuando el papado en la Edad Media, teniendo en cuenta grandes intereses financieros, hizo de su derecho de confirmación un derecho de nombramiento, o, en fin, cuando las Iglesias nacionales de la Edad Moderna intervinieron poderosamente por medio de patronatos y derechos especiales.

Después que la mayoría de los investigadores se ha puesto de acuerdo en que ni Ireneo de Lyon ni Cipriano pueden aducirse como testimonios de la idea del primado, la historia del puesto especial del obispo de Roma en la Iglesia universal es ante todo una historia de fundamentación bíblica del primado romano, que cada vez se expresa con más claridad y se formula plenamente con el papa León Magno (del 440 al 461). La historia medieval de la constitución de la Iglesia es en su mayor parte historia del papado, y se presenta unida con la historia del Estado pontificio y el desarrollo del derecho eclesiástico romano. La idea del conciliarismo, cuya prehistoria se remonta hasta los siglos XII y XIII, no surte plenos efectos hasta el cisma de Occidente y las consecuencias que de él se derivaron; toma su punto de partida de una concepción eclesiológica, pero también desde el principio está impregnada de una ideología política y de una praxis eclesiástico-estatal. Con el Concilio de Trento, en la Iglesia católica romana el conciliarismo fue superado, y el primado papal se impuso frente al galicanismo y episcopalismo; finalmente, en 1870, coincidiendo con el momento en que la Iglesia dejó de ser un Estado (aunque esto no fuese admitido por ella hasta 1929), la significación del papado se concentró, mediante la definición de la infalibilidad, en su autoridad espiritual, que a su vez, desde el Concilio Vaticano II, ha de ser vista en relación con la totalidad del episcopado. El papado se entiende dentro de la sucesión del apóstol Pedro como el *principium unitatis* de la Iglesia. Sin embargo, ha llegado a ser dos veces en la historia de la Iglesia, y consiguientemente en las circunstancias histórico-mundanas, el punto crítico del que se han originado, si no exclusivamente, sí al menos en parte considerable, las grandes divisiones de la Iglesia: la división de la Iglesia bizantina y occidental en 1054 y la Reforma en el siglo XVI.

En la historia de la Iglesia de la época constantinana, el laico ejerce una gran influencia sobre la Iglesia, mas no en cuanto miembro del pueblo de Dios, sino en cuanto representante del poder político y social. La constitución de las Iglesias reformadas, con sus estructuras episcopales, consistoriales y sinodales en variada interferencia, fue establecida de

acuerdo con la imagen del pueblo de Dios sometido exclusivamente a la autoridad de la Sagrada Escritura, pero desde el principio estuvo sujeta a los poderes y autoridades políticos. Estos poderes sólo remitieron, dando paso a una concepción «espiritual» de la Iglesia, cuando las Iglesias, en el curso de la historia general, fueron quedando más abandonadas a sus propios recursos.

Así como la historia de la Iglesia en su ámbito más íntimo tiene conexiones con la historia profana, porque también la palabra de Dios requiere una expresión y un lenguaje históricos, así también la historia de la constitución de la Iglesia está condicionada de manera específica por las circunstancias de la sociedad terrena. De aquí que el problema de la Iglesia como historia se plantee también en este punto con especial crudeza: de un lado, en ninguna eclesiología puede ser concebida la Iglesia, en la que se hace presente el mensaje de su Señor, como una sociedad idéntica a cualquier otra; y, de otro lado, la Iglesia es en todo tiempo, en diverso grado según el contexto mundano correspondiente, una sociedad que como cualquier otra está sujeta a los principios de la soberanía terrena.

Aun cuando se tenga un concepto de Iglesia que presuponga instituciones de derecho divino, nunca se ha de concebir a ésta como fin en sí misma, sino como el lugar de la fe que en ella vive y es proclamada. Semejante *historia de la fe* acontece a distintos niveles, siempre relacionados entre sí, pero no siempre coincidentes históricamente: en la historia de las definiciones dogmáticas y fórmulas de fe, en la historia del pensamiento teológico, en la historia de la liturgia, en la historia de las órdenes religiosas, en la historia de la variadísima vida de fe y piedad practicada por el «pueblo» —tan poco tenida en cuenta, quizá por no coincidir con la historia de los dogmas, de la teología y de la liturgia oficial—, en la historia, en fin, de las misiones, que son las que verifican en el tiempo el auténtico mandato del evangelio.

Los acontecimientos básicos de la historia de la fe los constituyen las fórmulas de fe nacidas de la liturgia bautismal y la determinación canónica, hecha por la autoridad hacia el año 180, de los escritos del NT con la incorporación definitiva del AT. Sea cual fuere la comprensión de la Escritura que cada confesión haya de tener después, nos encontramos aquí con una resolución histórica a la que ha de remitirse todo intento posterior de formular qué sea lo propio de la fe cristiana. La *historia de los dogmas* [151] en sentido estricto, en el sentido de historia de las definiciones formales, tiene dos grandes épocas: 1) La época de las

[151] El problema de las exposiciones *católicas* de la historia de los dogmas ya lo hemos tratado antes. B. J. Otten, *A Manual of the History of Dogmas*, 2 vols. (Londres 1971); M. Schmaus y otros, *Handbuch der Dogmengeschichte* (Friburgo de Br., desde 1951). En cuanto a los *protestantes:* W. Köhler, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins. Von den Anfängen bis zur Reformation* (Zurich ^{3}1951); íd., *Das Zeitalter der Reformation* (Zurich 1951); por supuesto, esta exposición no se ha de tomar como representativa de todo el protestantismo.

resoluciones trinitarias del siglo IV (en Nicea el 325 y en Constantinopla el 381) y las cristológicas del siglo V (en Calcedonia el 451), a la que también corresponde la fundamentación de la antropología cristiana como rechazo de la doctrina pelagiana de la gracia (en Efeso el 431). 2) La época de las profesiones de fe de las Iglesias reformadas en el siglo XVI (Iglesia luterana: *Catechismus Maior/Minor, Confessio Augustana;* otras Iglesias: *Catecismo Ginebrino, Confessio Scotica;* Iglesia anglicana: *Book of Common Prayer, Artículos Anglicanos)* y los decretos doctrinales, no exclusivamente apologéticos, del Concilio de Trento (1545-1563) y el *Catechismus Romanus* basado en ellos. Así pues, las más importantes resoluciones formales de fe se concentran en dos épocas; de ellas, la primera reviste evidentemente un mayor rango histórico en la *hierarchia veritatum.* La controversia originada en España en el siglo VII en torno al *filioque* no es, en el fondo, una cuestión dogmática, sino el punto de arranque del cisma entre la Iglesia romana y la bizantina. La definición más importante de la Edad Media, aunque históricamente apenas puede incluirse en la categoría de las grandes épocas dogmáticas de los siglos IV-V y XVI, es la doctrina de la transustanciación eucarística (1215). Los dogmas marianos de los siglos XIX y XX son controvertidos entre las distintas confesiones, sobre todo en razón de la antropología que en ellos se expresa. El hecho de que la definición de la infalibilidad pontificia (1870), con la que se pone fin históricamente a un largo y accidentado proceso de la historia del papado, fuera considerada hasta el Concilio Vaticano II como *el* dogma católico por excelencia tanto fuera como dentro de la Iglesia romano-católica, y esto no sólo en la opinión del vulgo, no deja de ser en su mismo reconocimiento un testimonio histórico de que el discernimiento diferenciador de la fe se mantiene vigente única y exclusivamente en la conciencia de una historia de la fe universal.

La *historia de la teología* [152] no sólo va por delante de la historia de las definiciones dogmáticas y tras ella interpretándola o también corrigiéndola, sino que en momentos esenciales no (o todavía no) la tiene en cuenta. Posee más bien su propio ritmo histórico, el cual es malentendido tanto si la historia de la teología se remite exclusivamente a la historia de los dogmas como si, al revés, la historia de los dogmas se diluye en la historia de la teología. Este ritmo tiene también sus épocas, que vienen marcadas por los nombres de los grandes teólogos. Así, en el tiempo posapostólico lo es en Oriente el eminente teólogo Orígenes († 254), como en el Occidente lo es, con un sintomático retraso temporal, Agustín († 430). En este tiempo, historia de la teología e historia de los dogmas se identifican casi por completo. Debido a condicionamientos

[152] Literatura por épocas, sistemas y formas de pensar en LThK X (1965) 74ss; sobre el protestantismo, cf. *ibid.,* VIII (1963) 827; una obra típica sobre los tiempos más recientes es la de E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie,* 5 vols. (Gütersloh 1949-1954); respecto a la Iglesia oriental, H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959).

históricos generales, mientras la teología bizantina conecta sin cisura alguna con la patrística, la teología occidental de la primitiva Edad Media acusa la ruptura cultural de Occidente y se ciñe estrechamente, de forma puramente receptiva, a Agustín. La teología medieval de Occidente no tiene fuerza creadora hasta comienzos del siglo XII, en que la teología escolástica se enfrenta con Aristóteles, culminando en la «alta Escolástica» del siglo XIII (Tomás de Aquino [† 1274] y Alberto Magno [† 1280]). A pesar de sus diferencias de escuela respecto a los teólogos dominicos, la última gran figura de la alta Escolástica es Duns Escoto († 1308). Nunca se apreciará en demasía la importancia que para la historia de la Iglesia tiene el hecho de haber sido la Escolástica la primera en hacer de la teología una ciencia. No obstante, se ha de tener a la vez presente que la tradición agustiniana, ejemplarizada en Buenaventura († 1274), en el que asimismo se integran momentos de la tradición escolar aristotélica, sigue estando vigente, hasta el punto de influir, junto con el neoplatonismo, en la mística de los siglos XII-XIV: los Victorinos, Bernardo de Claraval († 1153), el Maestro Eckhart († 1327), Juan Taulero († 1361), etc. La importancia de Nicolás de Cusa († 1464), puesta de relieve por los estudios históricos teológicos y filosóficos del siglo XX, es también un dato a tener en cuenta, aun cuando se adopte una actitud crítica ante la interpretación «moderna» de semejante figura. Incluso quienes aprecien en su justo valor la teología católica de controversia y rechacen su infravaloración debida a motivos sociológicos, aceptarán que los grandes teólogos de la Reforma (Martín Lutero [† 1546], Felipe Melanchthon [† 1560] y Juan Calvino [† 1564]) son de categoría muy superior.

Este esbozo no pretende otra cosa que llamar la atención sobre un hecho sintomático: la gran teología occidental se concentra en los cinco siglos que median entre el XII y el XVI. La más reciente historia de la teología discurre a través de una infinita variedad de controversias intra e interconfesionales, acomodándose unas veces y oponiéndose otras a la Ilustración —sin duda una de las muestras más dignas de atención—, hasta llegar, de una forma imprevista desde el ángulo de la morfología de la cultura, en este siglo, nuevamente, a los puntos de partida teológicos originarios, que todavía no son susceptibles de clasificación histórica.

Siendo la acción cultual uno de los marcos específicos de la fe, las exposiciones de la historia de la Iglesia deberían prestar atención a la *historia de la liturgia* [153], atención que de ordinario está demasiado centrada en la historia de los dogmas y de la teología. Th. Klauser ha denominado al tiempo que va de la Iglesia primitiva hasta Gregorio Magno «el período de los comienzos creadores»; al tiempo desde Gregorio VII hasta el Concilio de Trento, que sin duda fue un tiempo grande en la historia de la Iglesia universal, «el período de la disolución, de las infil-

[153] Th. Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte* (Bonn 1965, con bibliografía). Obra que marca nuevos rumbos es la de J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia,* 2 vols. (Friburgo de Br. 1952; trad. española: *El sacrificio de la misa* [Madrid 1963]).

traciones, de las nuevas y falsas interpretaciones», y al tiempo postridentino, «el período de la férrea unidad litúrgica y del rubricismo». No pocos historiadores de la liturgia exigirán tal vez algunas matizaciones de esta división en períodos. Pero fuera de toda duda estará siempre el hecho de que la estructura temporal de la historia de la liturgia se diferencia esencialmente de la de la historia de la teología y, en consecuencia, el cuadro de las épocas de la historia de la Iglesia siempre será distinto según la estructura temporal de que se parta para fijarlo.

H. Jedin ha subrayado la urgencia de «precisar con más justeza que hasta ahora la función desempeñada en la historia de la Iglesia» por la *historia de las órdenes religiosas* [154]. Por supuesto que esta historia no se identifica con la historia de las reformas eclesiásticas, como tampoco, a la inversa, las *renovationes, reformationes, restaurationes* eclesiásticas son cosa exclusiva de las órdenes religiosas; pero también es cierto que en las fundaciones de las órdenes religiosas se expresan de una manera especial la fuerza y el dinamismo de una *ecclesia semper reformanda.* El *Asketikon* de Basilio (hacia el 360) vino a ser en la Iglesia oriental la base de la vida monástica. Una auténtica regla monástica es la regla benedictina, que en el siglo VIII llega a ser la regla exclusiva y determinante de Occidente. La orden benedictina, por ser la orden occidental más antigua y por conservarse hasta hoy, es una muestra muy instructiva de que también para la historia de la Iglesia rige la ley histórica: todo movimiento reformista, una vez institucionalizado, se ve nuevamente necesitado de reforma (la reforma cluniacense en el siglo X, la reforma de la congregación en el siglo XV). En un cambio declaradamente crítico frente al monacato cluniacense nace al alborear el siglo XII la orden cisterciense, cuyo sello espiritual está marcado por la obra de Bernardo de Claraval. Con el desarrollo de los premonstratenses coincide la fundación de las órdenes mendicantes de Domingo de Guzmán († 1221) y Francisco de Asís († 1226), las cuales surgen del movimiento que exalta la pobreza en reacción crítica ante la sociedad y se oponen a los aspectos antijerárquicos del mismo. Ellas son en su origen los movimientos reformistas más decisivos de la Edad Media. El hecho de que la dirección de los espirituales tomase unos derroteros en parte heréticos puede entenderse como un signo de que la fuerza de regeneración de la Iglesia había llegado a un límite que ni la *devotio moderna* de finales del siglo XIV ni los aislados impulsos de reforma nacidos en España e Italia eran capaces de romper definitivamente. Después, la Reforma protestante de las Iglesias comporta una ruptura revolucionaria con el orden jerárquico, a la cual se contrapone la orden de Ignacio de Loyola († 1556), con su especial voto de obediencia al papa. Por grande que para la historia de la Iglesia sea la relevancia de las posteriores fundaciones de congregaciones, cuya historia general aún está por investigar, se puede decir que con la orden de los jesuitas se

[154] La cita de Jedin en LThK VII (1962) 1204; M. Heimbucher, *Orden und Kongregationes der katholischen Kirche* (Paderborn ^{3}1932-34).

cierra la historia de las grandes órdenes religiosas. La ulterior historia de las reformas de la Iglesia católica es en lo esencial la historia de la reforma tridentina. Habrá que preguntarse qué significa todo ello en orden a la dinámica interna de la Iglesia.

Todas las «estructuras temporales» de los distintos niveles de vida de la Iglesia que acabamos de apuntar son, dentro de la *historia general de la fe y de la piedad* de la Iglesia, muestras muy importantes; pero esa historia general todavía no está expuesta en sus grandes líneas generales [155]. Ella no se agota en esos niveles formales de la vida de la Iglesia. En ellos, pero a la vez trascendiéndolos y no pocas veces entrando con ellos en conflicto, conflicto que puede llegar hasta el apartamiento del marco institucional, se desarrolla la vida de los santos, la vida de los hombres religiosos en cuanto dotados de una extraordinaria cercanía de Dios; su existencia y la luz que de ella se irradia no determinan los períodos de la historia de la Iglesia en menor medida, si bien no tan perceptible, que los acontecimientos institucionales. Es cierto que lo que ocurre entre Dios y el individuo no sólo escapa a la comprensión histórica, a pesar de los documentos literarios, sino que como «santidad» es en definitiva intemporal; pero también es cierto que la mística cercanía de Dios descansa en las circunstancias temporales generales a las que están sometidos los individuos. Por eso se da también una historia de la santidad. Sin embargo, no se identifica sin más con ella la historia de la veneración de los santos [156], ya que la selección de los santos, la forma de venerarlos y el ideal oficial de santidad están mucho más condicionados socialmente que los caminos de los hombres santos, que con frecuencia permanecen anónimos porque no responden al ideal en cuestión. Por eso, en la exposición de historia de la Iglesia la vida de los «herejes» tampoco debería medirse solamente por su falta de ortodoxia si se quiere obtener una visión complexiva de la historia de la espiritualidad cristiana. La historia del modelo de santo experimenta su más profundo cambio en el marco de la historia general de la Iglesia: el círculo de los mártires fue haciéndose cada vez más amplio, si bien con ello el martirio no dejó de constituir la base del ideal de santidad, siendo celebrado en la hagiografía incluso en sentido metafórico, hasta convertirse en un tópico meramente literario. Una segunda y no menos honda transformación provino de la costumbre de venerar a los santos como santos de un monasterio, de un obispado, de un lugar o de una clase o estamento social; semejante socialización encubrió de algún modo la exigencia de santidad individual, aunque ésta volvió a abrirse paso una y otra vez

[155] H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours,* 11 vols. (París 1916-1933): esta obra es ejemplar, aun cuando esté limitada regional y temporalmente; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* 4 vols. (París 1947-1951).

[156] St. Beissel, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien,* 2 vols. (Friburgo de Br. 1890-92); últimamente ha aparecido copiosa bibliografía sobre temas particulares.

tanto en el tiempo del Gótico como en el del Renacimiento y del Barroco. El desarrollo de un modelo de santo no terreno en el siglo XIX no fue más que un redescubrimiento de la referencia escatológica en la figura del santo.

Forma también parte esencial de la historia de la fe y de la piedad la *historia del arte cristiano* (sin excluir la de la música, aunque en esta perspectiva resulta muy difícil explicarla desde sus propias manifestaciones). En especial, la historia de la iconografía cristiana [157] es un documento valiosísimo de la vida de fe y piedad de los cristianos, tal como ellos inmediatamente la vivían y pensaban. Cierto es que la iconografía está condicionada literariamente, por lo que el significado que en ella se encierra sólo puede interpretarse la mayoría de las veces desde sus fuentes literarias; pero también se ha de tener en cuenta que tanto la producción de obras de arte cristianas como su contemplación por parte de los creyentes siguen sus propios caminos. Un claro ejemplo del valor de fuente que tienen tales documentos es la historia de la imagen de Cristo. Interpretar las evoluciones de esta imagen como un acontecimiento marginal de la historia de la Iglesia es algo de suyo imposible. Son tan profundas que —pese a la influencia que ejerció el Concilio de Nicea, por ejemplo, en la iconografía de Cristo— difícilmente se puede determinar la cuestión de la continuidad de la historia de la Iglesia sólo desde la dogmática formal. ¿Qué acontece en la fe cristiana cuando en lugar de la imagen representativa del Salvador (Buen Pastor, Maestro, Orfeo) aparece el soberano del mundo (cuyo simbolismo está tomado en buena parte del culto al emperador), cuando el crucificado coronado como rey es sustituido por el Jesús *vere patiens* (si bien junto a éste conserva su puesto la imagen del *rex regum*), cuando en la baja Edad Media se introduce la imagen devota del varón de dolores, cuando el resucitado y subido al cielo comienza a ser representado con todo realismo (se hacen resaltar, por ejemplo, las huellas de los pies justamente en el punto en que él estaba) o bien como figura aureolada de luz supraterrena, cuando a finales del siglo XVIII la imagen de Cristo del barroco italiano se sentimentaliza y con tiradas masivas monopoliza la imaginería piadosa hasta el siglo XX?

La religiosidad popular, aunque apenas esté integrada en la historia de la Iglesia, nos puede enseñar cómo se vive la fe cristiana bajo el fino estrato de los dirigentes (jerarquía y teólogos) en las costumbres religiosas y, más especialmente aún, en el campo de irradiación de los sacramentales. Estas manifestaciones no pueden ser recogidas por la «alta historia de la Iglesia», pero son sin duda fuerzas de capital efectividad en la historia universal de la fe y la piedad.

Si en este esbozo de las diferentes estructuras temporales de la histo-

[157] L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien* I, II, 1-2; III, 1-3 (París 1955-59); E. Kirschbaum (ed.), *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, 6 vols. —aparecidos el 1 y 2— (Friburgo de Br. 1968ss).

ria de la Iglesia colocamos al final la *historia de las misiones* [158], ello no se debe a que consideremos la misión algo así como el lado «externo» de la historia interna de la Iglesia. Más bien es al contrario: la misión representa y constituye el auténtico contenido bíblico del «tiempo de la Iglesia». Pero también —y justamente por eso mencionamos la historia de las misiones en último lugar, como recapitulación del problema de la historia de la Iglesia— la misión pone de manifiesto de manera especial el dilema existente entre fe e historia. El «mandato misionero» del resucitado, que se extendía a «todos los pueblos» y revestía por ello caracteres escatológicos, cayó en una historización extrema de la que la recta inteligencia del mandato de cumplir el mensaje del Señor no ha podido liberarse hasta hoy, al final de toda la historia misionera precedente. La fase fundamental desde el punto de vista cualitativo es el tiempo anterior a Constantino. El que a partir de entonces el bautismo pudiera reportar ventajas temporales modificaría forzosamente el carácter de la propagación del cristianismo. Ya antes de Constantino la misión tenía marcado el camino por la historia universal, un camino que conducía al *Imperium Romanum*. Pero esta dirección, que iba de la costa oriental del Mediterráneo hacia el oeste (prescindimos aquí de esporádicos adentramientos en el golfo Pérsico y hasta en India y China), se consolidó definitivamente tras la decisión de Constantino, estableciéndose una coincidencia total entre cristianismo e Imperio Romano. Esta coincidencia no tuvo solamente una significación geográfica y cultural. Los principios misioneros formulados por Agustín permanecieron vigentes durante toda la Edad Media: el acto de fe debe ser libre, pero el poder político tiene la obligación de quebrar la resistencia del paganismo y castigar a los reincidentes conforme a las leyes contra herejes. Ni el mismo Tomás de Aquino pudo trascender el dilema que aquí se encierra. No se puede, por supuesto, olvidar que la idea apostólica de la misión siguió viva a pesar de todo. Sin embargo, la vinculación de la cristianización de Europa con el poder político, por más que en cada caso la lucha por el poder político fuera seguida por la evangelización interna, es un hecho histórico insoslayable, del que poco se ha dicho desde el punto de vista teológico misional, aun advirtiendo que en aquellas circunstancias no hubiera sido viable otro camino.

Ante la enorme reducción de campo que el islamismo supuso para el cristianismo, K. S. Latourette no ha dudado en afirmar que el tiempo hasta el 1500 ha sido para la propagación del cristianismo «the thousand years of Uncertainty». Conviene añadir que no se había apagado la idea de una misión fuera del ámbito cristiano, como prueban los viajes misioneros (aunque aislados) a Oriente, que no son sino intentos de romper

[158] K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 7 vols. (Nueva York 1937-45); S. Delacroix (ed.), *Histoire universelle des Missions catholiques*, 4 vols. (París 1957-59). Respecto a la historia de este problema, O. Köhler, *Missionsbefehl und Missionsgeschichte*, en J. B. Metz (ed.), *Gott in Welt* II (Friburgo de Br. 1964) 346-371.

la barrera del Islam, así como los esfuerzos, hasta hoy ciertamente poco efectivos, de hacer misión cristiana dentro del Islam mismo. Pero esta situación trajo consigo una mayor identificación de la Iglesia con el mundo occidental e hizo que la Edad Media, una vez clausurada la cristianización de Europa, fuera realmente una época infecunda en el aspecto misional. Que luego Europa, en su salida a otros mundos, llevase consigo el cristianismo, no es nada extraño; más digno de atención sería dilucidar lo que para esta salida significó, aparte de otros determinantes, el impulso misionero. Se desarrolló entonces una teología de las misiones, de postura marcadamente crítica, que, a pesar de las diferencias en los detalles, otorgó la primacía absoluta en la propagación de la fe a la trayectoria apostólica, ajena a toda ambición de poderío; pero esta teología no pudo cambiar en lo esencial la trayectoria política, a pesar de haber logrado de cuando en cuando modificarla. La disputa en torno a la acomodación y a los ritos, que discurrió por unos caminos más complicados de lo que de ordinario se piensa, más bien puso de relieve el problema de la encarnación cultural del cristianismo, que ofreció la solución para escapar de *de él (pensar que a un cristianismo de procedencia cultural grecorromana* hubiera podido incorporarse complementariamente un cristianismo indio y chino responde a una consideración ahistórica). El problema se concreta al máximo en la cuestión de las vocaciones sacerdotales indígenas; pocas cosas son tan significativas como la absurda idea de que los sacerdotes asiáticos hubieran de realizar las acciones cultuales en lengua latina, que no dominaban. El hecho de que K. S. Latourette, en su historia de las misiones, denomine al siglo XIX «the great century», y a él consagre la mayor parte de su obra, es un claro síntoma de que en concreto existen diferentes estructuras temporales en la historia de la Iglesia, aun en el caso de que este siglo se enjuicie desde un ángulo teológico misional crítico. El «gran siglo» de la historia general de la Iglesia no fue éste ciertamente.

La general impotencia de los esfuerzos por actualizar en el siglo XX la fe cristiana se ve claramente en el repetido intento de realizar acomodaciones culturales en un momento en que, por una parte, estas culturas están en entredicho y, por otra, la *omniprésence des incroyantes* (A.-M. Henry) se está constituyendo cada vez más en distintivo de esta época de la humanidad. La «évangélisation de la civilisation technique» (Daniélou) es de hecho el quehacer en una situación histórica en la que los destinatarios escatológicos de la predicación, «todos los pueblos», están congregados; pero esto, por supuesto, ha de hacerse ahora de una manera distinta a como se concebía en la época de la historia, hoy llegada a su fin, en que existía una cristianización geográficamente creciente.

5. *Sobre la imposibilidad de presentar la historia de la Iglesia como historia de salvación*

Las estructuras temporales de los distintos niveles existenciales de la Iglesia que hemos apuntado muestran en primer lugar que, históricamente, no se pueden verificar ni la teoría eclesiológica de la tradición ni la teoría de la decadencia. La aguda escapatoria de mezclar ambas termina en el callejón sin salida de no poder decir cuál de las dos debe prevalecer en cada caso. En segundo lugar muestra que la Iglesia puede ser captada en su peculiaridad histórica, es decir, en una perspectiva universal, como historia de la fe, historia de la que forma parte también el concepto mismo de Iglesia; pero esta peculiaridad, con toda su significación salvífica, no puede aislarse de la historia general en ningún ámbito concreto. Precisamente la imposibilidad de presentar la historia de la Iglesia como historia de salvación ya se había puesto de manifiesto al considerar la evolución del problema de la historia de la Iglesia como disciplina teológica e histórica.

Para resumir los datos con que la historia de la «Iglesia como historia» contribuye a clarificar la cuestión planteada al principio y el modo como el tiempo de la Iglesia puede ser entendido teológicamente, a la vez que históricamente, vamos a formular las siguientes tesis:

1) La comprensión del «principio» y el «fin», esto es, la cualidad salvífica del tiempo de la Iglesia, sólo puede ser experimentada en la fe. La aplicación de la profecía apocalíptica al tiempo de la Iglesia y el paralelismo *Israel-Ecclesia* se basan igualmente en la fe y constituyen una época aislada en la cambiante historia de la fe cristiana. Los «datos históricos» que fueron integrados en este contexto son los mismos datos con que trabaja el historiador científico de la Edad Moderna, pero han sufrido un cambio categorial en cuanto a su significación. Sería una interpretación ahistórica intentar prescindir de la teología de la historia y querer ver «ya» en esos datos el comienzo de una historia eclesiástica precientífica. El contexto y los «datos históricos» forman una unidad indisoluble. La «división en períodos» dentro de este contexto no es una división histórica [159]; está previamente dada y no es el resultado de una investigación, como forzosamente lo es en una historia científica de la Iglesia. Puesto que la cuestión de la división en períodos y la cuestión del sentido se corresponden estrechamente, a la historia científica de la Iglesia como tal no le es posible presentar su objeto como historia de salvación.

2) Toda la historia de la Iglesia es historia de salvación. Pero si el historiador profano no está capacitado para captar toda la historia

[159] H. Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Einsiedeln 1963), con el capítulo *La pregunta teológica por el sentido de la historia de la Iglesia* (pp. 139-178), califica la división en períodos del tiempo de la Iglesia, dentro del horizonte de la pregunta por el sentido teológico, de «vedada *a priori* e intrínsecamente imposible» (p. 144).

universal, ya que ésta se halla abierta hacia el futuro, el cual puede darle en cualquier momento un nuevo aspecto en su totalidad, mucho menos lo está el historiador-teólogo de la Iglesia para comprender toda la historia eclesiástica. Además, la dificultad de éste «aumenta» por el hecho de que la revelación en cuanto misterio está clausurada. Esto le impide interpretar tanto la tendencia de la historia profana hacia el futuro como el curso de la historia de la Iglesia en cuanto historia de salvación hacia su «totalidad».

3) La Edad Media vio la historia como «historia del mundo» y no elaboró una historia de la Iglesia. Tampoco desde este punto de vista se puede desgajar de la historiografía la interpretación salvífica y decir que en la Edad Media «ya» se cultivó la *ciencia* histórica. No obstante, la relación entre el historiador profano moderno y el historiógrafo medieval es más estrecha que la que existe entre el moderno historiador-teólogo de la Iglesia y los teólogos de la historia de la alta Edad Media. El autor de una crónica tenía que habérselas con una historia profana sacralizada, mientras que el historiador moderno se las tiene que haber con una historia profana desacralizada. A partir de la desacralización del mundo, el paralelismo imitativo entre «mundo» (=imperio) e Iglesia se ha tornado intrínsecamente imposible. Dado que el historiador como tal sólo tiene que ocuparse del mundo, el historiador eclesiástico debe tratar su objeto sólo como historia profana, y esto también —e incluso primordialmente— por razones teológicas: respetando el misterio divino, no desvirtuado ya por un mundo sacralizado, en el gobierno global de la historia [160] y en la acción del Espíritu en el tiempo de la Iglesia [161].

4) Aun cuando el historiador eclesiástico (y si es teólogo, por motivos especiales) deba presentar la historia de la Iglesia como historia

[160] G. Ebeling llama «insoportable a la distinción entre historia profana e historia de la Iglesia»; Dios es quien hace todo, pero su sí y su no nunca se pueden conocer «salvo en Cristo, su palabra» (*loc. cit.* en nota 15, pp. 13-16).

[161] H. Urs von Balthasar, *loc. cit.*, 142, llega a decir que la Iglesia, «en cuanto estructura e institución, es relativamente ahistórica; pero en cuanto espíritu y presencia de Cristo, es eminentemente histórica»; en efecto, «para su tipo de historicidad no es decisivo el hecho de que la Iglesia, en cuanto institución visible, esté sometida como todas las demás realidades históricas a una cierta transformación y evolución, esto es, que se dé una historia de la liturgia, una historia de los dogmas, una historia de los papas y los concilios», sino que lo decisivo «es más bien su persistencia suprahistórica como Iglesia una, universal, apostólica y santa». Por tanto, el historiador eclesiástico no tendría por qué tratar la auténtica esencia de la Iglesia, dado que lo suprahistórico no puede ser objeto de historia. Es asimismo cierto que la presencia de Cristo no coincide exactamente con la institución visible de la Iglesia, no está ni siquiera condicionada por ella. Pero ¿no guarda la presencia de Cristo especial relación con esa «institución relativamente ahistórica» (única cosa que puede ser objeto del historiador eclesiástico), no de modo que este historiador pueda decir: aquí está Cristo, aquí no está Cristo, pero sí de modo que su objeto tenga para él en cuanto historiador teólogo un distintivo particular, aun cuando este distintivo nunca pueda él detectarlo como científico y deba, en consecuencia, escribir historia de la Iglesia como historia profana? Lo «suprahistórico» acontece justamente (y también) en lo «relativamente ahistórico».

profana, sigue en vigor la exigencia de que «el historiador eclesiástico, en conformidad con su comprensión existencial de cada cuestión concreta, debe asentar sus tesis sobre la misma base que a él mismo le pone en relación con el acontecimiento». En este sentido, G. Ebeling ha caracterizado la «historia de la Iglesia como historia de la interpretación de la Sagrada Escritura»; esta historia tiene su punto de orientación en el canon del NT, que es una «facticidad histórica» más allá de la cual no se puede retroceder en busca de «explicación» o «fundamento», y que es un «presupuesto histórico objetivo». El NT, que da testimonio de Jesucristo, es interpretación del AT; todas las ulteriores interpretaciones se diferencian «fundamentalmente» de ella: no son más que «interpretaciones de la interpretación apostólica» [162]. G. Ebeling ha entendido el concepto de «historia de la interpretación» tan ampliamente que no es posible señalar un aspecto de la historia de la Iglesia que no esté comprendido en él, puesto que la historia también es historia de los intérpretes y todo acontecimiento eclesial es interpretación. Dicho concepto se entiende en estrecha relación con el canon y está sacado de la realidad misma; por tanto, no se trata solamente de la afinidad subjetiva que todo historiador debe tener con el objeto que trata. Es claro que el concepto procede de la teología de la Reforma, a la que está expresamente referido *(Conf. Aug.* VII). Sorprendentemente, Ebeling tiene poco sentido histórico para la concepción medieval de la historia [163] y para el problema de la «historia de la Iglesia» en ella implicado. No obstante, supuestas las diferentes concepciones de la Iglesia, es legítimo preguntarse qué relación hay entre su definición y una historiografía eclesiástica católica, dado que ésta distingue teológicamente entre historia de salvación e historia de la Iglesia; deja la historia del dogma, también desde el punto de vista teológico (no histórico), en su condicionamiento histórico (cf. *supra,* pp. 517-25), sin recurrir al concepto ahistórico de «desarrollo», y cree que la Iglesia es el Cristo que sigue viviendo místicamente, pero se resiste a entender la historia de la Iglesia como «continuación directa de la encarnación».

El problema de la historia de la fe dentro de la historia se reduce al problema de la Iglesia como historia. Pero como la fe es la respuesta del hombre a la llamada de Dios, sin la cual nunca se llega a tal respuesta, resulta que la historia de la fe permanece en el misterio de Dios, y no es posible arrancarla de él más que diluyendo (y perdiendo) la fe en historia. Bastante tarea le queda al historiador eclesiástico con describir —trazando como teólogo los límites del conocimiento histórico científico— el lugar donde acontece esa historia de la fe de una forma especial según la creencia cristiana: la historia «profana» de la Iglesia.

OSKAR KÖHLER

[Traducción: J. M. BRAVO NAVALPOTRO]

[162] G. Ebeling, *loc. cit.* (nota 15) 11, 22s.
[163] *Ibid.,* 15: «esterilidad historiográfica», «historiografía mitologizante».

BIBLIOGRAFIA

Aland, K , *Das Konstantinische Zeitalter,* en *Kirchengeschichtliche Entwurfe* (Gu tersloh 1960) 165 201

Aubert, R , y Weiler, A (eds), *Nuevas posturas en la historia de la Iglesia* «Con cilium» 57 (1970) 1-144, n ° dedicado íntegramente al tema

Balthasar, H U von, *Das Ganze im Fragment Aspekte der Geschichtstheologie* (Einsiedeln 1963)

Baur, F Ch , *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung* (Tubinga 1852)

Brincken, A -D v d , *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising* (Dusseldorf 1957)

Benz, E , *Ecclesia Spiritualis Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskani schen Reform* (Stuttgart 1934 ²1965)

Chambon, J , *Was ist Kirchengeschichte? Mass stabe und Einsichten* (Gotinga 1957)

Denzler, G , *Kirchengeschichte,* en E Neuhausler y E Gossmann (eds), *Was ist Theologie?* (Munich 1966) 138 168

Dickerhof, H , *Kirchenbegriff, Wissenschaftsentwicklung, Bildungssoziologie und die Formen kirchlicher Historiographie* «Hist Jahrbuch» 89 (1969) 176 202

Ebeling, G , *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* (Tubinga 1947)

Ehrhard, A , *Die historische Theologie und ihre Methode* (Hom a S Merkle [Dus seldof 1922]) 117 136

Franzen, A , *Theologie der Geschichte und theologische Kirchengeschichte* Orh PBI 67 (1966) 395-400

Geiger, W , *Spekulation und Kritik Die Geschichtstheologie F Chr Baurs* (Munich 1964)

Geiselmann, J R , *J A Mohler* LThK VII (1962), ahí se citan ediciones y bibliografía

Gieraths, G , *Kirche in der Geschichte* (Essen 1959)

Goller, E , *Die Perioden der Kirchengeschichte und die epochale Stellung des Mit telalters* (Friburgo de Br 1919)

Heussi, K , *Altertum Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte* (Tubinga 1921)

Jedin, H , *Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers* TThZ 61 (1952) 65 78, cf también J Lortz, *ibid* , 317 327

— *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?* «Saeculum» 5 (1954) 119 128

— *Einleitung in die Kirchengeschichte,* en *Handbuch der Kirchengeschichte* I (Fri burgo de Br 1962ss) 1-55

Kamlah, W , *Christentum und Geschichtlichkeit* (Stuttgart 1951)

Karpp, H , *Kirchengeschichte als theologische Disziplin* (Hom a R Bultmann [Stuttgart 1949])

Klempt, A , *Die Sakularisierung der universalhistorischen Auffassung Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16 und 17 Jahrhundert* (Gotinga 1960)

Kohler, O , *Der Gegenstand der Kirchengeschichte* «Hist Jahrbuch» 77 (1958) 254 269

Kottje, R (ed), *Kirchengeschichte heute Geschichtswissenschaft oder Theologie?* (Treveris 1970)

Meinhold, P , *Weltgeschichte, Kirchengeschichte, Heilsgeschichte* «Saeculum» 9 (1958) 261 281

— *Geschichte der kirchlichen Historiographie,* 2 vols (Friburgo de Br 1967)

Merzbacher, F , *Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spatmittelalter* «Zeitschrift der Savigny Stiftung», Kanonistische Abt 70 (Weimar 1953) 274 361

Meuthen, E , *Der Geschichtssymbolismus Gerhohs von Reichersberg,* en W Lam mers (ed), *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter* (Darmstadt 1961)

Nigg, W , *Die Kirchengeschichtsschreibung* (Munich 1934)
Ratzinger, J , *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (Munich 1959)
— *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* (Colonia 1966) Arbeitsgemeinschaft fur Forschung des Landes Nordrhein West falen, Geisteswissenschaften, Cuaderno 139
Scheffczyk, L , *F L von Stolbergs «Geschichte der Religion Jesu» Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklarung* (Munich 1952)
Scherer, E C , *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitaten Ihre Anfange im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zur selbstan digen Disziplin* (Friburgo de Br 1927)
Sporl, J , *Das Alte und das Neue im Mittelalter* «Hist Jahrbuch» 50 (1930) 297 341 y 498 524
— *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung* (Mumch 1935)
Stockmeier, P , *Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche* «Zeitschrift fur Kirchengeschichte» 81 (1970) 145 162 En la nota 10 se halla un comple tísimo índice bibliográfico para el estudio del problema de la historia de la Iglesia
Strasser O E , *Les periodes et les époques de l'histoire de l'Église* RHPhR 30 (1950) 290 304
Wachtel A , *Beitrage zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus* «Bonner Hist Forschung» 17 (1960)
Wagner, E , *Zweierlei Mass der Geschichtsschreibung Profanhistorie oder Kirchen geschichte?* «Saeculum» 10 (1959) 113 123
Wittram, R , *Das Interesse an der Geschichte* (Gotinga 1958)
Wodka J , *Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht,* en F Hol bock y Th Sartory (eds), *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Dis ziplinen* (Salzburgo 1962) 347 477 (trad española *El misterio de la Iglesia* [Barcelona 1966])
Zimmermann H , *Ecclesia als Objekt der Historiographie Studien zur Kirchenge schichtsschreibung im Mittelalter und in der fruhen Neuzeit* Österreichische Akademie der Wissenschaft, Philos Klasse 235 (Colonia 1960)

EXPOSICIONES MAS RECIENTES DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN OBRAS DE CONJUNTO

Fliche, A , y Martin, V (eds), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours* (París 1935ss, trad española *Historia de la Iglesia* [Valencia 1974s])
Schmidt, K D , y Wolf, E (eds), *Die Kirche in ihrer Geschichte* (Gotinga 1962ss)
Bihlmeyer, K , y Tuchle, H , *Kirchengeschichte* (Paderborn [13]1962)
Jedin, H (ed), *Handbuch der Kirchengeschichte* (Friburgo de Br 1962ss, trad es pañola *Manual de historia de la Iglesia* [Barcelona 1966ss])
Rogier, L J , Aubert, R , y Knowles, M D (eds), *Geschichte der Kirche* (Ein siedeln 1963ss, trad española *Nueva historia de la Iglesia* [Ed Cristiandad, Madrid 1964ss])

INTRODUCCION

Como muestran los capítulos precedentes de este cuarto volumen, la acción salvífica de Dios en Jesucristo se dirige a la comunidad, que a su vez es para el mundo sacramento de salvación. Por eso parecería lógico dar a los siguientes capítulos sobre la gracia el título de «la acción salvífica de Dios en el individuo». De hecho, en la doctrina de la gracia, tal como se desarrolló en Occidente, el individuo ocupaba el primer término; así, por ejemplo, en las cuestiones sobre la necesidad de la gracia, sobre las relaciones entre libre albedrío y gracia, sobre la predestinación y la justificación, sobre la gracia actual y habitual, etc. Los capítulos siguientes abordarán también estas cuestiones. Sin embargo, nosotros elegimos para esta segunda parte del volumen el título más general de «acción de Dios por la gracia» para evitar, ya desde el comienzo, el peligro de que la gracia se entienda en sentido individualista. Por más que en el acontecimiento de la gracia se trate siempre de la relación única y personal del individuo con el Dios que la otorga, este acontecimiento implica siempre una dimensión eclesial. Esto es especialmente claro en el problema de la elección divina, dirigida en primer lugar a la comunidad y, mediante ella, al individuo. A pesar de esta delimitación, necesaria para proceder sistemáticamente, habrá que tener presente la conexión interna de los capítulos siguientes con los anteriores. Del mismo modo que en la sección sobre la Iglesia como pluriformidad de la existencia cristiana la eclesiología recoge el problema de la concreción de la individualidad cristiana, los capítulos siguientes incluyen a su vez una reflexión eclesial.

Además, la conexión de estos capítulos se ha de considerar en el conjunto de la obra. El tratado de la gracia, tal como ha sido elaborado en la teología occidental, está muy condicionado por los planteamientos histórico-dogmáticos de Occidente. Dada su situación histórica, la teología actual no se desentiende fácilmente de esos planteamientos. Pero debería reconocer con más claridad de lo que lo hacen muchos manuales el condicionamiento histórico de estos planteamientos y el precio que paga por incluirlos en su temática. Forma parte de este precio, sobre todo, el hecho de que falte aún una pneumatología paralela a la cristología, aunque los temas correspondientes se estudien en diversos luga-

res, tanto en la eclesiología como en el tratado sobre la gracia en sentido estricto.

Para la ordenación sistemática de los capítulos siguientes es importante tener presente no sólo la eclesiología, sino todo lo expuesto en los primeros volúmenes de esta obra. El título «acción de Dios por la gracia» debe poner de manifiesto que la gracia de Dios se ha de interpretar ante todo como acontecimiento salvífico, tal como se manifiesta en toda la historia de salvación, especialmente en el acontecimiento Cristo. Si la doctrina sobre Dios en sentido estricto nace del conocimiento mismo del plan divino de salvación (puesto que la trinidad económica es la inmanente y puesto que la libre intervención de Dios en la historia de salvación manifiesta quién es para nosotros Dios en Jesucristo), la doctrina de la gracia se halla en relación inmediata con la doctrina sobre Dios. Es particularmente importante tener presente esta relación al hablar luego de la elección divina. No es éste un tema que se pueda tratar como mero complemento; el problema de la doctrina de la elección está más bien directa y objetivamente relacionado con la doctrina sobre Dios; con todo, puede estructurarse aquí dando por supuestas las afirmaciones cristológicas y eclesiológicas desarrolladas anteriormente.

Hay que advertir, finalmente, que también las afirmaciones antropológicas del segundo volumen están ya en el horizonte de la relación entre naturaleza y gracia. En la perspectiva de esta otra, la «naturaleza» tiene desde el principio finalidad sobrenatural; lo cual significa a su vez que la gracia no es algo sobreañadido, sobre lo que todavía hay que hablar cuando ya se sabe quién y qué es el hombre. La diferencia entre naturaleza y gracia no hay que precisarla desde abajo, desde la naturaleza, sino desde arriba, desde la gracia. Los capítulos siguientes intentan aclarar detalladamente lo que ha sido supuesto y, en cierto modo, explicado en los volúmenes anteriores de esta obra.

Las explicaciones sobre «la acción de Dios por la gracia» van a su vez precedidas de un esbozo de teología bíblica que pretende abarcar el tema en toda su amplitud y en sus diversas expresiones históricas (también aquí hay que tener muy presentes las conexiones con la teología bíblica sobre Dios); dicho esbozo pretende estimular la reflexión sistemática ulterior. La exposición de la historia de los dogmas ocupa bastante espacio porque en Occidente dicha historia se ha convertido en una pieza importante debido a la polémica sostenida en torno a los problemas de la doctrina sobre la gracia. Los dos capítulos sistemáticos tratan de exponer la gracia como acontecimiento (la acción de Dios por la gracia en cuanto elección y justificación del hombre), y de integrar los principales problemas que surgen de la misma realidad y de la historia de la teología. Por lo demás, las referencias a la temática de los primeros volúmenes no deben hacer olvidar que la doctrina de la gracia ha de desarrollarse también como visión anticipada de la consumación escatológica de la salvación. La elección y justificación del hombre apuntan en último término a la glorificación, la cual se halla ya incoada, pero sólo en el *ésjaton* alcanza su consumación. Así entendía tam-

bién la gracia la teología clásica cuando precisaba la relación entre gracia creada e increada partiendo de la visión beatífica. Se puede decir que, a lo largo de todos sus tratados, la dogmática intenta responder a la pregunta de quién es Dios y quién es el hombre en sus mutuas relaciones. La doctrina de la gracia contiene un elemento esencial de tal respuesta, pero queda abierta a la escatología, en la que se ha de reflexionar finalmente sobre lo que significa que «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28).

LOS DIRECTORES

CAPITULO X

LA GRACIA SEGUN EL TESTIMONIO DE LA SAGRADA ESCRITURA

SECCION PRIMERA

LA GRACIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Las versiones modernas suelen traducir por «gracia» algunas expresiones equivalentes del hebreo veterotestamentario; sin embargo, en los escritos del AT no hay un término específico para designar lo que la teología dogmática entiende comúnmente por gracia; tampoco hay una doctrina desarrollada sobre la misma. La Biblia no es en modo alguno un tratado sistemático; condensa más bien la acción salvífica de Dios sobre el pueblo elegido manifestada en la historia. Ello ayuda a comprender que la gracia se halla en la esfera de la acción divina salvífica y que puede manifestarse bajo múltiples formas; dicho con más precisión: destaca la eficacia de la acción salvífica divina en el hombre. La venida del reino de Dios constituye la meta única de la obra divina salvífica. Por eso la gracia recibe del reino su determinación esencial. El reino de Dios adquiere forma terrestre concreta en el pacto que hace Dios con hombres elegidos y, sobre todo, con el pueblo de Israel en los diversos estadios de la revelación. La acción divina salvífica se manifiesta en el pacto como empresa dialógica, y la gracia se sitúa en el ámbito de la relación personal Dios-hombre.

1. *La gracia en los principales estratos literarios y obras del Antiguo Testamento*

El trasfondo de las principales expresiones de la concepción veterotestamentaria de la gracia está integrado por las tres peculiaridades citadas: la gracia está en la meta de la acción salvífica de Dios; se espera para la llegada del reino, constituye incluso un acontecimiento parcial del próximo reino de Dios; se realiza como acontecimiento personal-dialógico en la alianza (Dios-pueblo, Dios-hombre).

a) Yahvista-Elohísta.

El *leitmotiv* teológico del yahvista es «bendición»; su esquema histórico-salvífico se encuentra en Gn 12,1-3, según una opinión que cada vez goza de mayor aceptación y crédito entre los exegetas [1]. Esta bendición incluye elección, orientación y conducción, solicitud y amistad de Dios para con el elegido. El contenido fundamental de la bendición es la promesa que hace Dios de que multiplicará la vida. Pero el término «vida» significa aún indistintamente la vida terrena y la vida con Dios [2]. La promesa de bendición hecha a los patriarcas se concreta en la promesa de descendencia y de poseer la tierra. La bendición, como don del Dios que promete, exige del hombre interpelado la «fe» (Gn 15,6), exige, pues, que el elegido se abra a la llamada de Dios y que se entregue permanentemente a él con toda su existencia, que vea en él el norte de su vida y que se apoye en él. Eso produce luego la gracia de la justificación, de la aceptación divina y de la transformación interior, es decir, el hecho de que el hombre sea «justo» a los ojos de Dios; hace también, en consecuencia, que el hombre sea digno de las promesas y bendiciones de Dios. Pero esto exige también del hombre una actitud de temor reverencial ante Dios, de debida distancia y de acercamiento otorgado gratuitamente por él (cf. Gn 22,12). La bendición que se otorga con tal fin y que apunta hacia el futuro es, con todas las implicaciones referidas, la gracia de Dios para el elegido Abrahán y para el pueblo escogido; esta bendición se realiza en la alianza de Dios con el patriarca y su pueblo, Gn 15 (cf. Gn 17,1-14); Ex 19,3-8; 24,3-8.

b) Gn 1-11.

Esta interpretación de los datos sobre el fin de la acción salvífica sólo se comprende bien sobre el trasfondo de la protohistoria. En ella se encuentran frente a frente la primera oferta salvífica de Dios al hombre, como gracia y, por tanto, como bendición, y el fracaso del hombre y la correspondiente maldición divina [3]. El equilibrio conferido al hombre en la creación, su armónica situación en el orden jerárquico del cosmos y el ofrecimiento de alcanzar, si superaba la prueba, una estrecha y duradera comunión y amistad con Dios, presentan como dote del Creador la gracia del principio otorgada al primer hombre. Tras el primer pecado, en lugar de esta situación especial y de la oferta primera,

[1] Cf. H. W. Wolff, *Das Kerygma des Jahwisten:* EvTh 24 (1964) 73-98; el mismo, *Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch:* EvTh 29 (1969) 59-72; C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (Munich 1968), especialmente 9-22; H.-P. Müller, *Ursprünge und Strukturen atl. Eschatologie:* BZAW 109 (Berlín 1969) 129-171.

[2] Véase J. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen:* ZDMG 79 (1925) 25-110; J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt:* BBB 14 (Bonn 1958) (bibliografía).

[3] Cf. H. Gross, *Exégesis teológica de Génesis 1-3:* MS II/1, 469-487.

aparecen como maldición el desgarramiento originado por el pecado y el desorden en las fundamentales relaciones existenciales del hombre. Según la exposición de Gn 1-11, la humanidad en pecado desciende cada vez más por el despeñadizo camino de la maldición proferida por Dios; este proceso lleva consigo la reducción de la vida en todas sus manifestaciones, hasta la posibilidad extrema de convertirla en una existencia totalmente alejada de Dios, tal como aparece en el ejemplo de Caín (Gn 4,1-16). Gracias a que Noé supera la prueba y a que después del diluvio se abre una época de la paciencia divina (Gn 21s), se limitan los efectos de la maldición universal; así se ponen las bases del nuevo camino de Dios; según el yahvista, este camino se concreta y caracteriza como bendición, y adquiere forma por primera vez en Abrahán.

c) Deuteronomio.

Ya el círculo del pacto sinaítico hace depender de la libre aceptación por parte del hombre la promesa y el don de la bendición y de la salvación (cf. Ex 19; 24). El hombre tiene que mostrarse digno de ellos, orientar su vida conforme a ellos. Aquí se ponen de manifiesto la función y el significado de los mandamientos, que crean en el hombre los presupuestos para que se cumpla la bendición. Así, en el curso de la revelación, se destaca cada vez más el carácter condicional de la bendición divina; tal carácter se manifiesta en la integración de los mandamientos en el pacto, tal como aparece en el Decálogo y en el Libro de la alianza (Ex 20-23), y especialmente, en forma desarrollada, en las bendiciones y maldiciones de Lv 26. Las líneas con que hemos descrito la acción salvífica de Dios como bendición y gracia se desarrollan ulteriormente, sobre todo en el Deuteronomio [4]; es posible interpretar este libro como explicación grandiosa de las relaciones de gracia surgidas del pacto. La elección divina espontánea, efectuada sin intervención del hombre (por ejemplo, Dt 7), pone a Israel en íntima comunión personal con Dios, quien se abaja a él lleno de benevolencia. En última instancia, esta comunión que instaura Dios con su pueblo nace de su afecto y de un amor racionalmente incomprensible, que, en su origen y realización, no es sordo ni instintivo, sino que se funda en un claro designio divino (Dt 1,31; 7,8; 14,1; 32,10ss; cf. Ex 4,22). Desde esta perspectiva hay que entender también las bendiciones y maldiciones de Dt 27 y las amplias promesas y amenazas de Dt 28, que deben facilitar el amor de Israel a Dios. Así, pues, la gracia en su realidad más profunda ha de definirse, según el Deuteronomio, como el amor de Dios a quienes le son fieles; tal amor capacita para el amor humano recíproco, lo espera del hombre como respuesta personal y se realiza en el intercambio de amor entre Dios y el pueblo.

[4] Sobre el especial objetivo de la obra histórica del deuteronomista informa con mucho acierto H. W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks:* ZAW 73 (1961) 171-186.

d) Los Profetas.

Los Profetas desarrollan con más profundidad e iluminan con nueva luz los datos del Deuteronomio sobre la relación Dios-hombre y, especialmente, sobre el amor divino de que es objeto Israel.

α) Constituye un fenómeno singular constatar que Oseas, tal vez el más antiguo de los profetas escritores, ha concebido magníficamente como amor el don de la gracia divina y que lo ha expuesto bajo la figura de su dolorosa experiencia matrimonial (Os 1,3) [5]. Según él, la voluntad salvífica de Dios triunfa en la gracia sobre todo juicio y castigo que con razón pesan sobre el pueblo continuamente infiel y apóstata. Os 2,21s desdobla tal voluntad en sus elementos esenciales: «Me casaré contigo en matrimonio perpetuo; me casaré contigo en justicia y derecho, en misericordia y compasión (amor); me casaré contigo en fidelidad, y tú reconocerás a Yahvé». Las cuatro calificaciones de *ṣedeq, mišpaṭ, ḥesed* y *raḥamim* definen la nueva relación personal entre Dios e Israel, prometida por el profeta, como nueva relación fundamental otorgada por Dios, como relación de alianza (gracias a tal relación se concede perpetuamente a Israel, como don divino, la cercanía de Dios y su situación especial entre los pueblos), como comunión que asegura a Israel el maternal afecto del Dios compasivo. Es precisamente la promesa de una nueva alianza (Os 2,16-25) lo que revela que la gracia de Dios en el hombre se halla en la esfera de la comunión personal del pueblo con su Dios; que la gracia produce necesariamente en el pueblo, por convertirlo del pecado que aparta de Dios, una renovación y transformación interior, y lo capacita así para una duradera comunión con Dios.

β) En contraposición a esto, las diversas partes del libro de Isaías ven la gracia en conexión con la salvación mesiánica futura y como un aspecto parcial de ella, tanto si la salvación está vinculada a un mediador elegido por Dios como si procede directamente del Dios salvador. Así, el rey ideal prometido (Is 9,1-6; 11,1-5) quebrantará y aniquilará la injusticia presente y, sobre la base de la justicia otorgada por Dios, dará al pueblo la auténtica paz, como nueva relación del hombre con Dios y de los hombres entre sí.

Cierta afinidad con estas promesas, pero también con los profetas del exilio, tiene la figura del apolítico siervo de Dios, que reconciliará a «muchos» con su pasión redentora vicaria y, así, borrará los pecados y establecerá un nuevo pacto con Dios (Is 42,6). Esta nueva relación culmina también aquí en el renovado amor de Dios (amor maternal en Is 49,15) de Is 54,4-8, que triunfa sobre todo fracaso humano y sobre todo pecado, y es, por ello, expresión de la sobreabundante gracia de Dios.

γ) Todavía está más relacionada con la promesa de la nueva alian-

[5] Sobre la interpretación de Os 1-3, véanse los discutibles puntos de vista de W. Rudolph, *Hosea:* KAT XIII, 1 (Gütersloh 1966); A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten* I: ATD 24 (Gotinga ^{5}1967), y H. W. Wolff, *Dodekapropheton 1. Hosea:* BK XIV, 1 (Neukirchen ^{2}1965).

za la gracia que Dios promete para después de que se cumpla el justo castigo que ha merecido la caída del pueblo en el pecado [6] (Jr 31,31-34; 32,36-42). Dios perdonará la culpa y olvidará el pecado. Sobre esta base, supuesta la auténtica conversión del pueblo, se realizará la nueva alianza, que procede de la inagotable bondad divina y cuyo contenido es salvación y bendición (Jr 32,39s). La unión del pueblo a Dios será más estrecha e íntima, ya que él «meterá su ley en el pecho y la escribirá en el corazón» (Jr 31,33), y no sobre tablas de piedra. Israel se abrirá espontáneamente a esta oferta más intensa de gracia y, con un amplio y profundo conocimiento de Dios, inaugurará una íntima comunión personal con este Dios de la salvación (Jr 31,34).

En Jeremías aparece aún otro elemento. El camino de la revelación y de la acción salvífica de Dios estaba desde el principio vinculado a la estirpe de Abrahán, más tarde al pueblo. No se consideraba al individuo más que en segundo término, como miembro de esta comunidad del pueblo. La continua apostasía del pueblo a lo largo de la historia, expresada representativamente, sobre todo, en la apostasía de los reyes de Judá e Israel, mereció lógicamente de la justicia divina la destrucción de ambos reinos, el destierro de Asiria y Babilonia. Con este acontecimiento, todo el orden político-nacional se desmorona y queda suprimido como punto de entronque de la acción divina; por eso a partir de este momento se acentúa cada vez más que la responsabilidad radica en la actitud del israelita individual ante Dios. Lo mismo que en Jr 31,20s (cf. Ez 18,2ss) Dios pide a cada individuo cuentas de sus faltas, así también son ahora los individuos quienes poseen el germen para un tiempo de gracia y salvación. Por tanto, hasta el exilio era el pueblo en su totalidad el sujeto primario del pacto con Dios, mientras que los individuos sólo eran objeto de la disposición salvadora de Dios gracias a su pertenencia al pueblo escogido; en cambio, desde este momento son los individuos quienes primeramente están llamados a entrar en la comunión salvífica con Dios, nuevamente posible, y a constituir sobre tal base el nuevo pueblo de Dios.

δ) Es comprensible que el profeta Ezequiel desarrollara más esta idea. Pues la época del destierro condujo inevitablemente a reflexionar sobre las posiciones teológicas mantenidas hasta entonces. Con todo el colorido de la época inherente a sus profecías y con las naturales características de su origen sacerdotal, el profeta se enfrenta a fondo con esta problemática recientemente surgida; el capítulo 18 [7] ofrece una visión nueva y desarrollada de la responsabilidad personal individual, de la posibilidad de una auténtica conversión interior y, por consiguiente, del don de la gracia, considerada y acentuada aquí como «vida», en oposición a la muerte del pecador.

[6] La comprensión del pecado ha sido considerablemente impulsada por R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im AT* (Gütersloh 1965).

[7] Véanse las densas e instructivas explicaciones que sobre Ez 18 hace W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel* I: ATD 22/1 (Gotinga 1959) 143-158, y W. Zimmerli, *Ezechiel:* BK XIII (Neukirchen 1958/59) 391-416.

Junto a estas perspectivas especiales, Ez habla de un futuro de salvación que ve a Dios como buen pastor del futuro al cuidado de los suyos (Ez 34,11-24) y promete un nuevo David como futuro pastor del pueblo (Ez 34,23-31). Fundamenta la nueva comunión salvífica con Dios, más expresivamente aún que Jeremías, en la renovación del corazón humano, que es «corazón de carne» y tiene que hacerse más humano y, así, más inclinado y sumiso a Dios (Ez 36,24-28).

Esta visión panorámica de los más importantes textos de los profetas confirma sorprendentemente que la gracia no es primariamente algún don de Dios a los hombres, sino que representa una acción dinámicamente salvífica y una búsqueda, por parte de Dios, de contacto con los hombres, mediante las cuales les comunica su amor y salvación, su bondad y su misericordia.

e) Los Salmos.

Entre los términos hebreos afines a la palabra y al concepto de gracia hay que mencionar en primer lugar *ḥesed*. Una mirada superficial a unas concordancias descubre ya que esta palabra encuentra la máxima presencia en los Salmos: de un total de 244 pasajes en todo el AT, 127 corresponden a los Salmos. Esto indica que, tal como se presenta en los Salmos, la respuesta del hombre a la obra salvífica de Dios, los diversos aspectos de la acción divina son descritos preferentemente como bondad de Dios; indica que la acción de Dios en el hombre por la gracia es, en último término, efluvio del amor y del afecto de Dios al hombre. Como la «misericordia de Yahvé» llena la tierra (Sal 33,5) y se acerca de ese modo a la gloria divina (Is 6,3), así también los fieles a Dios son rodeados de su «misericordia» (32,10). La actuación de Dios en el marco de la creación y en la conducción de la historia salvífica del pueblo escogido por él tiene su origen en la bondad divina y en la voluntad salvífica de Dios; por eso, tal actuación, considerada como un todo, es «gracia», según repite y resalta vivamente el estribillo del salmo 136 en su acción de gracias. Así, el hombre fiel a Dios, lo mismo que el pueblo entero, se sabe envuelto y sumergido en la «gracia de Dios». Esta constituye, por así decir, el fluido divino necesario para la vida del pueblo unido a Dios.

La importancia de la gracia en los Salmos puede esclarecerse aún desde otro aspecto. Se encuentra en ellos una pronunciada conciencia de la pecaminosidad y lejanía de Dios en que se hallan los hombres (cf. Sal 32). Ante tal situación, el hombre se siente impotente, incapaz de liberarse del agobio mortal del pecado (Sal 49,8s), necesitado de la misericordia de Dios para lograr una auténtica conversión. Para superar eficaz y duraderamente la permanente inclinación al pecado y a la apostasía, el salmista (Sal 51,12ss)[8] pide a Dios que cree en él un corazón nuevo, puro, constantemente fiel a Dios. Sólo así puede el hombre

[8] Cf. H. Gross, *Theologische Eigenart der Psalmen und ihre Bedeutung für die Offenbarung des AT:* «Bibel und Leben» 7 (1967) 248-256.

afrontar radical y eficazmente el peligro de la apostasía y del pecado. La súplica a Dios para que, en un acto de nueva creación, cumpla aquí las luminosas promesas de Jr 31,31-34 y Ez 36,24-28 se funda en la necesidad, dolorosamente constatada, del auxilio único de la gracia divina y en la seguridad, experimentada frecuentemente en la historia de salvación, que dicha gracia ofrece como fundamento necesario para una vida en comunión con Dios. La experiencia anterior da al salmista el derecho de pedir ahora esa gracia de forma radical y la certeza de que Dios escucha esa súplica; de este modo da Dios la posibilidad definitiva de remediar eficazmente toda caída en el pecado.

2. *Visión general de la gracia según el Antiguo Testamento*

a) Terminología del Antiguo Testamento.

Después de exponer detalladamente los diversos aspectos de la gracia en los escritos del AT hay que esclarecer ahora algunos términos hebreos que expresan el contenido de «gracia» en el AT o se hallan en su círculo.

α) Término principal es indudablemente *ḥesed*. Todavía es válida la exacta determinación del contenido de *ḥesed* que presenta N. Glueck [9]. Según él, *ḥesed* ha de entenderse como el comportamiento comunional de Dios con los suyos. Sólo quienes se encuentran en comunión ético-religiosa con Dios pueden esperar y recibir su *ḥesed*. El *ḥesed* de Dios incluye fidelidad, justicia y recto comportamiento. En el *ḥesed* despliega Dios su poder en favor de los suyos y les ofrece ayuda y redención. *Ḥesed* pertenece al ámbito de la alianza, del juramento y de la promesa; abarca los bienes del pacto, sobre los que Dios da derecho a quien es fiel a la alianza. Afín a *ḥesed* es la misericordia divina.

Ḥesed no se identifica con gracia; pero se basa sobre ella, puesto que las relaciones entre Dios y el pueblo surgen de la gracia de la elección. Glueck propone como expresiones de sentido equivalente «fidelidad», «ayuda solidaria», «amor solidario». Según eso, gracia sería el concepto fundamental a partir del cual se activa constantemente el *ḥesed* como forma dinámica de la realidad del pacto entre Dios y el pueblo.

β) Por su significación etimológica, *ḥen* podría ser el término más próximo a «gracia». Sin embargo, se emplea mucho menos frecuentemente que *ḥesed:* 68 veces en total; 41 de ellas en conexión con «encontrar favor (a los ojos de...)». La mayoría de las veces se expresa

[9] N. Glueck, *Das Wort ḤESED im atl. Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltungsweise:* BZAW 47 (Berlín ²1961). Véase también la nueva edición inglesa, que ofrece una más amplia atención a la discusión más reciente: *ḤESED in the Bible,* ed. por E. L. Epstein, Cincinnati 1967. Con todo, la opinión de Glueck no careció de réplica. H. J. Stoebe, en la reseña de su disertación doctoral: *Die Bedeutung des Wortes ḥāsād im AT:* VT 2 (1952) 244-254, se halla, al hacer la crítica, de acuerdo con los puntos de vista de Glueck.

con *ḥen* la súplica dirigida a un superior de elevado rango o incluso a Dios, pidiéndole que sea benévolo y propicio en una situación determinada. A veces se aplica a la gracia (encanto) humana, por ejemplo, Prov 11,61; Sal 45,3; Est 2,17; 5,2.

γ) En relación más lejana con la gracia se halla el término *ʾemet,* traducido las más de las veces por fidelidad, seguridad, confianza. Para el presente estudio son importantes, sobre todo, los pasajes en que *ʾemet* aparece coordinado con *ḥesed:* cf. Sal 61,8; 89,15; Prov 3,3; 14,22. El contexto hace que en tales pasajes *ʾemet* sea una aposición a *ḥesed.* Tal figura puede traducirse por «gracia duradera, segura».

δ) *Raḥamim* = compadecerse; este término acentúa más la compasiva condescendencia de Dios para con el hombre y el desamparo de éste, desamparo que se halla necesitado de esa compasión. Así, *raḥamim* puede definirse como motivación del *ḥesed,* y expresa un aspecto del amor de Dios: cf. Sal 25,6; 40,12; 51,3; 69,17; etc.

ε) Sería más difícil precisar en pocas palabras la relación de *ḥesed* con el grupo filológico de *ṣedeq* y *ṣᵉdaqah* [10]. Según recientes investigaciones, justicia, como concepto relativo, pertenece a la esfera de lo personal, pero no significa la rectitud de conducta conforme a una norma. En este sentido se predica de Abrahán la *ṣᵉdaqah* en Gn 15,6, y de este modo se expresa que es justo ante Dios, que su relación con Dios se halla en orden correcto. *Ṣedeq* destaca más bien la recta ordenación de todas las relaciones esenciales del hombre con Dios, con los demás hombres y con las criaturas inferiores; incluye, por tanto, el «ser justo» del hombre tanto en el marco de la creación como en la esfera de la salvación (cf. Abrahán según Gn 16,6), y significa la justificación que Dios otorga en base a la unión de fe con él. En cambio, *ḥesed* expresa la espontánea voluntad salvífica de Dios, que se vuelve al hombre e irradia continuamente sobre el hombre unido a Dios la clemente bondad divina; de este modo, por decirlo así, colma de dones divinos el marco dispuesto en el hombre por la *ṣᵉdaqah.* Del *ṣaddiq* surge así el *ḥasid;* del hombre justificado, el hombre irradiado por la gracia de la alianza, el hombre favorecido nuevamente por Dios y vinculado a él, precisamente el hombre *agraciado.*

b) Gracia y salvación.

Los breves estudios de las principales afirmaciones bíblicas confirman sin excepción que la gracia está relacionada con el amplio concepto de la salvación; bien entendida, es otra expresión para indicar la salvación que Dios ofrece al hombre. «Paz y salvación» constituyen a su vez las calificaciones esenciales del reino de Dios, a cuyo establecimiento tiende la empresa salvífica de Dios según la revelación del AT y NT.

[10] En vez de dar citas literarias concretas, remitimos en este punto a H. Cazelles, *À propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'AT:* RB 58 (1951) 169-188, y a G. v. Rad, *Theologie des AT* I (Munich ⁴1962; traducción española, Salamanca 1969) 382-395.

Sólo quien se halla en la salvación de Dios puede pertenecer al reino de Dios y llegar a él.

Según eso, el concepto veterotestamentario de gracia es tan complejo como el de salvación. Forma parte de él, como elemento básico, la elección llevada a cabo sin ninguna intervención del hombre; dicha elección se funda en el hombre en cuanto imagen fiel de Dios (Gn 1,26ss). Por eso en el curso de la revelación preceden importantes hechos salvíficos a los actos de elección (cf. Gn 12,1-3; Ex 19,3-8; 1 Sm 16,6-13; etc.). El elegido tiene que ajustarse a esta elección, tiene que organizar conforme a ella su vida y conducta. Constituye parte esencial de esta nueva existencia el estar en camino hacia Dios (cf. Gn 12,1.4). La respuesta radical y total del hombre al llamamiento que le hace Dios en la elección tiene que realizarse en la entrega personal del hombre a Dios por la fe; esta fe, siempre activa, desplaza del hombre el centro de la existencia humana y lo sitúa en Dios. El hombre llega así a ser «justo» a los ojos de Dios; esta actitud vital de conversión a Dios lo conduce del abandono del pecado a la justificación. Implica a la vez, como consecuencia, la disposición del hombre para recibir los dones salvíficos que, como gracia y bondad de Dios, se derraman sobre el hombre en virtud de la alianza y convierten al justificado en hombre conforme a los deseos de Dios. Según la concepción veterotestamentaria se puede llamar gracia a todo este proceso de realización de la salvación en el hombre.

c) Gracia y redención.

Con el progreso de la revelación, Israel es cada vez más consciente de que el elemento redentor tiene especial importancia en el complejo acontecimiento salvífico en cuanto acto de gracia realizado por Dios. Los verbos empleados principalmente para indicar este elemento son *g'l* y *pdh* [11]; proceden del derecho familiar y comercial, y en la obra salvífica de Dios se usan para expresar el remedio de una necesidad concreta (Sal 49,8s; Job 33,27s), la liberación de Egipto (especialmente en Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; etc.) y en general la liberación y salvación escatológicas (especialmente en Is 41,14; 43,14; 44,6.24; 49,26; etc.).

El uso de estos términos se amplía, pues: se aplican a la salvación de una calamidad concreta que supera las fuerzas humanas; pasan a designar la gran intervención con que Dios libera a Israel de Egipto, e incluso la liberación histórica general y escatológica por obra de Dios. Paralelamente a tal proceso marcha la creciente consciencia de la pecaminosidad de los hombres, pecaminosidad de la que no se pueden librar por sí mismos; ello suscita una creciente necesidad de redención, cf. Job 4,17; 14,4; 15,15; Sal 51,9-15. Consiguientemente, la conversión del

[11] Estos conceptos han sido aclarados, hasta el presente válida y útilmente, por J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im AT* (Berna 1940). Una exposición buena y fácilmente inteligible de los términos aquí esbozados se encuentra en H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit,* vol. III/2, parte 1 (Einsiedeln 1967) 147-164.

hombre, abandonando el pecado, y la liberación del pecado se entienden cada vez más como gracia, cf. Sal 32,1s.

Salvación y redención, en cuanto manifestación de la gracia de Dios, son siempre intervenciones salvíficas concretas, mientras que bendición, en cuanto salvación, indica la continua presencia de Dios en favor del hombre transformado y unido a él por la fe [12]. Sin embargo, como la existencia de los hombres está permanentemente marcada por el pecado, siempre es necesaria también la intervención con que Dios salva de nuevo en cada momento.

d) Aspecto escatológico.

Finalmente, no sólo significan gracia los presentes dones salvíficos, sino sobre todo los que han de tener lugar al fin de los tiempos [13]. En ellos se descubre principalmente la dimensión personal de la gracia. El juicio final, como consumación de la acción salvadora de Dios, introduce el cambio, de proporciones cósmicas, a una existencia transformada en el nuevo cielo y en la nueva tierra (Is 65,17; 66,22). El reino escatológico de Dios aparecerá en forma de nueva alianza, que es calificada como alianza de paz (Ez 34,25; 37,26) y abarca a todos los pueblos (Is 19,25). Una fertilidad desconocida hasta entonces será el resultado de la bendición de Dios al final de los tiempos (Is 35; Os 2,23s; Jl 4,18; Am 9,13s). Gracias a la transformación interior de los hombres se sana definitivamente su caída en el pecado y la obra redentora de Dios alcanza su meta definitiva (Is 4,3; 11,9; 32,15-20; Zac 8,23). En una comunión con Dios, de intimidad no oída antes, Israel (Os 2, 21s) y todos los pueblos podrán gozar de la superabundante benevolencia y gracia de Dios (Is 25,6ss).

Entonces todo el cosmos se hallará plenamente penetrado del conocimiento de Dios (Is 11,9; Hab 2,14), es decir, habrá alcanzado la más íntima unión amorosa y confidencial con Dios que se puede dar. Incluso la muerte, antiquísima preocupación del género humano, será extinguida y devorada por la vida imperecedera, don de la gracia escatológica (Is 25,8; 26,19; Dn 12,2). Redención y bendición, componentes decisivos de la acción salvífica de Dios, aparecen así vencedores de toda oposición introducida por el hombre en el mundo con el pecado, que provoca la maldición. Según esto, el AT entiende por gracia la continua iniciativa e intervención de Dios, que producen esta consumación final. Pero gracia es también el nuevo e increado modo de existencia de los hombres unidos a Dios en la más íntima amistad y comunión; significa la vida en plenitud divina.

HEINRICH GROSS

[Traducción: J. L. BALLINES]

[12] A esta diferencia hace prestar atención, de forma contundente, C. Westermann, *loc. cit.* (n. 1), especialmente 16-22.

[13] Véanse, además, las recientes investigaciones de H. D. Preuss, *Jahwe-Glaube und Zukunftserwartung* (Stuttgart 1968), y de H. P. Müller, *Ursprünge und Strukturen atl. Eschatologie:* BZAW 109 (Berlín 1969).

BIBLIOGRAFIA

Ap-Thomas, D. R., *Some Aspects of the Root ḥen in the OT:* «Journal of Semitic Studies» 2 (Manchester 1957) 128-148.

Asensio, F., *El Ḥesed y ʾEmet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel* (Roma 1949).

Bonnetain, P., *Grâce:* DBS III (París 1938) 701-1319, especialmente 727-925 (bibliografía).

Glueck, N., *Das Wort ḤESED im atl. Sprachgebrauche:* BZAW 47 (Berlín ²1961).

Haspecker, J., *Der Begriff der Gnade im AT:* LThK IV (Friburgo 1960) 977-980.

Köberle, J., *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum* (Munich 1905).

Lofthouse, W. F., *Ḥen and ḥesed in the OT:* ZAW 51 (1933) 29-35.

Smith, C. R., *The Bible Doctrine of Grace* (Londres 1956).

Stoebe, H. J., *Die Bedeutung des Wortes Ḥäsäd im AT:* VT 2 (1952) 244-254.

SECCION SEGUNDA

LA GRACIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

1. *La «doctrina de la gracia» en los escritos del Nuevo Testamento*

¿Cómo presenta el NT el fenómeno llamado «gracia» en la teología cristiana? De múltiples formas, como ponen de manifiesto los escritos del NT.

a) Jesús (Sinópticos).

Los datos de la tradición sinóptica permiten concluir que Jesús no empleó nunca la palabra χάρις en el sentido de «gracia» [1]. ¿Se debe concluir por eso que no conoció la realidad que Pablo expresa con el mismo término χάρις? ¡De ningún modo! Pero ¿de qué forma la enfoca? Se puede responder brevemente: la considera como un acontecimiento de la βασιλεία. Pues la βασιλεία τοῦ θεοῦ es para Jesús un *acontecimiento,* y un acontecimiento salvífico [2]; Jesús, especialmente durante la «primavera galilea», revela el reino de Dios primariamente como salvación, y lo hace más con hechos que con palabras [3]. La salvación del reino de Dios se manifiesta a través de Jesús principalmente en las situaciones límite de la existencia humana, es decir, en la enfermedad, el desamparo y la muerte (recordemos los milagros de Jesús); pero también se manifiesta especialmente en sus significativas comidas con los llamados publicanos y pecadores (cf. Mc 2,13-17; Lc 7,36-50; 15,1s). En las tres parábolas de la oveja perdida, la moneda encontrada y el hijo pródigo, Jesús justifica «teóricamente» su acción salvífica para con los publicanos y pecadores; su forma de pensar y actuar responde al modo de pensar de Dios (Lc 15,3-31). Dios, dice Jesús con parábola reveladora, es el que busca y «perdona» a los extraviados con un amor y misericordia que alcanzan a todos. Entre los sinópticos es Lc quien más destaca en la actuación y predicación de Jesús este aspecto que manifiesta la gracia de Dios [4].

La revelación de la gracia por obra de Jesús culmina en su entrega

[1] En Lc (cf. 6,32ss; 17,9) se encuentra χάρις en boca de Jesús, pero en el sentido de «agradecimiento».

[2] Véase, por ejemplo, R. Schnackenburg, *Gottesherrschaft und Reich* (Friburgo ³1963; trad. española: *Reino y Reinado de Dios,* Madrid 1970); J. Becker, *Das Heil Gottes* (Gotinga 1964) 199-214; F. Mussner, *Die Wunder Jesu. Eine Hinführung* (Munich 1967) 48-53; H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes* (Munich 1968) 30-51.

[3] Ese es el resultado de la importante investigación de A. Polag, *Die Christologie der Logienquelle* (Tréveris 1968).

[4] Véase también M. Cambe, *La XAPIΣ chez s. Luc:* RB 70 (1963) 193-207.

a la muerte «por muchos», es decir, por todos, interpretada así por él mismo en las palabras explicativas de la eucaristía («mi cuerpo entregado por vosotros», «mi sangre derramada por vosotros») [5]. Este «por» es la auténtica implicación de lo que explicitan como «doctrina de la gracia» tanto la actuación y enseñanza de Jesús como más tarde Pablo y toda la Iglesia primitiva [6]. El Dios de la gracia [7] es el Dios con nosotros y para nosotros, que se ha revelado como tal en Cristo Jesús. Jesús cumple así lo que ya se había anunciado en la alianza entre Yahvé e Israel.

La revelación de la gracia por obra de Jesús sitúa al hombre en una nueva época de gracia, en la que éste conoce plenamente a Dios como padre amoroso y se reconoce a sí mismo como hijo de este padre, con quien inaugura una relación de amor y confianza, a quien siempre tiene «acceso» por Cristo (cf. Ef 2,18) y a quien puede dirigirse con la expresión familiar «abbá» [8]. Dios justifica al pecador que se presenta ante él con las manos vacías, pero confesando sinceramente sus pecados; no al fariseo que se justifica a sí mismo, que apela a sus obras (cf. Lc 18, 9-14). Jesús es la gracia curativa de Dios en persona; es el médico divino, y el hombre es ante Dios un enfermo necesitado de curación [9]. Jesús no ha venido «a llamar a los justos, sino a los pecadores», es decir, para invitarlos a la salud del reino de Dios (cf. Mc 2,17). Así, pues, para Jesús y la tradición sinóptica, el acontecimiento de la βασιλεία es primariamente un acontecimiento de gracia por el que el hombre llega a la salvación, es «salvado».

b) Juan.

Aunque el Evangelio de Juan y sus cartas se hallan entre los escritos más tardíos del NT, se estudian ya aquí a propósito de nuestro tema, pues en el Evangelio de Juan, Jesús vuelve a hablar, aunque de

[5] Respecto al problema de la historicidad de la Ultima Cena y de las palabras explicativas, véase últimamente H. Schürmann, *Palabras y acciones de Jesús en la Ultima Cena:* «Concilium» 40 (1968) 629-640; el mismo, *Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen. Eine Rückfrage nach dem historischen Jesus:* «Bibel und Leben» (1970) 29-41; 73-78.

[6] Véase también sobre esto K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments* (Heidelberg 1949) 131-177; H. Riesenfeld: ThW VIII, 511-515 (en ὑπέρ).

[7] Se encuentra en el AT y el judaísmo una extraña predicación de Dios, las más de las veces en plural, bajo la forma de «el Dios de las acciones benéficas»: sobre este punto véase con más detalle R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Still der frühchristlichen Hymnen:* «Stud. zur Umwelt des NT» 5 (Gotinga 1969) 91s.

[8] Cf. J. Jeremias, *Abba: ABBA. Studien zur ntl. Theologie und Zeitgeschichte* (Gotinga 1966) 15-67 (especialmente 58-67).

[9] Véase también E. Peterson, *Was ist der Mensch?: Theologische Traktate* (Munich 1951; trad. española: *¿Qué es el hombre?,* en *Tratados Teológicos,* Madrid, Ed. Cristiandad, 1966, 103-110) 225-238.

una forma especial y distinta de la sinóptica [10]. ¿Cómo se manifiesta en Juan el «acontecimiento de la gracia»? ¿Con qué ideas y conceptos? Tampoco se encuentra en boca del Cristo de Juan el concepto χάρις, pero sí en la reflexión teológica del evangelista, como muestra expresivamente Jn 1,14-17. El Unigénito del Padre, el Logos hecho carne, está «lleno de gracia y de verdad» (1,14). «De su plenitud hemos recibido todos: gracia por (o: en lugar de) gracia» (1,16) [11]. Mientras la Ley se dio por Moisés, «la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo» (1,17); la asociación «gracia y verdad» significa objetivamente lo mismo que expresan en 1,4 los conceptos, estrechamente relacionados, «vida» y «luz»; es decir, la χάρις de Jesucristo no es para Juan otra cosa que la ζωὴ (αἰώνιος). Juan expresa preferentemente con el concepto de «vida» el acontecimiento escatológico de gracia, que ha entrado en el mundo con Jesucristo.

¿Qué entiende Juan por esta «vida»? [12]. Dos datos caracterizan la teología de Juan sobre la vida: 1) Su marco dualista: la vida viene sólo «de arriba», del mundo celeste y divino; esto destaca con todo énfasis el «carácter de gracia» de la vida. 2) Su inequívoca base cristológica: Cristo no sólo concede la vida, sino que es el preexistente, que procede del mundo celeste de Dios y se hace en la carne Logos de la vida (Jn 1,4; 1 Jn 1,1), es la vida en persona («Yo soy la vida»: Jn 11, 25; 14,6; 5,26). La «vida» se entiende, pues, radicalmente como *gratia Christi*. El ha sido enviado para traer al mundo la vida escatológica e imperecedera (3,15s; 10,10). Quien «cree» en él, lo «ve», lo «reconoce» o lo «tiene», «tiene» ya (5,24; 1 Jn 3,14) la vida por él (Jn 3,15s.36; 5,24; 6,40.47; 10,28; 17,2s; 20,31; 1 Jn 5,12). La «vida» no es, pues, un don todavía futuro, sino un don presente ya en los creyentes. Se les comunica esta vida en el nacimiento sacramental por obra del Espíritu, «de arriba» (Jn 1,13; 3,5s; 4,14; 7,38s; 1 Jn 3,6ss), por la entrega de Jesús a la muerte «para (ὑπέρ) la vida del mundo» y por la representación y aplicación de la misma en el don eucarístico de su carne y de su sangre (Jn 6,51c-58) [13], y por la obediente aceptación en la fe de su palabra vivificadora (5,24; 6,63.68;

[10] Véase sobre este punto F. Mussner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus:* QD 28 (Friburgo 1965).

[11] Sobre el problema subyacente en la expresión χάριν ἀντὶ χάριτος, véase, por ejemplo, R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium,* 1.ª parte (Friburgo 1965) 251. W. Eltester opina que en lugar (cf. ἀντί) de la gracia de la Ley ha irrumpido, según la afirmación del prólogo, «la verdadera gracia por medio de Jesucristo en persona» *(Der Logos und sein Prophet: Apophoreta.* Homenaje a E. Haenchen [Berlín 1964] 133); si se interpreta el ὅτι que introduce el v. 17 como rigurosamente declarativo, esta explicación no es en absoluto desacertada.

[12] Sobre este punto véase especialmente F. Mussner, *ZΩH. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe* (Munich 1952).

[13] Véase también sobre esto H. Schürmann, *Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6, 53-58:* TrThZ 69 (1959) 30-45; 108-118; X. Léon-Dufour, *Le mystère du Pain de Vie (Jean VI):* RScRel 46 (1958) 481-523.

8,51). La esencia de esta vida es la comunión pneumática con Cristo (15,1-5: alegoría de la vid y los sarmientos), la filiación divina (Jn 1,12; véase también 1 Jn 3,1.2.10; 5,2) y «el nacer de Dios» (Jn 1,13; véase también 3,5.6; 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18) [14]. La vida conferida ahora ya en el bautismo como verdadera comunión con Cristo se desarrollará en el *eón* futuro y culminará en la manifiesta participación de los discípulos en la gloria celeste de Jesús después de la resurrección escatológica de los muertos; ello se realizará como la más íntima comunión con Dios y su Hijo (Jn 14,2s; 17,24.26) y como visión inmediata de la gloria desvelada del Glorificado (17,24).

Empalmando con la tradición anterior, Juan emplea también el concepto «salvar» (σῴζειν) [15] como expresión técnica del acontecimiento de gracia consistente en la concesión de vida al mundo. El pasivo σωθῆναι no se puede traducir por «ser salvado», «sino por conseguir o dar la vida, la salvación, en correspondencia con las expresiones paralelas, siempre positivas» (Foerster) [16], tales como vida y reino de Dios. En Jn 4,42, Jesús es proclamado absolutamente como «el Salvador del mundo» (cf. también 1 Jn 4,14).

Juan expresa también el acontecimiento de gracia con los conceptos de διδόναι (referido al donante) y λαμβάνειν (referido al que recibe) y con los giros μένειν ἐν, εἶναι ἐν y ἔχειν (el «tener joánico») [17]. Se trata siempre de la comunión vital de gracia de los creyentes con Cristo y de Cristo con los creyentes y, por medio de él, de éstos con el Padre; pero nunca se dice: «El Padre (está) en vosotros», sino «el Padre en mí y yo en vosotros»; tampoco se dice nunca: «Vosotros en el Padre», sino «vosotros en mí». Cristo se halla siempre «entre» el Padre y los creyentes: toda gracia es así *gratia Christi*.

Aludamos, finalmente, a la peculiar formulación de 1 Jn 3,9: σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, que parece tener resonancias «gnósticas» [18]. La expresión de 1 Jn fue ciertamente motivada por la frase precedente ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ. Como el nacimiento de Dios, en el que el creyente recibe la «semilla» de Dios, se identifica con el nacer del Espíritu, la recepción del σπέρμα θεοῦ se puede equiparar a la recepción del don de vida del *Pneuma*, del principio de vida divina [19]. Por eso, 1 Jn 3,9 no se puede interpretar naturalísticamente, como las fórmulas de la gnosis a las que se parece, sino que hay que entenderlo en

[14] Véase también R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Friburgo ²1963) 175-183 (Excursus: «Gotteskindschaft und Zeugung aus Gott».

[15] Véase también sobre este punto W. Wagner, *Über ΣΩΖΕΙΝ und seine Derivate im Neuen Testament:* ZNW 6 (1905) 205-235; W. Foerster, G. Fohrer: ThW VII, 966-1002.

[16] *Ibid.* 998.

[17] Véase sobre esto H. Hanse, *«Gott haben» in der Antike und im frühen Christentum:* RVV 27 (Berlín 1939); el mismo: ThW II, 823s; 825s; F. Mussner, *ZΩH,* 151-158 («Mystische» Formeln bei Johannes); R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Friburgo ²1963) 105-110 (Excursus: «Zu den ioh. Immanenzformeln»).

[18] Cf. R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe* (Gotinga 1967) 57.

[19] Véase F. Mussner, *ZΩH,* 113; 118-127.

la perspectiva de la teología de la gracia. Si quien ha sido *agraciado* así no corresponde con una respuesta ética, es separado de la comunión de vida con Cristo (véase especialmente Jn 15,5s).

c) Pablo.

El apóstol Pablo experimentó en sí mismo, en el camino hacia Damasco, la fuerza arrolladora de la gracia; y así se convirtió, en la época neotestamentaria, en el verdadero cantor de la gracia y en el intérprete del gracioso mensaje de Jesús [20]. El concepto de χάρις tiene también en él un sentido eminentemente teológico; aparece 100 veces en sus escritos (en el resto del NT sólo 55 veces). Un texto especialmente clásico de la doctrina paulina sobre la gracia se encuentra en Rom 3,21-24: «Ahora, en cambio, independientemente de toda Ley, está proclamada una amnistía que Dios concede, avalada por la Ley y los Profetas, amnistía que Dios otorga por la fe en Jesús Mesías a todos los que tienen esa fe. A todos sin distinción, porque todos pecaron y están privados de la presencia de Dios; pero *graciosamente* van siendo rehabilitados por la generosidad de Dios, mediante el rescate presente en Cristo Jesús» [21]. Aquí aparece la gracia en relación muy estrecha con el proceso de la justificación (cf. δικαιούμενοι ... τῇ αὐτοῦ χάριτι). El pasaje abarca casi todo el campo conceptual perteneciente al concepto de χάρις en cuanto gracia justificante: 1) πάντες, todos sin excepción, tanto judíos como paganos: aparece el universalismo de la gracia. 2) δωρεάν, gratuitamente, gratis, consiguientemente, «sin las obras de la Ley» (véase Rom 11,16: «pero si es por gracia, no es por obras, puesto que, de otro modo, la gracia no sería gracia»; sobre este punto véase también 4,4). La «rehabilitación por Dios» es una rehabilitación donada, no adquirida por uno mismo (véase también Flp 3,7ss). 3) διά τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: la muerte sangrienta de Jesús en la cruz es para Dios el instrumento (διά) mediante el que rehabilita al pecador; ciertamente, no se trata de un proceso mecánico-mágico, puesto que no se otorga la gracia al pecador si no tiene fe (véase también Rom 4,16: «por eso por fe, para que sea según gracia»; 5,2). Pero la πίστις no se puede entender como «obra» autónoma: de lo contrario, el κατὰ χάριν volvería a ser nuevamente ilusorio. Χάρις es en tales contextos la misericordiosa voluntad salvífica de Dios, su gratuita voluntad de misericordia para con todos; por eso pertenece ἔλεως al ámbito del concepto teológico de χάρις [22]. Puesto que la justificación se realiza gratuitamente, la doctrina paulina sobre la gracia pone también de relieve la libertad de Dios: la justificación se efectúa

[20] Véase también W. Grundmann, *Die Übermacht der Gnade:* NT 2 (1957) 50-72.

[21] Sobre este punto véase sobre todo el comentario de O. Kuss, *Der Römerbrief,* 1.ª parte (Ratisbona 1957) 112-115; F. Mussner: LThK IV (1960) 981s.

[22] Los LXX ya traducen frecuentemente por ἔλεος los términos hebreos que designan «gracia».

κατὰ ἐκλογήν del Dios soberano (cf. Rom 11,5). 4) Como la amnistía de Dios se ha revelado «ahora» (νυνί), es decir, en la obra redentora de Jesucristo, el tiempo a partir de Cristo es, en un sentido especial no existente antes, tiempo de gracia para todos los que creen.

La doctrina paulina sobre la gracia, en el sentido explicado, tiene antecedentes judíos en los esenios, como prueban los escritos de Qumrán [23]. Véase especialmente 1 QS XI, 12-13: «Pero si yo flaqueo, las manifestaciones de la gracia de Dios me sirven de ayuda perpetua. Si caigo por mi carne pecadora, mi absolución (rehabilitación) [24] por obra de la justicia divina seguirá siempre en vigor... Por su misericordia me ha acercado y por las manifestaciones de su gracia viene mi absolución (mi rehabilitación). Con la justicia de su verdad me ha juzgado (hecho justo) y con la plenitud de su bondad expiará todos mis pecados; con su justicia me limpia de la inmundicia humana». (Véase también I, 26; II, 1; XI, 3: «Con su amnistía borra el pecado»; 1 QHod IV, 30: «Y yo sé que el hombre no tiene justicia alguna»; también I, 6.26; XIV, 15; XI, 11; VII, 28b-30: «¿Quién será justificado ante ti si es juzgado? Pero tú traerás con perdón ante ti a todos los hijos de tu verdad limpiándolos de sus malas acciones por el exceso de tu bondad y por la abundancia de tu misericordia»). La comunidad de Qumrán se considera como «alianza de gracia» (1 QS I, 8; 1 QHod fr. 7,7). La gran diferencia entre Qumrán y Pablo en la doctrina de la gracia consiste en que, según Pablo, la gracia de la justificación es un acontecimiento salvífico que abarca a toda la humanidad y que está vinculado a la fe en la muerte vicaria y redentora de Jesús, excluyendo el antiguo camino de salvación por «las obras de la Ley».

En el centro de la doctrina paulina sobre la gracia se halla, lo mismo que en Qumrán, el concepto de justicia. J. Becker resume así su investigación sobre el concepto paulino de δικαιοσύνη [25]: «En ninguna parte aparece la justicia de Dios como justicia vindicativa; siempre está, más bien, valorada positivamente como concepto de salvación»; éste es el motivo por el que gracia y justicia están estrechamente relacionadas en Pablo y son casi sinónimos. No es que Dios, según Pablo, prescinda del ejercicio de su justicia (vindicativa) y use la clemencia en lugar de la justicia, sino que la gracia *es* su justicia, como se deduce especialmente de Rom 3,21-24, texto anteriormente explicado. Con otras palabras: «justicia» es en Pablo un concepto manifiestamente salvífico [26].

Pablo relaciona íntimamente la gratuita «iustificatio impii» por Dios

[23] Véase especialmente S. Schulz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus:* ZThK 56 (1959) 155-185; H. Braun, *Römer 7,7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen: Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt* (Tubinga 1962) 100-119; W. Grundmann, *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus:* RevQum 2 (1960) 237-259; K. Kertelge, *«Rechtfertigung» bei Paulus:* NTANF 3 (Münster 1967) 24-45.

[24] Respecto al concepto de *mišpat* en los escritos de Qumrán, véase especialmente J. Becker, *Das Heil Gottes,* 16; 24; 71s; 91; 123s; 143, 154; 162ss; 169, 185.

[25] *Das Heil Gottes,* 225.

[26] Respecto a la actual discusión sobre δικαιοσύνη (θεοῦ) en Pablo, véase, por ejemplo, P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus:* FRLANT 87 (Gotinga 1965); J. Becker, *Das Heil Gottes,* 238-279; K. Kertelge, *«Rechtfertigung» bei Paulus* (Münster 1967) 63-109; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Munich 1967) 227-243.

con la historia humana de salvación y ruina. El hecho histórico de la muerte de Jesús en la cruz, en el que se reveló la clemente voluntad salvífica de Dios, permitió al Apóstol comprender, mejor que todos los demás misioneros de la primitiva Iglesia, que con ese hecho se había abierto a la humanidad un nuevo camino de salvación, y que así quedaba abolido de una vez por todas el antiguo camino de salvación por «las obras de la Ley», que no conducía a la justificación (sobre este punto, véase especialmente Rom 5,12-21). La humanidad se hallaba en una situación de muerte, causada por la transgresión de Adán y los pecados de todos los adamitas; la «intervención» de la Ley agravó tal situación, ya que, debido a la debilidad de la «carne» humana, nadie estaba en condiciones de cumplir realmente las severas exigencias de la Ley, que debía otorgar la vida (cf. Rom 3,19s; 4,15; 5,13.20; 7,8. 10.13; Gál 3,12.19); pero la acción redentora del «futuro» Adán ha abierto un camino de salvación totalmente nuevo que comporta la auténtica posibilidad de otorgar a los creyentes la gracia de la justificación y de la vida (Rom 5,17-21). Por eso el «don de la gracia» sobrepasa con mucho «la transgresión» (Rom 5,15s; véase también 6,1; 2 Cor 4,15; 9,8.14). La gracia significa la victoria sobre el poder mortífero del pecado (Rom 5,20b-21), «salvación» de la situación de muerte del antiguo *eón* y, por ello, «vida eterna en Jesucristo nuestro Señor» (Rom 6,23). Por eso, abandonar otra vez este nuevo camino salvífico de la justificación gratuita del pecador «por la fe» en virtud de la cruz de Jesús y, como intentaron los gálatas, volverse al camino antiguo, ya abolido, de la salvación «por las obras de la Ley», es para el Apóstol «abandonar al que os llamó con la gracia de Cristo» y «caer de la gracia» (Gál 1,6; 5,4; véase también 2 Cor 6,1). «No estáis ya bajo (el dominio de) la Ley, sino bajo (el dominio de) la gracia» (Rom 6,14); por lo que todo intento de hacer valer una «justicia propia» que «se jacte» de sus obras religiosas (como los judíos) o de su sabiduría (como los griegos) y que apele a «la carne» está condenado al fracaso (cf. Rom 3,27; 1 Cor 1,29-31; 4,7: «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te glorías como quien no lo ha recibido?»; Gál 6,14; Flp 3,7ss). Lo que ahora valora Dios en el hombre es la gracia como «fuerza de Cristo» (cf. 2 Cor 12,9ss); el hombre no debe recibirla en balde (inútilmente) (cf. 2 Cor 6,1).

La misericordiosa acción salvífica de Dios en Jesucristo fundamenta *un nuevo ámbito,* en el que se «halla» quien está reconciliado con Dios (cf. Rom 5,2). El Apóstol se refiere también con frecuencia a esta nueva esfera de gracia con la expresión «estar en Cristo» (εἶναι ἐν Χριστῷ); la expresión da a entender con claridad el carácter *ontológico* [27]

[27] Respecto al sentido de la expresión εἶναι ἐν Χριστῷ, véase A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus* (Friburgo ²1956) 6-14; 26-48; F. Neugebauer, *In Christus. Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis* (Gotinga 1961); H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Munich 1967) 232-235 (bibliografía); P. Siber, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung* (Zurich 1969).

de tal ámbito; quien «está en Cristo, es una nueva criatura» (2 Cor 5,17)[28].

Así se ve que para Pablo «gracia» es en sentido propio un concepto *histórico-salvífico,* puesto que la gracia es inseparable del acontecimiento histórico de Cristo. Por eso también la doctrina del Apóstol sobre la gracia sólo es plenamente comprensible desde el trasfondo de su doctrina sobre la Ley y la muerte. Pablo entiende la gracia, más que como restauración del estado original, como salvación victoriosa, plenamente inmerecida e «inadecuada» (περισσεύειν), de la situación general de perdición, llevada a cabo por Dios. El poder victorioso de la gracia caracteriza el nuevo *eón* que ha irrumpido ya en Cristo; gracias a ella es éste un *eón* de vida (cf. Rom 5,23); por ella tiene futuro la humanidad.

El lugar concreto de la concesión gratuita de la gracia al pecador es *el bautismo* (Rom 6,1-11; Col 2,11-14; Ef 2,4-10): en él otorga Dios al creyente su Espíritu santificador. Sin embargo, «gracia» y pneuma no son idénticos en la teología paulina; pero el pneuma, en cuanto don de vida divina otorgado al justificado, pertenece a la «iustificatio impii».

La gracia de la justificación incluye la (objetiva) *santificación* del hombre. Los cristianos están «santificados en Cristo Jesús» (1 Cor 1,2; véase también 6,11; Rom 15,16)[29]. «Pues los cristianos son ἅγιοι no por naturaleza, sino por la vocación de Dios; deben a la vocación de la gracia divina en Cristo su pertenencia a la santa comunidad de culto» (O. Procksch)[30].

Hay dos aspectos especialmente importantes en la doctrina paulina de la gracia: 1) El Apóstol habla siempre de la χάρις *en singular.* «No se refiere, por tanto, a las manifestaciones concretas, sino al acto salvador, caracterizado como puro regalo con el concepto χάρις» (H. Conzelmann)[31]; este acto salvífico es la redención por Jesucristo. 2) Χάρις es primariamente *un acontecimiento*[32], el acontecimiento salvífico-esca-

[28] Sobre el concepto de «nueva criatura» y sobre su prehistoria, véase especialmente G. Schneider, *Neuschöpfung oder Wiederkehr Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel* (Düsseldorf 1961); el mismo, *Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund:* TrThZ 68 (1959) 257-270; P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινὴ κτίσις bei Paulus:* EvTh 27 (1967) 1-35.

[29] Sobre la relación entre justificación y santificación, véanse más detalles en K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zurich 1962); K. Kertelge, *«Rechtfertigung» bei Paulus,* 275-282: «'Justificación' y 'santificación' son para Pablo conceptos paralelos. Sin embargo, no existe entre ellos relación de permutabilidad ni de incompatibilidad. Para Pablo, el papel central y director pertenece más bien al concepto de justificación. El concepto de santificación ilustra el resultado de la obra justificadora de Dios en la vida del justificado, la cual está en tensión con la existencia 'carnal', que aún perdura» *(ibid.,* 281).

[30] ThW I, 108.

[31] *Grundriss der Theologie des NT,* 236. Filón, por el contrario, habla en plural de las χάριτες de Dios, de modo semejante a como lo hace la comunidad de Qumrán.

[32] Esto es lo que con razón acentúa especialmente Bultmann; cf. *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga ^{3}1958) 287-292.

tológico en Cristo, por el que el hombre se convierte en *nova creatura,* llega al «estar en Cristo». Según Rom 1,18, la ira de Dios «se revela» (ἀποκαλύπτεται) desde el cielo sobre toda impiedad como acontecimiento y no como una notificación; de modo semejante, según Rom 3,21, la justicia de Dios «se ha revelado» (πεφανέρωται) como acontecimiento en Cristo y no como una notificación. La gracia «no es un modo de proceder por el que se ha decidido Dios de ahora en adelante, sino *una acción única,* que es eficaz para todo el que la reconoce y acepta (por la fe) como tal; es *acción escatológica de Dios*» (Bultmann)[33]. En Pablo χάρις y ἀγάπη están estrechamente unidas porque en la concesión de la gracia al pecador se ha revelado de modo singular el amor de Dios (véase especialmente Rom 8,31s), que ahora se manifiesta a la vez como amor del Kyrios Jesús (cf. 8,35.39; 2 Cor 8,9), «en» quien nos es «otorgada» la gracia de Dios (cf. Rom 5,15; Ef 1,6s; 2 Tim 1,9), de modo que el Apóstol puede hablar de «la gracia de nuestro Señor Jesucristo» lo mismo que habla de la gracia de Dios (véanse especialmente las fórmulas de saludo)[34].

d) Cartas deuteropaulinas.

Hablamos de las «deuteropaulinas» porque queremos subrayar que en la doctrina paulina sobre la gracia hubo *una evolución* desde las primeras cartas de Pablo hasta las de la cautividad y, luego, hasta las cartas pastorales[35]. Tal evolución revela que las preocupaciones fundamentales del Apóstol en la doctrina sobre la gracia se mantienen ciertamente a lo largo de todo el *corpus paulinum,* aunque aparecen en otros contextos.

Así, Ef 2,1-10 presenta en forma paradigmática uno de estos nuevos contextos: «Y vosotros estabais muertos por vuestras transgresiones y pecados, en los que andabais en otro tiempo siguiendo el genio de este mundo, siguiendo al jefe que manda en esta zona inferior, el espíritu que ahora actúa (aún) en los hijos de la desobediencia. Entre ellos estábamos también todos nosotros, pues todos vivíamos antes sujetos a las concupiscencias de nuestra carne, cumpliendo la voluntad de la carne y de los sentidos, y estábamos destinados a la reprobación como todos los demás. Pero Dios, rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, a pesar de que estábamos muertos por los pecados, nos dio vida con Cristo —estáis salvados por pura gracia—, y con él nos resu-

[33] *Ibid.* 289.

[34] Sobre la gracia como «participación» en Pablo, véase nuestra exposición, pp. 594s.

[35] Sobre el problema de las «deuteropaulinas», véase, por ejemplo, W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neuen Testament* (Heidelberg [14]1965), y E. Lohse, *Introducción al NT* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 96-114. La carta a los Filipenses es atribuida por algunos autores, en las respectivas introducciones al Nuevo Testamento, a una cautividad del Apóstol anterior a la de Roma; lo que parece justificarse también por su «doctrina sobre la gracia», la cual está más cerca de las primeras cartas que de las posteriores.

citó y con él nos hizo sentar en el cielo, en la persona de Cristo Jesús, para mostrar a las edades futuras la extraordinaria riqueza de su gracia a través de su liberal bondad para con nosotros en Cristo Jesús. De hecho, por gracia estáis salvados por la fe: y eso no viene de vosotros, sino que es don de Dios; no por lo que hayáis hecho, para que nadie se gloríe. Somos realmente hechura suya, creados, como cristianos, para hacer el bien, el que Dios nos asignó de antemano como línea de conducta». Este texto presenta temáticamente la teología de la gracia: tres veces aparece el término χάρις (vv. 5.7.8) en su específico contexto conceptual (ἔλεος: v. 4; ἀγάπη: v. 4; ζωοποιεῖν: v. 5; σώζεσθαι: v. 5.8; χρηστότης: v. 7; δῶρον: v. 8; ποίημα, κτίζειν: v. 10). Esta teología de la gracia se manifiesta también en fórmulas y *teologúmenos* típicamente paulinos: en los vv. 5.8, en la fórmula «estáis salvados por gracia» (acentuación del «principio de la gracia)[36]; en el v. 8, en la adición de διά πίστεως; y en los vv. 8b.9, acentuando que la salvación no se consigue por «las obras», sino que es «don de Dios», de modo que somos por completo «hechura suya», «creados en Cristo Jesús» (cristianos).

El marco que sirve de contexto a esta doctrina de la gracia es primeramente «histórico-salvífico»: se echa una mirada al pasado pagano de los destinatarios de la carta (πότε: vv. 3.11)[37], cuya situación salvífica ha cambiado ahora radicalmente: de estar muertos han pasado a estar vivos (2,1.5); y es al mismo tiempo un marco «cósmico»: quienes están salvados por la gracia han sido trasladados en Cristo Jesús a la esfera de los cielos (συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις: v. 6)[38]. Este marco, especialmente en su aspecto cósmico, es la novedad que aporta esta doctrina de la gracia en relación con las primeras cartas de Pablo. Lo es también la interpretación de la salvación por la gracia como un «ser vivificado con», «ser resucitado con», «ser sentado con» (vv. 5s), que se afirma siempre en relación a Cristo[39]. Así la gracia aparece de nuevo con toda nitidez como *acontecimiento* salvífico, inseparable del acontecimiento Cristo.

Mientras Rom 5,12-21 relaciona el acontecimiento salvífico en Cristo con la historia de perdición y salvación de Adán, o sea, de toda la humanidad (véase especialmente v. 17: «Si por el delito de aquel

[36] (τῇ) χάριτι es dativo de modo: la salvación se realiza por medio de la gracia, con su ayuda.

[37] Respecto al esquema temporal «en otro tiempo»-«ahora», véase más detalladamente P. Tachau, *«Einst» und «jetzt» im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der ntl. Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte:* FRLANT (Gotinga 1972).

[38] Véase también 2,19 («conciudadanos de los santos [ángeles] y familiares de Dios»); Col 1,12s. Sobre este «marco», véanse con más detalle F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes* (Tréveris ²1968) 76-80; F. J. Steinmetz, *Protologische Heilszuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief* (Francfort 1960) 37-49.

[39] Véase también Col 2,9-15.

solo [Adán] la muerte inauguró su reinado, por culpa de aquel solo, mucho más los que reciben esa sobra de gracia y de perdón gratuito, viviendo reinarán por obra de uno solo, Jesús Mesías» [el futuro Adán]), la carta a los Efesios lo considera prevalentemente en su aspecto eclesiológico, como inclusión de judíos y paganos en el único cuerpo de Cristo (véase especialmente Ef 2,16; 3,6; Col 3,15ss). Por eso en la Iglesia debe resonar «la alabanza de la gloria de su gracia», «con la que nos regaló por medio de su Hijo querido, en quien tenemos la redención por su sangre, el perdón de los pecados, muestra de la riqueza de su gracia» (Ef 1,6s).

En otro contexto diferente se halla la doctrina sobre la gracia que Pablo predica y formula en *las cartas pastorales* [40]. Un texto paradigmático se encuentra en Tit 3,4-7: «Pero se hizo visible la bondad de nuestro Dios salvador y su amor a los hombres, y entonces, no por las obras que hubiéramos hecho, sino por su propia misericordia, nos salvó (ἔσωσεν) mediante el baño de regeneración y mediante la renovación del Espíritu Santo, que Dios derramó copiosamente sobre nosotros por Jesucristo nuestro Salvador, para que, rehabilitados por su gracia, seamos herederos de la vida eterna conforme a la esperanza». Nuevamente encontramos un conjunto de conceptos estrechamente relacionados: «gracia», «salvar», «compadecerse», «pneuma», «rehabilitados», «bondad», «vida eterna». La tradición genuinamente paulina aparece en las formulaciones «no por las obras... que hubiéramos hecho» (v. 5), «rehabilitados por su gracia» (v. 7) [41]. Por el contrario, la introducción de todo el pasaje, en el v. 4, no es de estilo paulino: «Pero se hizo visible (ἐπεφάνη) la bondad de nuestro Dios salvador y su amor a los hombres...»; este ἐπεφάνη aparece también en 2,11 en una afirmación parecida sobre la gracia: «Pues se ha hecho visible a todos los hombres la salvadora (σωτήριος) gracia de Dios»; aquí lleva una adición importante: παιδεύουσα ἡμάς = «que nos enseñó». La llegada de la gracia salvadora de Dios se concibe como un acontecimiento epifánico (ἐπεφάνη), porque se piensa concretamente en «nuestro Salvador» Jesucristo (cf. 2,13; 3,6), la gracia de Dios en persona; y se habla de una función pedagógica de la gracia (παιδεύουσα ἡμᾶς): una idea que no se encuentra en las primeras cartas de Pablo. El objetivo de esta «educación» por la gracia es la auténtica forma de existencia cristiana en un mundo impío (cf. 2,12s).

La doctrina «paulina» sobre la gracia no se encuentra, pues, en un contexto homogéneo, sino que presenta múltiples aspectos, que debería elaborar la teología sistemática.

[40] Sobre los problemas introductorios que actualmente plantean las cartas pastorales, véase W. G. Kümmel, *Einleitung in das NT*, 265-280; N. Brox, *Die Pastoralbriefe* (Ratisbona 1969).

[41] Véase también 1 Tim 1,15s; 2 Tim 1,9s.

e) Carta a los Hebreos [42].

El término χάρις es relativamente raro en la carta a los Hebreos: aparece en 2,9; 4,16 (dos veces); 10,29; 12,15.28 (aquí con el significado de «agradecimiento»); 13,9.28; siempre en contextos de estilo no paulino. De los pasajes de la carta en que aparece χάρις es la afirmación de 4,16 la que mejor presenta la auténtica teología de la gracia de la carta a los Hebreos [43]: «Acerquémonos, por tanto, confiadamente al tribunal de la gracia para alcanzar misericordia y obtener la gracia de un auxilio oportuno». Esta exhortación a los lectores de la carta es consecuencia (cf. οὖν) de una homología cristológica expuesta en los precedentes vv. 14s: «Tenemos un sumo sacerdote extraordinario que ha atravesado los cielos, Jesús el Hijo de Dios..., que ha sido probado en todo igual que nosotros...». La carta a los Hebreos repite varias veces esta confesión (véase sobre todo 8,1-9; 9,11-14ss; 10,12ss.20-23) y, basada en ella, la exhortación a la comunidad para que se acerque con confianza (cf. además de 14,16, especialmente 10,22). Jesucristo ha entrado con su propia sangre, de una vez para siempre, en el santuario *celeste (cf. 9,12) «para presentarse ante Dios por nosotros* (ὑπὲρ ἡμῶν)» (9,24b). Tenemos, por tanto, al mismo Cristo como intercesor en el cielo, como nuestro «sumo sacerdote»; por eso puede y debe la comunidad cristiana «acercarse con confianza al tribunal de la gracia» (4,16), es decir, al mismo Dios. Por consiguiente, «gracia» en el sentido de la carta a los Hebreos es, en resumen, *el cielo abierto* por Cristo. Esta concepción está relacionada con la peculiar escatología de la carta [44]. Quien rechaza esta gracia y no va por el nuevo «camino de vida» (cf. 10,20) inaugurado por Cristo será alcanzado por el castigo de Dios porque «ha pisoteado al Hijo de Dios y ha profanado la sangre de la alianza, con la que fue santificado, y ha ultrajado al Espíritu de la gracia» (cf. 10,29).

La doctrina neotestamentaria sobre la gracia revela también aquí un aspecto que debería examinar a fondo la teología sistemática.

f) Primera carta de Pedro.

¿Qué aspectos de la «gracia» aparecen aquí? Según 1,10, los profetas del Antiguo Testamento han indagado en busca de la «salvación» —a esta salvación se le llama en 1,9 «salvación de las almas»: la auténtica «meta de la fe»— «profetizando sobre la gracia destinada a vos-

[42] Respecto a los problemas introductorios de la carta a los Hebreos, véase W. G. Kümmel, *Einleitung in das NT,* 341-355; O. Kuss, *Der Brief an die Hebräer* (Ratisbona ²1966).

[43] Sobre ella, véase especialmente F. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes:* MThSt I/9 (Munich 1955).

[44] Sobre este punto, además del estudio de Schierse, véase principalmente B. Klappert, *Die Eschatologie des Hebräerbriefs:* Theol. Exist. heute Nr. 56 (Munich 1969).

otros (περί τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος)». Por consiguiente, la gracia escatológica, que coincide con la salvación mesiánica, es según 1 Pe una parte esencial del mensaje profético del Antiguo Testamento. La comunidad cristiana debe poner «una esperanza sin reservas en esta gracia que se os da con la revelación de Jesucristo» (1,13); según se desprende de 1,20, esta «revelación de Jesucristo» no es el acontecimiento de la parusía, sino su venida en carne, ya acaecida, «al final de los tiempos para vosotros (δι' ὑμᾶς)». Todo el plan divino de la gracia se centra en el hombre (εἰς ὑμᾶς, δι' ὑμᾶς). La gracia es vida (cf. 3,7); en la comunidad cristiana se manifiesta de múltiples formas en los carismas (cf. 4,7-11), como enseña también Pablo [45]. Dios es «el Dios de toda gracia» (5,10); los cristianos están «en ella» (5,12).

El acontecimiento de la gracia se formula con clásico laconismo en 3,18: «Cristo murió una vez para siempre por los pecados, el inocente por los culpables, para llevaros a Dios» (ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ): esto recuerda la doctrina sobre la gracia de la carta a los Hebreos. La gracia otorga la cercanía de Dios y la comunión con él.

g) Segunda carta de Pedro.

Muchos especialistas actuales piensan que la segunda carta de Pedro es un escrito pseudoepigráfico, es decir, la atribuyen a un autor distinto de Pedro [46]. El concepto χάρις sólo aparece una vez en dicha carta (al final) y con un lenguaje convencional: «Creced en la gracia y conocimiento de nuestro señor y salvador Jesucristo»; pero la salvación de la gracia se formula con propiedad en 1,4b: los cristianos deben llegar a ser «partícipes de la naturaleza divina» (θείας κοινωνοὶ φύσεως). Según W. G. Kümmel, la segunda carta de Pedro presenta «una doctrina helenística atemporal de la redención..., que queda fuera del marco de la concepción histórica de la salvación, propia del Nuevo Testamento»; el autor se refiere especialmente a la afirmación de 1,4 [47]. ¿Es así en realidad? No hay duda de que 2 Pe 1,4b habla con categorías de la cultura helenista [48], especialmente en lo tocante a los conceptos de θεῖος y φύσις, de modo que se podría hablar de una «aguda helenización» de la doctrina bíblica sobre la gracia. El adjetivo θεῖος no aparece en el NT más que en 2 Pe 1,4b [49]. Según F. Hauck, «el dato veterotesta-

[45] Sobre esto, véase especialmente H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden: Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum NT* (Düsseldorf 1970) 236-267 (con amplia bibliografía). En nuestro trabajo no entramos en el problema de los carismas, puesto que éste debe constituir una parte esencial de la eclesiología, tal como es entendida hoy.

[46] Cf. W. G. Kümmel, *Einleitung in das NT*, 378-382; K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (Friburgo 1961) 179-181; 245-248.

[47] *Das Bild des Menschen im Neuen Testament:* AThANT (Zurich 1948) 54 (véase especialmente 53-55).

[48] Véanse las pruebas, por ejemplo, en K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, 187-189.

[49] Τὸ θεῖον (sustantivado) en Hch 17,29. Véase también H. Kleinknecht: ThW III, 122s.

mentario más significativo desde el punto de vista teológico es que ni *ḥbr* ni κοινων- se aplican a la relación con Dios, como es usual en el helenismo» [50]. ¿Está, pues, 2 Pe 1,4 verdaderamente fuera del ámbito de la doctrina bíblica sobre la gracia? La cosa es innegable si se atiende sólo a las categorías usadas. Mas si se quiere comprender el contenido de la expresión de 2 Pe 1,4b, hay que considerar también 1,4c: «Después que habéis huido de la corrupción (o mejor: caducidad) [51] que impera en el mundo codicioso» (ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς). Φύσις significa no sólo naturaleza, sino también la condición natural, el carácter, el modo de ser [52]. Como hay que entender el participio ἀποφυγόντες en el sentido de «después que habéis huido de...», las expresiones φθορά y θεία φύσις son evidentemente términos opuestos: en el mundo reina la φθορά, es decir, la caducidad, la muerte; por el contrario, la participación en el modo de ser de Dios («naturaleza») implica para los creyentes y bautizados la victoria sobre la caducidad, sobre la muerte [53]. La «participación de la naturaleza divina» de que habla 2 Pe 1,4b no es, pues, más que la participación en la *imperecedera* vida de Dios mediante la gracia que se otorga en el bautismo. Sólo entendido así se puede alegar el pasaje en favor de una teología de la «divinización».

2 Pe expresa, pues, con conceptos de la cultura griega lo que proclaman de otro modo los restantes escritos del NT, especialmente Pablo y Juan, sobre la salvación del hombre, que pasa del destino de muerte a la vida imperecedera de Dios [54].

Bien mirado, la idea de participación no es extraña al resto de la Biblia, ni siquiera al AT. Véase, por ejemplo, Sal 16,5: «El Señor es el lote de mi heredad y mi copa». Pero la idea de participación estaba implícita en la proclamación de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26s; 9,6). «Con ella se hace una afirmación de la participación que (en verdad) evita toda la compleja concepción del Antiguo Oriente sobre la procreación del hombre por un dios y sobre la creación a partir de la sangre de los dioses, y que expresa, sin embargo, una íntima relación de participación (cf. Gn 5,3) de todos los hombres» (W. Pesch) [55]. En el NT es Pablo quien más usa la cate-

[50] *Ibíd.* III, 801.

[51] En favor de esta traducción de φθορά aboga con razón W. G. Kümmel, *Das Bild des Menschen,* 51, not. 97.

[52] Cf. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlín ⁵1958) 1719s.

[53] Cf. F. Hauck: ThW III, 804: En 2 Pe 1,4 «la salvación es concebida como liberación de la caducidad natural y terrena y participación de la naturaleza divina».

[54] Tenemos, por tanto, en 2 Pe 1,4 un intencionado conato de formular nuevamente, partiendo de distinta lengua y ambiente cultural, una doctrina que ha sido acuñada en los conceptos de una determinada tradición; es un intento de crear un nuevo «contexto» que sea más accesible a los destinatarios. Existe, por tanto, dentro del mismo NT una «reinterpretación» de la doctrina primitiva; lo cual es legítimo, si con ello no se pierde la realidad contenida en la doctrina hasta entonces vigente.

[55] CFT, *Participación,* tom. III, 647s.

goría de participación (el abstracto κοινωνία, el adjetivo κοινωνός, el verbo κοινωνεῖν, incluidos los compuestos); en sus escritos, κοινωνία «se convierte en un concepto específicamente cristiano, sobre el que han gravado su impronta la cristología y la eclesiología del σῶμα características del Apóstol» (P. Neuenzeit) [56]. El «estar en Cristo» (1 Cor 1, 30), la afirmación «Cristo vive en mí» (Gál 2,20) o «Cristo en vosotros» (Rom 8,10; 2 Cor 13,5; Col 1,27; Ef 3,17) expresan la κοινωνία de los cristianos en Cristo. Esta «participación» no implica ciertamente una fusión con la naturaleza divina de Cristo, sino una participación de gracia, otorgada inmerecidamente, en su condición pneumática de Señor resucitado de la muerte y trasladado a una existencia glorificada. Sin embargo, esta participación no alcanza su meta escatológica sin prueba y santificación personal (cf., por ejemplo, 2 Cor 5,10). El don del Espíritu sólo es entre tanto «arra» (2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1, 14) y «primicia» (Rom 8,23). La consumación escatológica de la comunión con Cristo consiste sobre todo en la «configuración» de los creyentes con Cristo después que resuciten de entre los muertos (cf. Flp 3,21; 1 Cor 15,49; 2 Cor 2,18) y en ver a Dios «cara a cara» (1 Cor 13,12), mientras que el «estado intermedio» es estar con el Señor (2 Cor 5,8) y «estar junto a Cristo» (Flp 1,21-26) [57].

2. *La naturaleza de la gracia según el Nuevo Testamento*

A continuación hacemos un resumen sistemático de lo expuesto en el anterior apartado.

a) La gracia como acontecimiento escatológico de salvación.

Para Jesús, la expresión βασιλεία τοῦ θεοῦ, procedente del judaísmo, significa primariamente no un contenido doctrinal, sino el acontecimiento escatológico como tal: Dios va a implantar «en breve» (cf. la frase en pasado ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) su reinado sobre el mundo. Este «en breve» se cumple ya en Jesús de Nazaret, especialmente en sus obras, que en la tradición sinóptica se entienden como obras de la βασιλεία [58]. Este acontecimiento es salvífico porque el hombre en su totalidad ha de ser conducido a la salvación, a la salvación de Dios. El hombre es «salvado» por Jesús. Por eso una teología sistemática de la gracia no puede caer en el peligro de prescindir del carácter de *acon-*

[56] Art. *Koinonia:* LThK VI (161) 368s (bibliografía).

[57] Sobre esto, véase con más detalle P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Christologie:* NTANF 2 (Münster 1966) 253-320.

[58] Véase también F. Mussner, *Gottesherrschaft und Sendung Jesu nach Mc 1,14s;* y una colaboración sobre la estructura interna del Evangelio de Marcos: *PRAESENTIA SALUTIS. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des NT* (Düsseldorf 1967) 81-98.

tecimiento de la gracia ni en el de desarrollar y exponer la doctrina de la gracia dentro de un «sistema» metafísico ahistórico, como ha sucedido muchas veces en los tratados dogmáticos *De gratia;* así, no se logra una imagen justa de la gracia cuando el tratado comienza con «divisiones» conceptuales de la misma. La «doctrina de la gracia» tiene que partir más bien de lo que en la historia bíblica de salvación aparece como acontecimiento de gracia, es decir, como intervención salvífico-escatológica de Dios. Dios *salva* al hombre de su perdición: éste es el verdadero contenido del acontecimiento escatológico de la gracia; por eso, el mejor punto de partida para una teología sistemática de la gracia lo constituye el mismo Jesús, quien, según Mt 1,21, se llama «Jesús» «porque *salvará* del pecado a su pueblo».

También Pablo y el resto del NT entienden la gracia como *acontecimiento* escatológico, en el que el hombre es introducido sin méritos propios («sin las obras de la ley»), como han mostrado los análisis precedentes. El NT no reduce a un solo denominador los aspectos de este acontecimiento: lo entiende como *iustificatio impii* (rehabilitación del culpable; cf. Rom 4,5), como santificación del hombre, como vida y luz, como «estar sentado en los cielos», como «cielo abierto», como «participación de la naturaleza divina» y hasta como fuerza educadora (carta a Tito). Ninguno de estos aspectos lo expresa todo; cada uno de ellos manifiesta más bien el acontecimiento salvífico de la gracia bajo una determinada faceta (exactamente igual que el misterio de Cristo se manifiesta en los diversos títulos y textos cristológicos del NT).

b) La gracia como esfera de salvación.

Según la concepción del NT, el acontecimiento de la gracia significa también que el hombre ha sido trasladado por ella a una nueva esfera: *a la esfera salvífica de Dios.* Esto se expresa en el NT en fórmulas como «*entrar* en el reino de Dios», «haber *pasado* de la muerte a la vida» (Jn 5,24; 1 Jn 3,14), ser «*trasladado* al reino del Hijo de su amor» (Col 1,13), *estar* en «la gracia» (Rom 5,22), «*participar* de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4), «*sentarse* en los cielos» (Ef 2,6).

Este «traslado» del hombre a la esfera salvífica de Dios no es un acontecimiento mecánico-mágico; el acontecimiento de la gracia no convierte al hombre en una marioneta en las manos de Dios. Es un acontecimiento que postula la libertad, y no sólo porque Cristo nos «ha liberado para la libertad» (Gál 5,1), sino porque el hombre es salvado gratuitamente sólo «*por la fe*» (cf. principalmente la fórmula clásica de Ef 2,8: τῇ ... χάριτι ἐστε σεσωσμένοι διά πίστεως). «El justo vive de la fe» (Hab 2,4; Rom 1,17; Gál 3,11).

Dado el carácter de acontecimiento de la gracia, las fórmulas ya citadas, con las que describe el NT el traslado del hombre a la esfera salvífica de Dios, no se pueden entender sólo existencialmente, es decir, como meras cifras lingüísticas (formuladas en lenguaje mitológico) de una nueva *interpretación* para lograr una nueva comprensión del hom-

bre ante Dios. Donde mejor aparece esto es en Jesús mismo: no sólo proclama la proximidad inmediata del reino de Dios, sino que trae con autoridad al mundo el reino escatológico de Dios: «Si yo echo los demonios con el espíritu de Dios, señal que el reinado de Dios os ha dado alcance» (Mt 12,28; Lc 11,20). Jesús, como indican sus milagros, no sólo conduce al hombre a una nueva autocomprensión ante Dios, sino que lo salva de su miseria espiritual y corporal [59]. Su «causa» no busca sólo una nueva comprensión de la muerte, sino la superación de la misma [60]. Por eso su propia resurrección de entre los muertos es el verdadero lugar en que se hace visible el acontecimiento de la gracia; por eso este acontecimiento se puede formular como «ser resucitados» con Cristo (cf. Col 2,12s; Ef 2,6). Y por eso la primera carta de Juan puede acentuar con tanto énfasis que nos llamamos y *somos* hijos de Dios (3,1). El Espíritu clama a Dios en nuestros corazones llamándolo «Padre»; por eso *somos hijos* (cf. Gál 4,6s; Rom 8,16). El creyente y bautizado experimenta así el misterio de la filiación divina, aunque en este *eón* nunca lo comprende exhaustivamente en su última esencia. La *iustificatio impii* es la rehabilitación *del que cree;* por eso el acontecimiento de la gracia, especialmente en su carácter ontológico, por ahora sólo se puede reconocer y experimentar en la fe.

c) La gracia como *gratia Christi.*

Es común a todo el NT la convicción de que con Jesús se ha puesto en marcha el acontecimiento escatológico de la gracia. Pero Jesús no sólo es el promotor de este acontecimiento, sino su fundamento. La βασιλεία ya está ahora aquí porque lo está él, el mesías Jesús (cf., por ejemplo, Mt 12,28). *El* salva al hombre de su perdición. *El* es en persona «la Vida» (cf. Jn 1,4; 5,26; 6,51; 8,12; 1 Jn 1,1s). Ha sido principalmente Pablo quien ha reflexionado a fondo sobre el fundamento cristológico de la justificación del hombre; según él, Cristo «fue entregado por nuestros delitos y resucitado para nuestra rehabilitación» (Rom 4,25). La muerte y resurrección de Jesús son, según el Apóstol, el fundamento de nuestra justificación y santificación. Porque Cristo ha entrado ya en los cielos como sumo sacerdote escatológico, nosotros tenemos también «acceso al tribunal de la gracia»: eso es lo que proclama la carta a los Hebreos.

La doctrina neotestamentaria sobre la gracia, a pesar de sus múltiples aspectos, tiene así un centro de unidad y un único fundamento: Jesucristo [61]. Por eso, según el NT, toda gracia es *gratia Christi.* Y por

[59] F. Mussner, *Die Wunder Jesu, passim* (trad. española: *Los milagros de Jesús,* Estella 1970).

[60] Véase además F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu* (Munich 1969; trad. española: *La resurrección de Jesús,* Santander 1971) 49-59.

[61] Un análisis, por tanto, que ponga de relieve los múltiples aspectos de la doctrina neotestamentaria sobre la gracia nos sitúa, como actualmente toda la teología, ante la tarea de reducir esos aspectos a su único fundamento. Jesucristo, especial-

eso no se puede hablar cristianamente de la gracia si se prescinde del acontecimiento Cristo.

Finalmente, el concepto neotestamentario de «gracia» se puede formular así: *La gracia es, según el NT, la inclusión, otorgada por Dios, del hombre (y del mundo)* [62] *en el acontecimiento escatológico de la salvación en Jesucristo, acontecimiento que es al mismo tiempo autocomunicación radical del Dios trino* [63]. Esta inclusión tiene el rango de «una nueva creación» (entendida ontológicamente) (cf. 2 Cor 5,17; Gál 6,15; Ef 2,15). Por eso, una dogmática estructurada en sentido histórico-salvífico no puede desarrollar la doctrina de la gracia en el marco de un sistema conceptual abstracto.

FRANZ MUSSNER

[Traducción: J. L. BALLINES]

mente en la teología neotestamentaria de la gracia, se presenta evidentemente como ese fundamento de unidad. Sobre este punto, véase también H. U. von Balthasar, *Die Vielheit der biblischen Theologien und der Geist der Einheit im Neuen Testament:* «Schweizer Rundschau» (1968) 1-11; el mismo, *Einigung in Christus:* FZPhTh 15 (1968) 172-189.

[62] Véase Rom 8,18-23.

[63] Por eso la doctrina de la gracia es en último término doctrina trinitaria. Véase también K. Rahner, *Mysterium Salutis* II/1, 392-445.

BIBLIOGRAFIA

Berger, K., *Gracia:* SM III (Barcelona 1973) 306-314 (con biblografía).
Bultmann, R., *Theologie des NT* (Tubinga ^{3}1958) 287-292.
Cambe, M., *La XAPIΣ chez s. Luc:* RB 70 (1963) 193-207.
Conzelmann, H., art. χάρις, etc.: ThW IX, 381-393 (con bibliografía).
Fitzmyer, J. A., *Teología de san Pablo. Síntesis y perspectivas* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
Grundmann, W., *Die Übermacht der Gnade:* NovT 2 (1957) 50-72.
Homann, R., *Die Gnade in den synoptischen Evangelien:* ZSTh 11 (1934) 328-348.
Loew, O., *Χάρις* (tesis presentada en la Universidad de Marburgo 1908).
Manson, W., *Grace in the NT: The Doctrine of Grace,* editada por W. T. Whitley (Nueva York 1923) 33-66.
Moffatt, J., *Grace in the NT* (Londres 1931).
Mussner, F., *Der Begriff der Gnade im NT:* LThK IV (Friburgo 1960) 980-984.
Rousselot, P., *La Grâce d'après St. Jean et d'après St. Paul:* RSR 18 (1928) 87-108.
Schlosstein, F. A., *De voce χάρις in NT saepe occurrente* (Alterfii 1782).
Scholten, J., *Specimen hermeneuticum de diversis significationibus vocis χάρις in NT* (Utrecht 1805).
Schubert, P., *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (Berlín 1939).
Smith, C. R., *The Bible Doctrine of Grace* (Londres 1956).
Townsend, H., *The Doctrine of the Grace in the Synoptic Gospels* (Londres 1919).
Trenkler, G., *Paulus und die Gnade* (tesis presentada en la Universidad de Viena, 1955).
Vömel, E., *Der Begriff der Gnade im NT* (Gütersloh 1903).
Wetter, G. P., *Charis* (Leipzig 1913).
Winkler, R., *Die Gnade im NT:* ZSTh 10 (1923) 642-680.
Wobbe, J., *Der Charisgedanke bei Paulus* (Münster 1932).

CAPITULO XI

DESARROLLO HISTORICO DE LA DOCTRINA DE LA GRACIA

Sobre el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Imperio Romano de Oriente antes de la separación en 1045 dice Y. M. Congar: «Si queremos ir al fondo de las diferencias que sobre este particular creemos descubrir entre Oriente y Occidente, tenemos que volver al punto (que cada vez nos parece más el *punctum saliens)* a partir del cual la tradición de Oriente y Occidente tomó caminos diferentes: el modo de concebir la meta final y, con ello, la relación entre lo que nosotros llamamos naturaleza y gracia, así como la antropología cristiana. La teología griega, en la parte sobre la 'economía salvífica'..., es una teoría sobre la divinización de la *naturaleza humana.* Para ella no hay dos órdenes diversos de la realidad, el natural y el sobrenatural, sino que la gracia, el don del Espíritu Santo, es la última perfección de la naturaleza, la conformación de ésta con Dios en virtud del nuevo contacto, la nueva irradiación de Dios, a cuya imagen ha sido en el fondo creada la naturaleza. Naturalmente, con esta perspectiva, en Oriente lo temporal y lo espiritual se separan menos que en Occidente, donde san Agustín domina todo el pensamiento cristiano; la Iglesia es considerada como lo que da al Imperio su peculiaridad, su perfección, su bienestar. No se llega sólo a una simbiosis, sino a una especie de monobiosis; las normas de la fe y del culto de la Iglesia no sólo son sancionadas, conforme al régimen de 'proscripción y destierro', con medidas estatales, sino que son la ley interna del Imperio, por lo que no es extraño que el emperador se conduzca como su supremo moderador. Ese es el sentido de la sexta ley posterior de Justiniano» [1].

Este testimonio de un excelente conocedor de la situación de la Iglesia Oriental pone de relieve sobre todo el hecho, importante en nuestro tema, de que en la tradición cristiana existen distintas teologías sobre la gracia. Al mismo tiempo pone de manifiesto que una nueva visión de la gracia requiere una antropología distinta, y viceversa. Es esto tan cierto, que una teología de la gracia recibe detrimento si se separa de los otros grandes temas de la revelación. Aquí, no obstante, debido a

[1] Y. M. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge* (París 1968) 356s.

la sistematización teológica y en parte al peso de una tradición escolar, más o menos dudosa, tratamos el tema separadamente, pero queremos ser muy conscientes de que este camino lleva consigo «una abstracción», que ha tenido con frecuencia consecuencias funestas, principalmente en Occidente.

SECCION PRIMERA

EL ORIENTE CRISTIANO

Comenzamos este estudio histórico sobre el desarrollo dogmático de la doctrina de la gracia con algunas observaciones acerca de dicha doctrina en Oriente. El Oriente cristiano no conoce una «teología de la gracia» tal como se ha desarrollado en Occidente. Además es imposible hacer un resumen de una evolución doctrinal que se extiende a lo largo de veinte siglos y que engloba, primero en Europa y desde hace un siglo también en América, a pueblos mediterráneos y eslavos. La tradición oriental es menos sistemática y técnica que la nuestra, pero con frecuencia la sobrepasa en profundidad y amplitud. Creemos que es conveniente comenzar la exposición por el Oriente cristiano. Así puede el lector occidental considerar desde el principio el rico contenido y la amplia extensión del tema: un excelente medio para salir del encierro de una tradición demasiado sistematizada y racionalizada, de la que apenas se ha liberado aún nuestra generación. Después de la exposición de las afirmaciones bíblicas sobre la gracia, no hay mejor camino para lograr un amplio horizonte de comprensión que sumergirse en la primitiva literatura patrística [2].

1. *Doctrina de los Padres griegos*

En Oriente, al igual que en Occidente, los primeros ensayos de reflexión teológica sobre la gracia están todavía involuntariamente inspirados en las formas de hablar y pensar del NT, sobre todo de Juan y Pablo. A partir del siglo III la forma de pensar y la cultura griegas y helenísticas logran superar la inspiración semítica del griego de los LXX y del NT. Una primera orientación, trazada a muy grandes rasgos, podría resumirse poco más o menos en los siguientes términos: mientras el neoplatonismo gnóstico de Alejandría muestra una mayor afinidad con la teología «mística» de san Juan, el aristotelismo y la tradición filológica de los rabinos de Judea permiten a los grandes teólogos de Antioquía detenerse en Pablo, y les otorgan, al mismo tiempo, un sentido más agudo para los problemas prácticos, tales como los de la ascesis y espiritualidad cristianas.

a) Observaciones semánticas.

Entre las múltiples expresiones del AT y NT que se refieren al misterio de la gracia, el Oriente eligió la palabra χάρις como concepto

[2] H. U. von Balthasar, *Patristik, Scholastik und wir:* «Theologie der Zeit» 3 (Viena 1969) 65-104.

principal. Esta palabra posee ya en el griego clásico y helenístico una gran plenitud significativa [3]. Pablo, partiendo sobre todo del uso semántico de los LXX, la relacionó con el misterio de la acción salvífica de Dios en Cristo.

La palabra χάρις se usa todavía en la teología ortodoxa. En los manuales teológicos de esta Iglesia, el capítulo sobre la gracia precede a la doctrina sobre la Iglesia y los sacramentos. La χάρις se concibe allí como el aspecto fundamental de la apropiación de la salvación. Sin embargo, el concepto griego ἡ οἰκείωσις τῆς ἀπολυτρώσεως tiene más fuerza expresiva. Está libre de resabios pelagianos o, al menos, demasiado individualistas [4]. Debido precisamente a esta plenitud significativa [5], χάρις tiene en griego varios sinónimos [6]. La lingüística moderna, sin embargo, concede mayor importancia a la función que desempeña la palabra en un determinado contexto. En cualquier caso, esa función es muy importante para valorar debidamente el verdadero alcance de la palabra χάρις en Oriente. Aquí, como en el NT, la función teológica de la palabra χάρις no se puede separar de la fe en una iniciativa divina, que proviene del Padre por medio de su imagen en el Logos en virtud del Espíritu del Padre. La χάρις, por tanto, se refiere más o menos a la misma realidad creadora o redentora que es expresada en la teología oriental con otro concepto central, la οἰκονομία divina, al menos según la función dogmática de este concepto.

El acento recae, sin duda, sobre la redención de Cristo, la cual es realizada en la Iglesia por el Espíritu enviado por él. La χάρις, sin embargo, debido a su función trinitaria, puede referirse también a la actividad creadora y al plan de la providencia divina. Estos aspectos de la relación de Dios con el hombre son relegados en Occidente, al menos desde el siglo XVI, al ámbito de la «naturaleza». La χάρις, por tanto, es ante todo una categoría trinitaria y, consiguientemente, en virtud de la estructura trinitaria de la economía divina salvífica, esencialmente cristológica y pneumática. Y como la economía divina salvífica continúa en y por la Iglesia, por la celebración de sus sacramentos y el ejercicio de su ministerio salvífico, χάρις expresa además en este plano sacramental el profundo sentido del misterio de la Iglesia.

[3] G. P. Wetter, *Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums* (Leipzig 1913); Th. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (Edimburgo 1948) 1-35.

[4] Χριστός Ανδρούτσος, *Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας* (Ἀθῆναι ²1956), 218-259; Π. Ν. Τρεμπέλα, *Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας* (Ἀθῆναι 1959) 219-313; trad. francesa: Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique*, II (Bruselas 1967) 235-337; véase también Macaire, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, II (París 1860) 213-218; 291-370.

[5] N. N. Gloubokowsky, *The Use and Application of the Expression and Concepts of ΧΑΡΙΣ in the Greek Fathers*, en *The Doctrine of Grace*, ed. por W. T. Whitley (Edimburgo 1932) 89-105. Véase sobre todo G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon* (Oxford 1961) 1514-1519.

[6] Véase, por ejemplo, B. R. Brewery, *Origen and the Doctrin of Grace* (Londres 1960) 49-62.

Hay que aludir brevemente a la función semántica de algunos conceptos clave en la teología oriental sobre la gracia. En primer término hay que mencionar los conceptos εἰκών καὶ ὁμοίωσις, los cuales, inspirados en Gn 1,26s; 5,1 y 9,1, indican el tema central de la creación y vocación divinas. Sab 2,23 acepta esta antigua tradición del Código sacerdotal, la cual se encuentra también en el NT en Col 3,10 y Sant 3,9.

También son importantes los términos θεοποίησις, θείωσις y sus diversos compuestos. Sin embargo, su uso semántico está tan estrechamente relacionado con toda la tradición teológica de Oriente, que preferimos pasar inmediatamente a los temas doctrinales mismos. Con todo, nos parece útil recordar que expresiones como el hombre ha sido creado «a imagen de los dioses» y puede de alguna manera ser «divinizado», se encuentran también en el pensamiento griego clásico y helenístico [7]. Una importante observación ulterior se refiere a la palabra ὁμοίωσις. El valor dinámico activo o también pasivo que tiene esta palabra, en contraste con la expresión más estática ὁμοίωμα, no pudo escapársele al hombre de lengua griega. Algunas traducciones europeas modernas no conservan los matices del griego original.

b) Grandes temas teológicos y antropológicos.

Antes de esbozar sumariamente los grandes temas patrísticos, tenemos que establecer un principio hermenéutico que dirija la exposición que vamos a hacer acerca de la teología de la gracia. El descuido de este principio es culpable también de la confusión que aún reina en algunos tratados acerca del desarrollo de la doctrina de la gracia en Oriente e incluso en Occidente [8].

Para comprender un modo de pensar que nos es extraño debido al

[7] Véanse las citas en Moulton y Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament* (Londres 1914-1930), y en W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum NT* (Berlín ⁶1963). Respecto al tema de la divinización, véanse las obras clásicas: J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (París 1938); M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme:* «Bibl. oecum.» 9 (París 1970); asimismo L. Baur, *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter:* ThQ 98 (1916) 467-491; 99 (1917/18) 225-252; 100 (1919) 426-444; 101 (1920) 28-64 y 155-186; E. Hendriks, *De leer van de vergoddelijking in het oud-christelijk geloofsbewustzijn: Genade en Kerk, Studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie* (Utrech 1953) 101-154; Y. M. Congar: *Chrétiens en dialogue* (París 1964) 257-272, junto con un nuevo estudio por parte ortodoxa: Α. Θειοδώρου, *Ἡ περὶ Θεώσεως του ἀνθρώπου διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέχρις Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ* (Ἀθῆναι 1956), resumido por el mismo autor: *Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern:* KuD 7 (1961) 283-310.

[8] J. H. Walgrave, *Geloof en theologie in de crisis* (Kasterlee 1966). Después de una introducción filosófica, que se inspira sobre todo en análisis históricos de J. H. Newman y J. Ortega y Gasset, trata el autor de descubrir los presupuestos antropológicos que, a partir del siglo XVI, han condicionado y continúan condicionando las discusiones sobre la gracia.

tiempo, el lugar, la cultura y el lenguaje, hay que aclarar en primer término los presupuestos (en nuestro caso, los presupuestos antropológicos principalmente) que lo condicionan de forma decisiva, es decir, aquellos presupuestos que, dentro de una determinada cultura, se admiten espontánea y universalmente.

El presupuesto antropológico fundamental del antiguo pensamiento cristiano es que el verdadero destino del hombre es Dios, y precisamente Dios tal como él existe en realidad, como Dios trino. En el lenguaje de hoy se podría decir: en la Antigüedad cristiana la dimensión fundamental del hombre es espontáneamente concebida como dimensión vertical. Por tanto, quien intente indagar sobre las relaciones existentes en la Antigüedad cristiana entre «naturaleza» y «finalidad sobrenatural», tiene que contar con una perspectiva de lenguaje y de pensamiento que difiere esencialmente de aquella que se ha impuesto a partir del siglo XVI; de otro modo, la investigación tropieza con insuperables dificultades de interpretación o, lo que es peor, desfigura los datos de la historia. Pero sería también falso sostener, como sucede sobre todo en algunos estudios protestantes [9], que el Oriente cristiano no ha caído en cuenta del carácter absolutamente gratuito (evitamos intencionadamente la equívoca palabra «sobrenatural») de la gracia. Los Padres de la Iglesia, sobre todo los de Oriente, poseían un agudo sentido de la trascendencia divina, la cual fue acentuada con más fuerza que posteriormente en Occidente. La teología «apofática» siempre estuvo acreditada en Oriente. Se presenta, como veremos más adelante, en un binario teológico que es desconocido en Occidente: la οὐσία divina, que no se deja captar por el espíritu humano, y las ἐνέργειαι asimismo divinas, por las que Dios entra en relación con el hombre. La palabra χάρις y las categóricas afirmaciones de san Pablo, por ejemplo en Rom 3,24 y especialmente 11,6, no pudo ignorarlas el Oriente cristiano. Por eso sería absurdo pretender atribuir a la palabra «divinización» un sentido que menoscabase la absoluta primacía y trascendencia de Dios en la obra creadora y redentora realizada por el Espíritu.

Debido a este básico presupuesto antropológico, los antiguos escritores cristianos no podían expresar su concepción de la fe contraponiendo entre sí finalidad natural y sobrenatural, al menos en el sentido que tienen estas palabras en la teología occidental reciente. Para ellos, la finalidad fundamental del hombre era necesariamente Dios. La presencia de la trascendencia divina en la inmanencia humana la han expresado por medio de la contraposición dialéctica «creado/increado» [10]. En época muy temprana aparecen ya nuevas palabras que sugieren que la

[9] Cf. T. F. Torrance, *loc. cit.* (nota 3), prólogo y 133-141, y B. R. Brewery, *loc. cit.* (nota 6), 63-65 y 201-207. Sobre la misma problemática, pero referente a una época anterior, véase *Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573-1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel,* editado por el Servicio Exterior de la Iglesia evangélica en Alemania (Witten 1958).

[10] R. Leys, *L'image de Dieu chez St.-Grégoire de Nysse* (Bruselas 1951) 97-106.

gracia es «algo añadido» [11]: palabras con las preposiciones ἐπὶ, ὑπέρ y ὑπεράνω. Sin embargo, estas preposiciones se emplean dentro de la contraposición dialéctica «creado/increado», la cual, por lo demás, penetró hondamente en el pensamiento patrístico porque los arrianos empleaban indiferentemente γεννητός θεός, por una parte, y γενητός o ποίημα, por otra.

Hay que hacer notar que la doctrina que entiende la gracia como «divinización» alcanzó su punto culminante precisamente durante las duras controversias cristológicas y pneumatológicas con los arrianos y los pneumatómacos. Para Atanasio y Gregorio Niseno, el argumento decisivo es la consideración de que no se puede hablar de una verdadera «divinización» si el Logos y el Espíritu del Padre, en cuanto artífices directos de la divinización, no son verdaderamente Dios: «luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre». Los Capadocios acentuaron todavía con más fuerza la trascendencia divina al distinguir entre la οὐσία divina, insondable para la mente humana, y las ἐνέργειαι divinas. Por consiguiente, tuvieron que ser conscientes de que en la interpretación de la gracia como θείωσις radica el misterio de la presencia y actividad de Dios en nosotros como una tensión, casi insostenible, entre la trascendencia radical de la divinidad frente al mundo y la humanidad creada, por una parte, y su presencia celeste en la celebración de los misterios divinos, por otra. En Occidente olvidamos con demasiada facilidad la importancia dogmática que tiene la concepción «celeste» de la liturgia oriental, principalmente la de la eucaristía, para comprender rectamente la «divinización».

Como ya se indicó, diversos Padres griegos intentan salvar la tensión, aunque no llegan a conseguirlo, distinguiendo en Dios entre su οὐσία y sus ἐνέργειαι [12]. Respecto al hombre, se encuentra ya muy pronto un elemento dialéctico en la teología de la imagen, tal como se expresa en los conceptos de εἰκών y ὁμοίωσις. En realidad, ambos conceptos se emplean con frecuencia, por ejemplo en Ireneo y Gregorio Niseno, como más o menos sinónimos. La mayoría de las veces, sin embargo, εἰκών se emplea únicamente para indicar la autonomía humana, la libertad o el νοῦς divino del hombre, o incluso para indicar toda la persona concebida como imagen de Dios, es decir, para indicar aspectos de la naturaleza humana que no han sido plenamente destruidos por el pecado original. La ὁμοίωσις, por el contrario, se refiere sobre todo al estado de justicia original en que se encontraba Adán; estado que éste perdió por su pecado y que fue restablecido por la redención realizada por Cristo y la acción del Espíritu Santo. Finalmente, la ὁμοίωσις divina tiene que realizarse lentamente por medio de la ἀπά-

[11] K. Rahner, *De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini qui aequivalet nostro conceptui entis «supernaturalis»*: Gr 18 (1937) 426-431; véase también H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques* (París 1946) 325-373.

[12] G. W. H. Lampe, *loc. cit.* (nota 5), 470s.

θεια y de la γνῶσις, de las que se habla sobre todo en Alejandría, y por medio de la ascesis cristiana y de la oración. Por eso la ὁμοίωσις se esfuerza incesantemente aquí en la tierra por alcanzar su plena realización en la escatología. Se puede decir que la χάρις anima en un sentido más estricto y técnico este proceso por el que se restablece en la Iglesia, por los sacramentos, la semejanza original.

La doctrina oriental sobre la gracia se puede resumir en el concepto de ἀποκατάστασις, con el que se indica el restablecimiento de la humanidad caída operado por Cristo y realizado en nuestras almas por el Espíritu Santo. En esta tradición descubrimos una dimensión importante: la extensión antropológica de la gracia al plano horizontal de la historia humana. En el plano vertical, la expresión más típica y conocida para indicar la gracia es la afirmación que se encuentra en Oriente desde Ireneo hasta Juan Damasceno: «Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios» [13]. Esta afirmación ofrece una visión dialéctica de la realidad humana de la divinización, en una teología que tal vez es más consciente que la nuestra de la trascendencia infinita de Dios. La realidad de la encarnación y, por consiguiente, de la gracia está más estrechamente articulada que entre nosotros, puesto que comprende la ἀθανασία y la ἀφθαρσία, con lo que se expresa la dimensión escatológica de la gracia y su conexión orgánica con la extensión antropológica de la misma. La gracia afecta necesariamente a todo el hombre, no sólo a su alma y a su espíritu.

Naturalmente, con relación a las particularidades de la síntesis teológica y de la vida espiritual existen importantes diferencias entre la época anterior y la posterior a Nicea, entre Antioquía y Alejandría, entre el centro del Imperio y sus regiones fronterizas asiáticas y africanas o, más tarde, sus zonas marginales eslavas. Sin embargo, los grandes temas que hemos esbozado se encuentran en toda la literatura patrística oriental. Entraron en las obras clásicas de Juan Damasceno y Máximo el Confesor, y constituyen una herencia común y viviente hasta hoy.

2. *Tradición bizantina*

La evolución de esta tradición después del cisma de 1054 no puede ser expuesta aquí con detalle. Hay que aludir, sin embargo, al influjo de Gregorio Palamas, representante del hesicasmo gnóstico en el siglo XIV. Este monje, obispo de Tesalónica, muerto en 1359, fue canonizado en 1368 por Filoteo, patriarca de Constantinopla. Ya durante su vida, en el 1351, el Sínodo patriarcal de Constantinopla se declaró de acuerdo con su doctrina teológica y mística [14].

Gregorio Palamas, lo mismo que Juan Damasceno en su tiempo,

[13] Ireneo, *Adv. Haer.* III, 19,1 (PG 7, 939s); III, 18,7 *(ibid.* 937); IV, 33,4 *(ibid.* 1074); V, Prólogo *(ibid.* 1120).

[14] Mansi XXVI, 127-199; mejor edición: I. Κάρμιρις, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα* I ('Αθῆναι 1952) 310-342.

representa una nueva síntesis del pensamiento oriental [15]. El actual renacimiento palamítico en Grecia y en la teología de los emigrantes rusos [16] caracteriza en alto grado el moderno pensamiento ortodoxo. El conocimiento del palamismo nos parece importante para el diálogo ecuménico. El palamismo, surgido después de la separación de 1054, ha conservado durante siglos ciertos puntos de desacuerdo con Roma, puntos que esta Iglesia no puede pasar por alto impunemente [17]. Por otra parte, la controversia palamítica del siglo XIV presenta ciertas analogías con las disputas sobre la gracia habidas en Occidente. Gregorio Palamas tuvo que defenderse contra un cierto «pelagianismo» de los mesalianos y bogomilos. Y luchó tenazmente contra el nominalismo racionalista de un Barlaam, de un Akindynos y un Nicéforo Grégoras, los herederos de la tradición aristotélica o neoplatónica, que hacen recordar a veces el suarecianismo poscartesiano de Occidente.

Partimos de la profunda experiencia, madurada en una larga tradición de espiritualidad, de que existe una «experiencia de Dios» genuinamente cristiana. Este contacto cordial con Dios no es un conocimiento, pues incluso en esta experiencia Dios se revela como el incognoscible. Dios es absolutamente trascendente, no tanto por la limitación de nuestra inteligencia creada (la base especulativa de una teología «apofática») cuanto porque esta trascendencia es propia de Dios (base mística). A este respecto, Gregorio Palamas toma ciertos puntos de vista del Pseudo-Dionisio, a quien venera como discípulo de san Pablo. El Areopagita era, sin embargo, el autor predilecto de sus adversarios intelectualistas. Gregorio Palamas difiere profundamente de éstos y, por tanto, también del Areopagita, porque acentúa el hecho salvífico de que el contacto con Dios sólo puede ser realizado por medio del Cristo hecho hombre y unido hipostáticamente a Dios. Así se comprende la singular posición que ocupa «la oración de Jesús», la herencia hesicástica por excelencia [18].

[15] Basil Krivosheine, *Asketiceskoe i bogoslovskoe ucenie sv. Gregorija Palamy. Seminarium Kondokovianum* VIII (Praga 1936) 99-154 = *The Ascetic and Theological Teachings of Gregory Palamas:* «The Eastern Churches Quarterly», reimpresión n. 4 (Londres 1938). Una buena introducción se encuentra en J. Meyendorff, *St.-Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (París 1959); el mismo, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas:* Patr. Sorb. III (París 1959) (bibliografía). Véase también C. Kern, *Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas:* «Irénikon» 20 (1947) 6-33; 164-193.

[16] El autor más conocido es W. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (París 1944); el mismo, *À l'Image et à la Ressemblance de Dieu* (París 1967).

[17] Las dificultades afectan, sobre todo, a las relaciones entre la doctrina sobre la procedencia del Espíritu del seno del Padre y las consecuencias que de ahí se siguen para la comprensión de la Iglesia. Las objeciones son expuestas por Meyendorff, Lossky y un antiguo anglicano que estudió en el monte Athos: Ph. Sherrard, *The Greak East and the Latin West. A Study in the Christian Tradition* (Londres 1959) 61-107.

[18] E. Behr-Sigel, *La prière de Jésus ou le mystère de la spiritualité orthodoxe:* «Dieu Vivant» 8 (1948) 69-94; *Un moine de l'Église d'Orient, La prière de Jésus* (Chèvetogne ^{3}1959).

La dialéctica de la inmanencia de Dios en nuestros corazones, por medio del Cristo hecho hombre, y de su absoluta trascendencia se funda especulativamente en una interpretación dinámica, casi «existencial», del antiguo binomio de la οὐσία y ἐνέργειαι divinas. Las energías divinas no son un dios de segundo orden, como sostienen ciertos teólogos de Occidente, sino el mismo Dios vivo que se manifiesta a los cristianos en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía. De nuevo encontramos aquí en el palamismo la dimensión eclesiológica de la encarnación. El Señor resucitado, con su activa presencia en los cristianos, construye, por así decir, el «cuerpo de Dios», la Iglesia, la cual forma una comunidad humana, si bien es ya marcadamente escatológica por la «unidad inconfusa» de lo divino y humano.

Si pasamos a las tesis específicas de la teología de la gracia, tenemos que acentuar el singular papel de una energía divina, de la luz divina que se manifestó por primera vez sobre el monte Tabor. Esta acentuación del papel desempeñado por la luz del Tabor, en cuanto fuente de la vida de la gracia, es ininteligible para el espíritu occidental, si éste no se percata de cuán intensa es la realidad de la encarnación en Cristo y su Iglesia. Nos encontramos con el mismo pensamiento totalitario en el problema de la «gracia creada». Todo el hombre es renovado por la «gracia increada», no sólo su espíritu. Gregorio se vuelve con toda energía contra cualquier interpretación espiritualista. Ahí tiene su lugar, por así decir, la fuerza de la tradición hesicástica. Una ulterior diferencia con la teología occidental sobre la gracia consiste en que sólo la «gracia increada», por ser increada, puede ser llamada «sobrenatural», pero no la «gracia creada» ni la vida cristiana.

Así, pues, Gregorio Palamas se mueve resueltamente dentro de la tradición oriental. Se comprende por qué, después de Constantinopla, otras iglesias autocéfalas han aceptado su doctrina como expresión del pensamiento ortodoxo. La importancia de esta tradición se aprecia al compararla con otras meritorias iniciativas teológicas. La sofiología de un Sergio Bulgakow, que vivió en la primera mitad de nuestro siglo, no ha sido aceptada hasta ahora como doctrina de la Iglesia, aunque presenta rasgos comunes con el palamismo. Aquí se hace sentir el peso del «Sobornost», característico de la eclesiología ortodoxa, según el cual la comunidad de los creyentes tiene que desempeñar su papel en la elaboración de la doctrina sobre la Iglesia.

SECCION SEGUNDA

EL OCCIDENTE CRISTIANO

A los cristianos de Oriente les resulta muy difícil comprender la historia de la doctrina occidental de la gracia. Esta se halla dominada por la persona y el pensamiento de san Agustín. Ya al primer golpe de vista, esta historia se presenta como extraordinariamente compleja, incluso trágica. Si queremos evitar una pesada enumeración de herejías y concilios, de opiniones de escuela y controversias, tenemos que esforzarnos en describir las grandes corrientes ideológicas que dan su impronta a esta historia.

1. *Temas típicos de la teología de la gracia en Occidente*

Una primera peculiaridad que salta a la vista con ocasión, por ejemplo, de los diálogos ecuménicos sobre la gracia [1] consiste en que el Occidente católico ha desarrollado sobre todo el concepto de «gracia creada». Los creyentes, desde hace varios siglos, apenas piensan en otra cosa cuando se les habla de la gracia. Por eso existe entre algunos teólogos modernos la tendencia a evitar la palabra «gracia», sobre todo ante los creyentes, por miedo a dar de antemano al pensamiento una falsa dirección. Como veremos aún, esta tendencia es comprensible. La tan discutida articulación del concepto de gracia ha contribuido además a que fuese elaborado un especial tratado sobre la gracia divina extraordinariamente técnico; es ésta una anomalía que no se encuentra ni entre los cristianos de Oriente ni en los de la Reforma, pues éstos son más conscientes que los católicos de la estrecha relación entre el misterio de la gracia y los misterios de nuestra redención, la Iglesia y los sacramentos. Si el núcleo del mensaje cristiano consiste en que Dios está presente en Cristo en este mundo, y si en esta breve frase tenemos ante nosotros la definición del misterio de la gracia, entonces el tratado sobre la gracia es inseparable de otros tratados teológicos.

No se puede sostener, sin embargo, que el Occidente haya descuidado el mensaje bíblico y patrístico sobre la presencia del Dios trino en la vida cristiana y en el mundo. Volveremos sobre este punto. No obstante, ya a partir de san Agustín, la palabra «gracia» tiene un aspecto medicinal, sinergético, por lo que se convierte sin más en un sinó-

[1] Ch. Moeller (ed.), *Théologie de la grâce et oecuménisme* (Chèvetogne 1957) reproduce las discusiones que, en el año 1953, tuvieron lugar en Bélgica en el monasterio de Chèvetogne. Véase también W. T. Whitley (ed.), *The Doctrine of Grace* (Londres 1932).

nimo de «auxilium». Por eso la gracia es relacionada desde muy pronto con la actividad religiosa del hombre. Esta tendencia, después de la crisis de la Reforma y hasta el comienzo de nuestro siglo, llegó a tal extremo, que el tratado de gracia estuvo excesivamente dominado por los problemas de la gracia actual. La teología reciente trata de superar poco a poco este empobrecimiento del mensaje bíblico; pero a muchos creyentes les cuesta adaptarse a este retorno a las fuentes.

Detrás de esta perplejidad semántica se esconde un problema real más grave. Si nos fijamos en la historia de la teología de la gracia, veremos que el hombre occidental casi siempre ha experimentado grandes dificultades ante el misterio de la gracia. Una prueba clara de ello es el gran número y diversidad de herejías y controversias. El hombre de Occidente fluctúa, por así decirlo, entre dos extremos. Por una parte, le parece que la primacía de Dios en el influjo de la gracia amenaza la dignidad del hombre [2]. Por otra, teme que la elevación del hombre sea perjudicial a la soberanía divina. Se encuentra, desde siglos, ante la alternativa de una elección imposible, de un falso dilema: «Dios *o* el hombre» [3].

Llegamos así al punto neurálgico en el que se separan las tradiciones de Oriente y Occidente: a la distinta concepción del objetivo final y, por consiguiente, de la relación entre naturaleza y gracia, al diferente punto de arranque de una antropología cristiana [4]. Sobre el concepto de «sobrenatural» se ha escrito mucho. Este concepto se halla en relación con una serie de problemas extremadamente discutidos [5]. Aquí, sin embargo, no pensamos principalmente en una doctrina elaborada y sistemática, sino en una actitud mental y vital, en un clima de pensamiento y actuación dentro de una historia muy complicada. Nos hallamos ante una actitud colectiva, más bien inconsciente y no tematizada, la cual no aparece normalmente hasta el choque con otra cultura religiosa.

La historia muestra que entre Oriente y Occidente existe una profunda diferencia de actitud. Sin embargo, tan pronto como el historiador de los dogmas tiene que precisar las opciones antropológicas de las dos grandes tradiciones cristianas, advierte en seguida que tiene que proceder con prudencia y cautela. Occidente se separó de Oriente en

[2] Así sostienen: E. Bloch, *Atheismus im Christentum* (Francfort 1928); *Man on His Own, Essays in the Philosophy of Religion* (Nueva York 1970); Vitezslav Gardavsky, *Gott ist nicht ganz tot. Ein Marxist über Religion und Atheismus* (Munich ²1969). Cf. Agustín, *De gratia Christi et de peccato originali* I, 47 (PL 44, 383), y *Retr.* I, 9 (PL 44, 595-599).

[3] P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen* (Zurich 1969; trad. española: *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972) 9-51.

[4] Y. M. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge* (París 1969) 356s.

[5] H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques:* «Théologie» 8 (París 1946). Sobre esta reciente controversia católica existen también dos trabajos protestantes: U. Kühn, *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart* (Berlín 1961); y B. Wentzel, *Natuur en Genade. Een introductie in en een confrontatie met de jongste ontwikkelingen in de rooms-katholieke Theologie inzake dit thema* (Kampen 1970).

un largo proceso, semejante al de los movimientos geodésicos que juntaron y separaron entre sí los continentes terrestres. América, Europa y Africa muestran aún rasgos comunes, aunque ya hace millones de años que los tres continentes producen diversa vegetación y fauna.

En nuestro análisis seguimos principalmente la investigación de J. H. Walgrave sobre la doctrina de la gracia en Occidente [6]. Estamos de acuerdo con él en que hasta la Edad Media el Occidente (que entre tanto ya había creado una lengua, formas de vida civiles y eclesiásticas, éticas y litúrgicas, un derecho y una teología, que se diferenciaban considerablemente de las formas orientales) siguió unido al Oriente en sus corrientes más profundas e inconscientes. La distinción entre naturaleza y gracia, tal como la conocemos nosotros desde el siglo XVI, no existía aún en los Padres latinos ni en la Iglesia medieval. Hablamos, como hemos dicho, de tendencias colectivas e inconscientes, las cuales dependen más de un clima de pensamiento y actuación que de una doctrina articulada. El hombre era generalmente considerado aún como orientado hacia Dios, hacia el Dios trino, no sólo hacia el Dios de la creación y de la naturaleza. La gracia era entendida más bien como una «moción», como una «ayuda» divina que intenta *actualizar* su dinamismo teocéntrico, principalmente en el plano de la vida concreta.

Walgrave muestra esta diferencia de clima ideológico comparando las posiciones características de Tomás de Aquino y Cayetano [7]. Es impresionante otro hecho que tiene relación con la vida diaria. Pensamos en las divergentes concepciones teóricas y, sobre todo, en las actitudes prácticas espontáneas que forman la trama concreta de las relaciones entre Iglesia y Estado. Se aceptó aquí una simbiosis que no tendría sentido si no fuese fruto de una antropología profundamente teocéntrica, la cual se orienta al Dios de la salvación por encima de toda distinción entre lo mundano y divino [8].

En el plano del pensamiento temático, del lenguaje y de las formas de vida conscientemente aceptadas, se inicia entre tanto en Occidente un proceso que lo separa cada vez más de Oriente. El humanismo de Agustín, el civismo y la moral estoica de la cultura romana, las concepciones antropológicas de los pueblos germánicos [9] y, sobre todo, la implantación del aristotelismo y su disgregación en el nominalismo comienzan a fortalecer un cambio fundamental de dirección, que finalmente se impuso en el siglo XVI, produciendo una profunda crisis en Occidente. Occidente tiene desde entonces una nueva dirección de pen-

[6] J. H. Walgrave, *Geloof en theologie in de crisis* (Kasterlee 1969).

[7] *Loc. cit.*, 137-147. Walgrave analiza también las posiciones del filósofo boloñés Pietro Pomponazzi (1462-1524), compañero de estudios de Cayetano, sobre la inmortalidad del alma, en cuanto estas posiciones afectan al problema del deseo natural de la visión divina. Véase también H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne:* «Théologie» 63 (París 1965) 136s.

[8] Y. M. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge,* 104-127 y 249-307; así como P. Faynel, *L'Église: Le Mystère chrétien* II (Tournai 1970) 101-228 (bibliografía).

[9] Y. M. Congar, *loc. cit.*, 308-317.

samiento y actuación que afecta a grandes partes de Europa y, por tanto, a toda nuestra cultura occidental. Descubre al hombre y su entorno, su finalidad y dignidad, su razón y su libertad, y sobre todo su autonomía, que en sí y por sí es independiente del orden salvífico. En este momento ya no existen teólogos y filósofos como Abelardo y Tomás de Aquino, o políticos como Marsilio de Padua, que establezcan unos principios en contraposición con el profundo dinamismo de su época, sino que toda una cultura y todo un mundo se vuelven al hombre.

El cambio de clima antropológico obliga a los teólogos a adoptar una orientación radicalmente nueva en sus formas de pensar y argumentar. Esto no sucede sin oposición. Opinamos con Walgrave que Lutero, Calvino, Bayo y Jansenio entraron pronto en conflicto con la Iglesia de su tiempo porque, en lo más íntimo de su ser, no querían desprenderse de las profundas opciones del pasado. En el fondo continuaron siendo, inconscientemente si se quiere, hombres de la Edad Media, aun cuando en el plano más superficial de las acciones humanas conscientes aceptaron sin vacilación las formas de trabajar y actuar de su época. Los teólogos verdaderamente «modernos» de esta época fueron los primeros suarecianos, quienes estaban plenamente dispuestos a repensar la teología en orden a presentarla a una nueva época. El trabajo en favor de este *aggiornamento* condujo, en el terreno de la teología de la gracia, a la introducción del concepto de «sobrenatural» en el estricto sentido de nuestra teología moderna. Este concepto entró por primera vez en un documento oficial de la Iglesia con ocasión de un decreto contra Bayo [10]. El término «fides», que hasta entonces indicaba el corpus doctrinal que la Iglesia poseyó y defendió siempre [11], fue empleado allí expresamente en relación con la fuente «sobrenatural» de la fe, el acto de la revelación divina. Así, pues, el conocimiento sobrenatural se distingue desde entonces de la comprensión «natural» que nace del esfuerzo humano. Con la convicción de que en el fondo son autónomos, el Estado, las ciencias y la economía inauguran el movimiento de emancipación característico de la época moderna.

En tal clima de pensamiento y vida, toda la reflexión teológica y antropológica sobre la gracia recibe obviamente una nueva dirección. Después del triunfo del Barroco y de la Contrarreforma, la Iglesia se ve asaltada por las fuerzas «naturales», cuyo valor y dignidad había descubierto de repente el hombre occidental. Esta es una de las épocas más funestas para la teología de la gracia. El ensayo «suareciano», debilitado por el racionalismo de la Ilustración y de los filósofos, degenera en un árido intelectualismo que priva a la doctrina de la gracia de su más profundo sentido. El peor reproche que hace nuestro tiempo a esta teología es el de extrinsecismo. Al querer «humanizar» la teología de la gracia fue necesario deshumanizar el concepto de «sobrenatural» y todas las realidades en él incluidas, como la Iglesia, los sacramentos, la vida espiritual, la vida mística. Esperamos poder indicar concretamente algunas de estas repercusiones cuando analicemos la evolución

[10] DS 1921 y 1923. Cf. H. de Lubac, *Aux origines du mot «surnaturel»: Surnaturel,* 325-428.

[11] A. Lang, *Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und von Trient:* MThZ 4 (1953) 133-146; P. Fransen, *Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente:* EThL 29 (1953) 657-672.

de la teología de la gracia y los problemas afines con los que se encuentra en este terreno nuestra época.

A primera vista la evolución de la teología de la gracia en Occidente produce quizá una impresión más bien negativa. Quisiéramos indicar cuáles son las más importantes diferencias respecto a Oriente, las cuales, a nuestro juicio, no han existido siempre y en todas partes. Como veremos, Occidente, durante toda su historia, se vuelve a la Sagrada Escritura y a los Padres orientales y occidentales para contrastar sus tendencias humanísticas o secularizantes.

A continuación, dividimos la sección sobre la evolución de la doctrina de la gracia en Occidente en cuatro partes; hablaremos de san Agustín y de las primeras controversias sobre la gracia, de la aportación de la Edad Media, del agustinismo y la Reforma y de las controversias en la época postridentina.

2. *Agustín y las primeras controversias sobre la gracia*

Las discusiones teológicas acerca de la gracia que tuvieron lugar en los siglos V y VI plantean difíciles problemas de interpretación. Durante mucho tiempo, hasta la identificación y publicación de los escritos de Pelagio y de sus discípulos [12], sólo conocíamos la doctrina pelagiana a través de las obras de san Agustín y de su escuela. La Edad Media raramente copiaba manuscritos de herejes. El semipelagianismo es más bien una mentalidad que una doctrina estructurada. Incluso a veces resulta difícil interpretar a san Agustín. Debido a la riqueza y a la constante evolución de su pensamiento, no se puede hacer fácilmente una síntesis. Para conocer mejor las posiciones de los distintos participantes en estas controversias, tenemos que distinguir cuidadosamente entre su actitud religiosa, su interés principal, su lenguaje teológico, por una parte, y su sistema teológico definitivo (en la medida en que es posible reconstruirlo), por otra. Naturalmente, la historia de estas controversias no puede ser expuesta con todos los pormenores. Para ello remitimos a monografías sobre el particular. Nos parece más importante para nuestro objetivo hacer resaltar aquellos aspectos positivos y negativos que aún tienen interés para la actual reflexión sobre el misterio de la gracia.

[12] A. Souter toma la iniciativa con su publicación: *Pelagius' Exposition of Thirteen Epistles of St. Paul* (Cambridge 1922-1931). Véase también C. P. Martini, *Quattuor Fragmenta Pelagio restituenda:* «Antonianum» 13 (1938) 293-334, y R. F. Evans, *Four Letters of Pelagius* (Londres 1968). El artículo de G. de Plinval, *Recherches sur l'oeuvre littéraire de Pélage:* «Revue de Philologie» 60 (1934) 9-42 fue criticado por Ivo Kirmer y John Morris. Cf. G. de Broglie, *Pour une meilleure intelligence du «De correptione et gratia»:* Augustinus Magister III (París 1956) 323, sobre las dificultades de Agustín en entender bien a sus adversarios.

a) Doctrina de los pelagianos.

Según el parecer de modernos comentaristas que siguen a G. de Plinval, el último intérprete «agustiniano» de Pelagio [13], éste no fue tan herético como supusieron san Agustín y los obispos de Africa. Esta opinión se basa en el hecho de que algunos concilios orientales y ciertos papas de origen griego vacilaron en condenar a Pelagio, e incluso a veces se negaron. Pelagio parece haberse preocupado sobre todo por el pernicioso influjo que estaba causando el pesimismo del dualismo maniqueo. Su gran preocupación teológica era responder de la bondad de la creación y, por tanto, de la libertad «natural» del hombre. A esta preocupación por la doctrina de la gracia se añadía otra de orden ascético-espiritual. Pelagio se negaba obstinadamente a tolerar la más mínima sospecha de que Dios pudiese ser de algún modo autor del mal, sobre todo del mal moral. «In Deo non est acceptatio personarum» era para él un principio teológico fundamental, según el cual es indiscutible que el hombre es responsable del pecado. Su lenguaje teológico era muy pobre, más o menos bíblico y moralizante, y tan indiferenciado, por ejemplo, como el de Lactancio. Como director de almas, en su argumentación teológica utilizó el lenguaje de la sana razón humana y una psicología elemental basada en la experiencia diaria. Además, la expresión «gracia» poseía entonces un sentido muy impreciso. Podía encerrar en sí todo el espectro de los dones de Dios: creación, ley, redención; una imprecisión que también se encuentra en algunos Padres griegos. Se puede decir que el pelagianismo formalmente herético se remonta más bien a Celestio, a quien no conocemos muy bien, y sobre todo a Julián de Eclano. Este obispo latino, miembro de la aristocracia italiana, ingenioso dialéctico y mejor conocedor de los Padres griegos que san Agustín, amargó algún tanto los últimos años de su vida. Sobre la importancia de los ulteriores influjos que recibió el pensamiento pelagiano se puede opinar de diversas maneras. Hay que hacer referencia a la mentalidad estoica de los medios aristocráticos de Roma, al influjo anglosajón, bretón o incluso galo o druídico (Ferguson), a los contactos con Oriente, con círculos origenistas y, sobre todo, con Rufino el sirio. Sobre esto sólo se pueden hacer prudentes hipótesis.

Algunos autores modernos, como Torgny Bohlin [14] o Robert F. Evans [15], han intentado precisar el sistema teológico de Pelagio, que está basado en una estructura bíblica de la economía divina de salvación: el orden de la creación, la ley mosaica y la redención por Cristo, la cual llega a nosotros por medio de la gracia del evangelio. Mencio-

[13] G. de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausana 1943); J. Ferguson, *Pelagius: A Historical and Theological Study* (Cambridge 1956); G. I. Bonner, *St. Augustin of Hippo* (Londres 1963).

[14] T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis* (Upsala 1957). Cf. G. I. Bonner, *How Pelagius was Pelagius? An Examination of the Contentions of Torgny Bohlin:* Studia Patristica IX: TuU 94 (Berlín 1966) 350-358; G. de Plinval, *Points de vue récents sur le théologie de Pélage:* RSR 46 (1958) 227-236.

[15] R. F. Evans, *Pelagius: Enquiries and Reappraisals* (Londres 1968).

nemos algunos puntos importantes de esta teología: Pelagio se niega decididamente a aceptar una perversidad intrínseca del hombre, que, en su opinión, pondría en entredicho la bondad de la creación. Si se da perdición o salvación, hay que atribuirlo sólo a la palabra y ejemplo de los demás. Varios autores se preguntan si Pelagio no admite una cierta gracia interior. Evans responde resueltamente: la gracia del evangelio, según Pelagio, es inherente a la revelación de Cristo y al nuevo «camino» que éste nos ha señalado. La idea de una gracia interna, de una donación divina de la gracia, parece que no fue aceptada por Pelagio, aunque ocasionalmente no vacile en hablar de «auxilium» [16]. En la Antigüedad, el conocimiento desempeñaba un papel más importante que en la actualidad. Es digno de notar, sin embargo, que Pelagio defiende que nosotros somos salvados «sólo por la fe» [17]. La única predestinación que él admite es la divina presciencia; una interpretación muy extendida en aquella época.

Se podría caracterizar la teología de Pelagio como una negativa a seguir a la Iglesia en su reflexión sobre la gracia, como un rígido aferrarse al pasado. ¿No dijo el mismo san Agustín que antes de estas discusiones se habría podido hablar más libremente, es decir, más vagamente? Antes de esta época no estaba aún madura la respuesta. Uno de los argumentos principales de Julián de Eclano —el «totius pelagiani dogmatis fabricae architectus necessarius» (Agustín)— era también éste: ¡que Agustín era un innovador! [18]

b) Agustín.

Desgraciadamente, tenemos que limitarnos aquí al tema de la gracia y a los temas directamente relacionados con ella; lo cual es tanto más lamentable cuanto que Agustín consideró el misterio de la gracia en relación con el misterio de Cristo y de su Iglesia [19]. El pelagianismo fue para Agustín ocasión de un profundo esfuerzo en su pensamiento teológico. Exige a los semipelagianos que le sigan en la evolución de su pensamiento y que no se queden en sus primeras obras [20]. En sus *Re-*

[16] *Ibid.* 109-113.
[17] *Ibid.* 109 y 163s.
[18] *Contra Iulianum op. imp.* 4,50 (PL 45, 1368).
[19] Algunas ediciones recientes, desgraciadamente incompletas, constituyen un excelente instrumento de trabajo: *Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer,* lat.-alem., II vol., ed. por A. Kunzelmann y A. Zumkeller (Wurzburgo 1964). Los *Schriften gegen die Semipelagianer. Jubiläumsausgabe* 354-1954 (Wurzburgo 1955) constituyen el volumen VII de esta serie. (El lector español encontrará estos escritos en *Obras de san Agustín,* ed. bilingüe dirigida por Félix García, 22 vols., BAC, Madrid). J. Chéné, *La Théologie de Saint Augustin. Grâce et Prédestination* (Lyon 1961), y OSA 21, *La crise pélagienne* I (París 1966). Entre las recientes investigaciones deben ser mencionadas: G. I. Bonner, *St. Augustin of Hippo. Life and Controversies* (Londres 1963); A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* (París 1968); E. Teselle, *Augustin, The Theologian* (Nueva York 1970).
[20] *De praedestinatione sanctorum* 4,8 (PL 44, 966).

tractationes confiesa haber defendido, siendo aún sacerdote, puntos de vista sobre el comienzo de la fe próximos al semipelagianismo [21].

Las fuentes de su reflexión teológica son la Biblia y sobre todo la teología paulina y joánica, la oración litúrgica, la praxis de la Iglesia, principalmente la praxis del bautismo de los niños. Julián de Eclano le movió, a pesar de que sólo con esfuerzo leía textos griegos, a emprender la lectura de algunos Padres griegos. También el iluminismo de Plotino le ofreció esquemas mentales que le ayudaron a integrar conceptualmente su profunda experiencia personal. Quisiéramos, sin embargo, destacar el papel que desempeñó su íntima experiencia espiritual de la acción divina en lo profundo del corazón. Una teología que rehúse o no se atreva a referirse a su experiencia espiritual se halla atascada en un árido intelectualismo. Son conocidas las vivencias místicas que Agustín experimentó en el 386 en Milán y Ostia. Hacia el final del 428 confiesa que después de su consagración episcopal, cuando trataba de responder a las cuestiones del obispo Simpliciano, «Dios le reveló lo que él ya sabía por otra parte», es decir, el sentido profundo de 1 Cor 4,7: «Quid habes, quod non accepisti?»; un pasaje sobre el que acaba de leer precisamente el comentario compuesto por san Cipriano [22]. En sus *Retractationes* vuelve sobre el particular, al escribir la famosa frase: «... in cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia» [23]. El escrito *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* redactado entre el 395 y el 397, significa un importante hito en la evolución de la teología de la gracia de Agustín [24]. Procede de la época en que se pasó a la opinión de que la gracia de Dios tiene la primacía en nuestra vida y en el orden salvífico. Sin embargo, ya antes de este importante momento había experimentado él en su vida la dicha y certeza de Dios, como confirman las *Confessiones* y los *Soliloquia* [25]. Por eso A. Mandouze ve ahí la primera fuente de su teología [26].

[21] *De praed. sanct.* 4,7 (PL 44, 964) y *Retr.* 1,23 (PL 32, 621s) corrigen las *Explicationes quarumdam quaestionum ex Epist. ad Rom.* prop. 55, 60 y 61, mientras que *Retr.* 1,26,16 (PL 32, 628) se refieren al *Liber de 83 quaest.* q. 66,3-5 (PL 40, 62ss). Cf. A. Zeoli, *La teologia agostiniana della Grazia fino alle «Quaestiones ad Simplicianum»* (Nápoles 1963); M. Löhrer, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones* (Einsiedeln 1955) 224-268.

[22] *De praed. sanct.* 4,8 (PL 44, 966).

[23] *Retr.* 2,1 (PL 32, 629).

[24] *De div. quaest. ad Simpl.* q. 2 (PL 40, 111-128), en donde Agustín comenta Rom 9,10-29. Cf. T. Salgueiro, *La doctrine de St. Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien* (Coimbra 1925); M. Löhrer, *loc. cit.*

[25] *Sol.* 1,1,2 (PL 32, 869). Cf. *ibid.,* 2,1,1 (PL 32, 885) y 2,6,9 (PL 32, 889). Cf. G. Verbeke, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu:* «Augustiniana» 4 (1925) 495-515.

[26] Cf. A. Mandouze, *loc. cit.* (nota 19), 406s: «Aquí se encuentra claramente el foco del que se nutre toda su teología. Pero, en este terreno, ¿qué puede ser más íntimo que la persuasión de tener *en sí* y, no obstante, *más allá de sí* el último fundamento y la misteriosa *causa de sí mismo?* 'Intimior intimo meo. Superior

Es incomprensible que algunos autores hayan planteado la cuestión de si Agustín conoció la tradición bíblica y oriental sobre la inhabitación de las tres divinas personas en nosotros. Habla de eso muy especialmente en el año 417, en la carta 187 dirigida a Dardano, prefecto de las Galias y amigo de san Jerónimo [27]. Agustín formula a su manera el tema de la teología oriental: Dios se ha hecho hombre en Cristo, para que nosotros podamos hacernos Dios [28].

Otra cuestión es la de si Agustín conoció la gracia habitual. La conoció ciertamente, pero sería anacrónico querer atribuirle el descubrimiento de un concepto que no surgió hasta el siglo XI, y en un contexto de pensamiento totalmente diferente [29]. Ciertamente, la gracia es para él algo íntimo, constitutivo, el fruto de la presencia divina, la fuente continua de una «delectatio» y una «caritas» que nos empujan al bien [30].

Sin embargo, Pelagio enfrenta a Agustín con el problema que más agobia al hombre occidental: el dilema entre la gracia de Dios y la libertad del hombre, y precisamente en el contexto de la universal inclinación al pecado producida por la caída de Adán. Como veremos, la Iglesia se vio obligada en el correr de los siglos a defender cada vez un polo de este dilema, siempre que surgía la tentativa de eliminar unilateralmente alguno de ellos [31]. Frente al pesimismo de la Reforma y de Jansenio, la Iglesia mantendrá con firmeza que no hemos perdido totalmente nuestra libertad «natural», el «liberum arbitrium» de Agustín [32]. En el siglo V la Iglesia defiende, en unión con Agustín, el polo opuesto del dilema: nuestra «libertad», en cuanto libertad gratuitamente otorgada que debe liberarnos del dominio del mal, es un don de Dios, pues «nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum» [33]. Esta primacía absoluta de la gracia redentora que nos otorga Cristo y nos integra en el «Christus totus», la Iglesia, no encierra en sí, sin embargo,

summo meo' (*Conf.* 8,6,18): ¿Se puede uno imaginar una formulación, referente a Dios, más agustiniana?».

[27] *Ep.* 187 (PL 33, 832-848).

[28] Cf. *Ep.* 140, 10 (PL 33, 542): «Descendit ille ut nos ascenderemus, et manens in natura sua factus est particeps naturae nostrae ut nos, manentes in natura nostra, efficeremus participes naturae suae».

[29] G. Philips, *Saint Augustin a-t-il connu la «grâce créée»?:* EThL 47 (1971) 97-116 (bibliografía).

[30] Proporcionan la mejor prueba de esto los diversos comentarios a san Juan: *In Ep.* 7,6; 8,12 y 9,1 (PL 35, 2032, 2043 y 2045). *Ibid.* 8,14 (PL 35, 2044): «Habitas in Deo ut continearis». El texto más bello se encuentra en *In Jn tr.* 26,2-9 (PL 35, 1608ss).

[31] P. Schoonenberg, *De genade en de zedelijk goede act: Werkgenootschap van de Katholieke Theologen van Nederland:* «Jaarboek» 1950 (Hilversum 1951) 203-253.

[32] Es interesante constatar que, en el tiempo que media entre los Concilios de Cartago y Orange, el Sínodo de Arlés del 473 se ve obligado a defender el «libre albedrío» contra el excesivo predestinacionismo del sacerdote Lúcido, «qui dicit post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis extinctum» (DS 331; cf. también DS 336 y 339). Esto indica que toda afirmación de un concilio o de la Iglesia está condicionada por la desviación doctrinal que se intenta condenar.

[33] *In Jn tr.* 5,1 (PL 35, 1414).

según Agustín, ningún verdadero determinismo. Para aclarar este difícil punto emplea esquemas mentales pertenecientes a la psicología descriptiva. Habla de la íntima fuerza atractiva de la gracia, de su «delectatio», la cual nos devuelve nuestra verdadera libertad, puesto que no es otra cosa que el amor [34].

Sin duda, se encuentra aquí una intuición teológica que conserva hasta hoy su extraordinario valor. Pero Pelagio y Julián de Eclano obligan a Agustín a dar un paso más; y este paso ya es más cuestionable. Su intención es clara: quiere salvar la primacía total de la gracia en la obra redentora. Pero en el esfuerzo por captar conceptualmente este pensamiento introduce un término que por su etimología siempre ha sido ambiguo, o sea, el término *predestinación*. Como la humanidad se convirtió por el pecado de Adán en una «massa damnata», únicamente Dios puede salvarla en Cristo. Ahora bien, en esta argumentación parece introducirse un punto de apoyo más bien antropomórfico. Agustín creía, sin duda, que si un don se ofrece realmente a todos los hombres sin excepción, pierde su especial carácter de gratuidad y misericordia. Una gracia que es ofrecida a toda la humanidad puede en verdad —visto humanamente— hacer sospechar a un espíritu metafísico que existe una exigencia jurídica de ella, con lo que se vería amenazado su carácter de pura gracia. Partiendo de esta persuasión, Agustín parece haber admitido, sobre todo en las discusiones con los pelagianos y semipelagianos, que la predestinación se refiere sólo a los elegidos. Hay que tener en cuenta, por supuesto, la preocupación espiritual que late en el fondo de esta posición teológica. Se trata de salvar la gratuidad de la gracia y la primacía absoluta de la iniciativa de Dios; expresión que nosotros, personalmente, preferiríamos al concepto clásico, pero equívoco, de «predestinación».

¿Se circunscribe a esto el pensamiento de Agustín al final de su vida? Algunos autores ven en este endurecimiento la esencia del verdadero agustinismo [35]. Otros atribuyen esta pertinacia a la encarnizada discusión entre los pelagianos y los africanos, los cuales tuvieron durante algún tiempo la impresión de estar casi solos defendiendo la gracia [36]. Autores aislados ven ahí un estrechamiento del pensamiento de Agustín, quien en los años que pasó, como sacerdote y después como obispo, en contacto diario con el ambiente religioso de Africa, perdió cierta amplitud del espíritu que aún poseía en Milán [37]. H. I. Marrou ha rectificado su intento de explicación. Primero había pensado en una

[34] Ya hemos citado el famoso texto de *In Jn tr.* 26,2-9 (PL 35, 1608ss). Cf. *Expositio in Ep. ad Gal.* 49 (PL 35, 2141) y el comentario a Jn 8,36: «Si vos Filius liberavit, tunc vere liberi estis»: *In Jn tr.* 41,11 (PL 35, 1698).

[35] O. Rottmanner, *Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie* (Munich 1892). Véanse las recientes declaraciones críticas de A. Sage, *La prédestination chez saint Augustin d'après une thèse récente:* REA 6 (1960) 31-40; J. Thonnard, *La prédestination en philosophie augustinienne:* REA 10 (1964) 97-123.

[36] Esta interpretación se basa en una glosa de san Agustín: «atrociter disputavi contra inimicos gratiae»: *Retr.* 2,37 (PL 32, 646).

[37] E. Teselle, *Augustin, loc. cit.* (nota 19), 132, 135.

«técnica de la controversia», independiente de la lógica del teólogo. En su obra maestra, en la que resume sus trabajos sobre Agustín, propone una explicación que tiene la ventaja de inspirarse —tal vez inconscientemente— en la lingüística moderna: cada obra tiene su propia «forma de hablar» [38]. Evidentemente, en otras obras más pastorales Agustín no cuenta en absoluto con una predestinación que se limite sólo a los elegidos. Mandouze habla de una «lógica del pastor de almas» y una «lógica del teólogo», aunque se niega a llevar esta distinción hasta el extremo de que Agustín hubiese hablado contra su propia convicción [39]. Ciertamente, una explicación como la de Rottmanner desconoce la riqueza y flexibilidad del pensamiento teológico de Agustín. Este posee una antropología que se inspira en la idea de la creación del hombre a imagen de Dios; por eso se resiste a aceptar que la naturaleza humana esté totalmente corrompida [40]. Su interpretación de la economía salvífica se basa en la oposición entre Adán y Cristo, en una dialéctica salvífico-histórica que encierra en sí, con esos dos polos, a toda la humanidad [41]. Agustín tiene también importantes afirmaciones sobre la realidad de la salvación fuera de la Iglesia [42]. Como pastor de almas y obispo no tiene nada de apenado predestinacionista. Se puede aceptar con Teselle que las graves obligaciones de un obispo, sobre todo en contacto permanente con la mentalidad africana de aquel tiempo, posiblemente coartaban la libertad de pensamiento, de lenguaje y actuación que Agustín tenía como teólogo; pero no es lícito atribuirle un endurecimiento tal en las ideas que parezca que se hallaba de vuelta al fanatismo donatista.

Creemos que lo dicho es suficiente para dejar claro que nadie ha logrado reducir el pensamiento de Agustín sobre este punto a un sistema único. En los siglos siguientes se apoyarán en la autoridad de Agustín varios grupos antagónicos. Este hecho prueba la riqueza de su pensamiento, la libertad y flexibilidad de su espíritu, que abordaba cualquier nuevo problema sin hacer un planteamiento rutinario, sino afrontándolo de nuevo en cada caso. Por eso nosotros preferimos seguir los puntos de vista de la lingüística moderna, la cual, en contraposición al racionalismo que secó el pensamiento occidental en los tres últimos siglos,

[38] H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París ⁴1958) 657. H. Rondet se esfuerza asimismo en corregir a Agustín con Agustín: *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (París 1924) 142s. En las pp. 104ss y 137-143 intenta probar que Agustín nunca conoció la «delectatio victrix» de la que habla Jansenio. H. Rondet rectifica esta opinión en *Liberté et grâce dans la théologie augustinienne. Saint Augustin parmi nous* (Le Puy 1954) 213.

[39] A. Mandouze, *loc. cit.*, 427-430.

[40] E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart 1934); H. Rondet, *L'anthropologie de saint Augustin:* RSR 29 (1939) 163-196, impreso de nuevo en *Essais sur la théologie de la grâce* (París 1964) 11-37.

[41] *De gratia Christi et de peccato originali* (418) 24 (PL 44, 398); *Op. imp. c. Jul.* 6,31 (PL 45, 1585); *Sermo* 151 (PL 38, 817). Cf. E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ. Études de théologie historique* II (Lovaina ³1951) 66.

[42] Y. M. Congar, *Ecclesia ab Abel: Abhandlungen über Theologie und Kirche.* Homenaje a Karl Adam (Düsseldorf 1952) 79-108.

recuerda que el sentido del lenguaje está ligado al uso del mismo [43]. La espontaneidad intelectual y el compromiso cristiano de Agustín le permitían seguir varias pistas de reflexión, prosiguiéndolas con toda lealtad, sin que por eso se viera obligado a renegar de su radical sí a la verdad divina, un sí que él continuaba viviendo en una experiencia espiritual única y en una fiel y amorosa actitud de fe [44].

La herejía pelagiana tuvo corta duración, cosa que en otras ocasiones raramente sucede en la historia de la Iglesia. La crisis alcanza su punto culminante entre el 417 y el 418. El 27 de enero del año 417, Inocencio I dirige un escrito a ambos Concilios, al de Cartago y al de Mileve. Su intención principal es fortalecer el derecho de la Iglesia de Roma a intervenir en las controversias sobre la fe, pero el papa confirma al mismo tiempo la necesidad del bautismo de los niños [45]. El 18 de marzo del mismo año le sucede el papa Zósimo. Este, de momento, parece vacilar en adoptar una postura. La Iglesia de Africa hace algunos intentos de presión, incluso en la corte imperial de Rávena. Agustín escribe *De gestis Pelagii in synodo Diospolitana* [46], donde se propone llamar la atención sobre los peligros políticos y sociales de ciertas actividades de Celestio y de su desconocido discípulo de Sicilia. El emperador Honorio actúa rápidamente y condena a Celestio, pero no por herético, sino por «perturbador de la paz» [47].

El 1 de mayo del año 418 se reúnen en concilio más de doscientos obispos africanos. Promulgaron tres cánones sobre el pecado original y siete sobre la naturaleza de la gracia divina y su necesidad para la salvación [48]. Entre junio y agosto, el papa Zósimo, empujado por los africanos y la corte imperial y, tal vez, asustado de lo que oye sobre Celestio, envía a todas las Iglesias una carta circular, a la que Mario Mercator llama «Tractoria» [49]. Julián de Eclano y otros diecisiete obispos italianos se niegan a someterse, exiliándose primeramente a Mopsuestia y después,

---

[43] G. Hallett, *Wittgenstein's Definition of Meaning as Use* (Nueva York 1971); E. Cell, *Langage, Existence and God* (Nashville 1971) 141-211.

[44] Véase la excelente disertación de M. Pellegrino: *Saint Agustin a-t-il réalisé l'unité de sa vie?* Sessio Academica quae die 16 Jan. a. 1958 Steenbrugis 'Corpus Christianorum' diem festum celebravit voluminis editi quinquagesimi: CCh 1-50 (Turnhout 1971) 25-38.

[45] «Sententia, ut quicquid..., non prius ducerent finiendum, nisi ad huius Sedis notitiam pervenerit, ut tota huius auctoritate, iuxta quae fuerit pronunciatio, firmaretur, indeque sumerent ceterae Ecclesiae velut de natali suo fonte aquae cunctae procederent et per diversas totius mundi regiones puri (latices) capitis incorruptae manarent...» (DS 217). El papa, en su escrito a los obispos reunidos en Mileve, especifica que esto tiene validez «praesertim quoties fidei ratio ventilatur» (DS 218). Respecto a la aprobación del bautismo de los niños, cf. cap. 5 (DS 219). Sobre el sentido de las declaraciones hechas por los papas Inocencio I y Zósimo (DS 221), dentro de los límites de la evolución de la primacía papal, cf. Yves M. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge,* 190-195 y 211, nota 30. Respecto a la conciencia que la Iglesia de Africa tenía de su autoridad frente a la primacía romana, cf. R. Crispin, *Ministère et sainteté* (París 1965) 125-128; G. Thils, *L'infalibilité pontifical* (Gembloux 1969) 152s (la interpretación hecha en el Vaticano I de la famosa frase de Agustín: «Roma locuta, causa finita»).

[46] *De gestis Pelagii* (PL 44, 319-360).

[47] Mansi IV, 444.

[48] DS 222-230.

[49] Sólo nos quedan algunos extractos: Marius Mercator, *Commonitorium* 1,5 y 3,1 (PL 48, 77-83 y 90-95), y Agustín, *Ep.* 190,23 (PL 33, 693). Cf. DS 231 y 244. La suposición manifestada por A. Schönmetzer, según la cual todo el cap. 7 del Indiculus «verisimile... ad hanc epistolam pertinet» (DS 244, nota 1), es insostenible.

para presentarse a Nestorio, a Bizancio. Pelagio escribe una carta a unos buenos amigos de Agustín residentes en Palestina, Pipiano y su mujer, Melania, en la que asevera su ortodoxia en la fe; aseveración que Agustín no admite [50]. Es condenado por un sínodo presidido por Teódoto de Antioquía. Desterrado de Jerusalén, se dirige probablemente a Egipto. Después de la muerte del papa Zósimo, Celestio vuelve sin más a Roma, pero pronto es desterrado de esta ciudad. Se dirige, para ver a Julián de Eclano, a Bizancio, donde Nestorio se hace cargo de su defensa y recoge información sobre su caso. Sin embargo, en el Concilio de Efeso (431) es condenado el propio Nestorio y juntamente con él Celestio y la doctrina pelagiana [51].

El Concilio de Cartago (418), confundido durante mucho tiempo con el celebrado en Mileve, es el más importante de los sínodos que se han ocupado del pelagianismo. Por eso nos limitamos a él en nuestras observaciones. Los cánones sobre la gracia declaran que ésta es necesaria como «adiutorium» (can. 3), y que no sólo es suficiente para hacernos conocer la verdad, sino también «ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus et valeamus» (can. 4). La gracia «no sólo facilita el cumplimiento de los mandamientos», sino que «lo hace sencillamente posible» (can. 5). Los tres últimos cánones acentúan la realidad de nuestro ser de pecado, la cual explica el motivo de la necesidad de la gracia; se apoyan para ello en la tradición de la oración y culto cristianos y en los evangelios.

Digamos, finalmente, una palabra sobre la autoridad dogmática de este concilio. Los manuales teológicos de los últimos siglos han considerado estos diversos cánones como «definiciones dogmáticas» en sentido estricto. Pero esta valoración es demasiado rápida y contradice además las disposiciones del derecho eclesiástico [52]. No conocemos con exactitud el contenido de la «Tractoria» del papa Zósimo [53]. Ver en toda declaración de la Antigüedad cristiana, acerca de la comunión entre las Iglesias, un ejercicio del magisterio extraordinario del papa, una definición *ex cathedra,* es un anacronismo inaceptable. Las pocas citas de Zósimo que nos han quedado contienen aclaraciones muy generales. Confirman la necesidad de la redención realizada en Cristo y la necesidad de la gracia para conseguir la salvación [54]. Sin embargo, en nuestra

[50] *De gratia Christi et de peccato originali* 1,2 (PL 44, 360); *Retr.* 2,50 (PL 32, 650).

[51] DS 267s.

[52] CIC, c. 1323 § 3.

[53] F. Floëri, *Le Pape Zosime et la doctrine du péché originel:* Augustinus Magister II (París 1954) 755s, III (1956) 261ss. La tradición literaria de este concilio muestra una extraña anomalía. El canon que originariamente era el tercero es sin duda auténtico, pero desapareció muy pronto de las colecciones de cánones. Cf. J. van Nuland, *Een dogmatische canon verdwijnt uit het geloofsgoed van de Kerk:* «Bijdragen» 25 (1964) 378-409. Van Nuland apoya su argumentación en los excelentes trabajos de W. Peitz, *Dionysius Exiguus als Kanonist. Neue Lösung alter Probleme der Forschung:* Sonderdruck der Schweizer Rundschau, 45 (1945-46), y *Dionysius Exiguus-Studien. Neue Wege der philol. und hist. Text- und Quellenkritik:* Arbeiten zur Kirchengeschichte 33 (Berlín 1960).

[54] DS 231 y 244. Cf. n. 49.

opinión el Concilio de Cartago posee una autoridad que supera la de un simple sínodo local, puesto que tanto en Oriente como en Occidente fue «recibido» durante siglos por toda la Iglesia [55]. Esta «recepción» confiere a la doctrina de este concilio una autoridad que —juntamente con los demás testimonios de la tradición común, los cuales formulan verdades semejantes— es suficiente para guiar nuestra fe en la verdadera dirección.

c) El semipelagianismo.

El Concilio de Cartago del año 418 no puso fin, sin embargo, a las tribulaciones que tuvo que soportar Agustín a causa de la doctrina de la gracia. El año 426/27 remitió Floro a su abadía de Adrumeto, situada al sur del Africa proconsular, la copia de una carta que Agustín había dirigido el año 418 al presbítero romano Sixto, posteriormente Sixto III [56]. Esta carta provocó en la comunidad mucha excitación y discordia. Generalmente se considera este momento como el comienzo de una ulterior crisis, a la que desde mediados del siglo XVII se llama ordinariamente semipelagianismo. La denominación es muy ambigua. Pues no se trata de un nuevo movimiento, sino de la toma de conciencia de una mentalidad y de una forma de hablar anteriormente existentes. Las *Collationes* de Casiano —concretamente la «collatio» o conferencia trece— circulaban ya bajo mano, y en el año 425 se habían hecho definitivamente públicas [57]. Los semipelagianos no son ni los discípulos de los pelagianos ni personas que estuvieran en relación con ellos. A lo sumo tenían cierta analogía con los pelagianos en cuanto que también ellos rehusaban seguir a Agustín y a la Iglesia en la evolución ulterior de su reflexión sobre la gracia. En la Antigüedad se les llamaba «massilienses». Algunos autores modernos emplean la denominación de «antiagustinianos», la cual no tendrá ciertamente un gran futuro [58]. Había entre ellos monjes, clérigos y laicos piadosos, principalmente en la región que se extiende entre Marsella y Génova, así como en las islas situadas al sur de Marsella, pero sobre todo en la gran abadía de Lerins. A nuestra época no le resultará difícil comprender esta especie de «movimiento». Consistía sobre todo en una actitud de descontento, de desagrado y de oposición frente a los «nuevos pun-

[55] En lo tocante a Occidente no hay ninguna duda. Respecto a Oriente, hay que advertir que los cánones de Cartago fueron incluidos muy pronto en el «syntagma canonum» de Antioquía, que también fue estimado en Bizancio. Fueron editados dichos cánones por Γ. Α. Ῥήλλη καὶ Πότλη, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* III (Ἀθῆναι 1852-59) 560,33. Los manuales importantes más recientes de la ortodoxia citan el Concilio de Cartago sin ninguna reserva. Respecto a la teología rusa, cf. Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe* II (París 1860) 295ss y 308ss; y respecto a la teología griega, cf. Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique* II (Chèvetogne 1967) 252.

[56] *Ep. 194 ad Sixtum presb.* (PL 33, 874-891).

[57] Casiano, *Collationes* (PL 49, 897-954).

[58] H. Jacquin, *À quel date apparait le mot sémi-pélagien?:* RSPhTh 1 (1907) 506ss.

tos de vista» que introdujo Agustín, sobre todo con su doctrina de la predestinación.

Después de las primeras discusiones entre los monjes del convento de Adrumeto y Agustín, que fue apoyado por su amigo el obispo Evodio, se extendió el conflicto a la Provenza, que reacciona contra el escrito *De correptione et gratia* compuesto para los monjes de Adrumeto [59]. Próspero de Aquitania e Hilario de Poitiers solicitan de Agustín que intervenga, pues, según el parecer de Próspero, se trataba de «pelagianae pravitatis reliquiae» [60]. Algunos años antes de su muerte, Agustín responde a este ruego con los escritos *De praedestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae* [61]. Después de su muerte se entabló de nuevo la discusión entre Próspero, admirador y discípulo de Agustín, y Vicente de Lerins. Debido a la actitud conciliadora de Roma, que alabó la ortodoxia de Agustín, sin aprobar, no obstante, los sorprendentes puntos de su doctrina acerca de la predestinación [62], se logró una cierta calma. Medio siglo más tarde se desencadenó de nuevo la controversia por una obra de Fausto de Riez *(Libri duo de gratia* [63]), un bretón que fue primero monje y abad de Lerins y, desde el año 462, obispo de Riez. Fulgencio de Ruspe y Cesáreo de Arlés tomaron a su cargo la defensa de Agustín. Fulgencio sostuvo sobre la predestinación una doctrina todavía más rígida, abandonando de nuevo las concesiones que Próspero había tenido por buenas hacia el final de su vida. Cesáreo, el primado del pequeño imperio godo situado al sur de las Galias, se convirtió en precursor de un agustinismo moderado, que alcanzó su aprobación definitiva en el Sínodo de Orange del año 529.

Como hemos dicho, el semipelagianismo no era ni un sistema ni una doctrina estructurada, sino más bien una actitud o, como dice Chéné, «una actitud espiritual» profundamente arraigada en el alma humana. Se encuentra en el primer Agustín, en el joven Tomás y en Lutero, en la escolástica y en el nominalismo, en determinadas tendencias del suarecianismo, en la moderna teología judía, en algunos protestantes, sobre todo anglosajones, y en todas las religiones que tienen una cierta idea de la gracia. También la Iglesia oriental experimenta en el plano de la vida diaria de los simples creyentes y sacerdotes el mismo fenómeno. En ella, sin embargo, esta desviación del pensamiento teológico es corregida en cierta manera por la profunda dimensión contemplativa de la liturgia y de la oración. En el fondo, es ésta la espontánea reacción del alma cristiana ante el descubrimiento de la gracia como iniciativa divina.

Con todo, en el transcurso de las discusiones habidas en el siglo v,

[59] Agustín ya había escrito dos cartas a Valentino: *Ep.* 214 y 215 (PL 33, 968-978) y *De gratia et libero arbitrio ad Valentinun et cum illo monachos* (redactada ya en el 417) (PL 44, 915-946).

[60] Próspero de Aquitania, *Ep. ad Aug.* 7 (PL 33, 1006 o 51,72).

[61] *De praed. sanct.* (PL 44, 959-993) y *De dono persev.* (PL 44, 993-1034), compuesto entre el 428 y el 429, mientras Agustín redactaba su *Op. imp. c. Jul.* y sus *Retract.*

[62] Véase la carta de Celestino II, del 15 de marzo del año 431 (DS 237), y el Indiculus gratiae, una colección de textos sacada de los archivos romanos, la cual fue compilada probablemente por Próspero o el diácono León, aunque no bajo el pontificado de este León, hacia el 442 (DS 238-249). Cf. M. Cappuyns, *L'origine des «capitula» ps.-célestins contre le sémi-pélagianisme:* RBén 41 (1929) 156-170.

[63] PL 58, 783-836.

los protagonistas se vieron, obligados por las circunstancias, a exponer más sistemáticamente los puntos doctrinales que ellos rechazaban y los que consideraban imprescindibles. El primer escándalo de Adrumeto se produjo por una expresión que era totalmente agustiniana en su vigor dialéctico. Dicha expresión fue adoptada por el *Indiculus gratiae* y más tarde por el Concilio de Trento [64]. En los escritos dirigidos a los semipelagianos, sobre todo en *De correptione et gratia,* no pensó nunca Agustín que debía atenuar su doctrina sobre la predestinación de los elegidos. Entre los ascéticos y piadosos monjes, cuya vida estaba enteramente consagrada al servicio de Dios en la severa y rígida escuela de los monjes de Egipto, tuvo que causar escándalo semejante concepción de la primacía absoluta de la gracia. Ellos consideraban el diálogo entre la gracia de Dios y el hombre pecador como una auténtica cooperación, llegando así a un sinergismo que más tarde fue combatido enérgicamente por la Reforma. Nunca se habían atrevido a negar la necesidad de la gracia —en lo que coincidían con Agustín frente a Pelagio—, pero pensaban que Dios debía esperar nuestra iniciativa, nuestro primer paso, antes de otorgarnos el auxilio de su gracia. Ese es el significado del tan discutido «initium fidei», que, lo mismo que el «credulitatis affectus», no puede interpretarse en el sentido de una moderna teología sobre el acto de fe, sino que debe entenderse en un sentido totalmente concreto, casi tangible. Se trata de los primeros esfuerzos de los catecúmenos, que se vuelven hacia la Iglesia para encontrar la fe [65]. Los pelagianos encontraron fáciles argumentos escriturísticos para apoyar esta tesis, como la súplica de Zaqueo o del buen ladrón, y también ejemplos tomados de la vida diaria, como la comparación con el enfermo que tiene que acudir por sí mismo al médico para ser curado. Para esta mentalidad, también la perseverancia en la fe tiene que ser una prestación típicamente humana. Se ve ya aparecer en el horizonte el concepto de gracia tan extendido en Occidente: la gracia es más o menos entendida como un tesoro, como una fuerza o un capital que el hombre tiene que administrar fiel y escrupulosamente hasta la muerte si quiere conseguir la salvación.

Naturalmente, la doctrina de Agustín sobre la predestinación tenía que irritar a semejante mentalidad. Según los semipelagianos, la presciencia divina no tenía más función que garantizar la primacía de Dios en la obra salvífica; con lo cual esta primacía se reducía de hecho a una prioridad temporal. Este nuevo antropomorfismo sólo pudo ser desenmascarado por una reflexión filosófica unida a una experiencia mística. La primera respuesta de la Iglesia fue solidarizarse con la intuición

[64] «Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia; et cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua» *(Ep.* 194, 5, 19 [PL 33, 880]). Cf. DS 284 y 1548.

[65] J. Chéné, *Que signifiait «initium fidei» et «affectus credulitatis» pour les sémipélagiens?:* RSR 35 (1948) 566-588; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi* (Lovaina ^{2}1950) 30-42.

fundamental de Agustín [66]. Los semipelagianos no veían lo que para Agustín era evidente. Si hubiese triunfado en la Iglesia la posición semipelagiana, se habría abandonado el mensaje de los profetas y de san Pablo sobre la gratuidad radical de la gracia. Si Dios tiene que esperar a que el hombre dé el primer paso, el mérito de la salvación corresponde *últimamente* al hombre y no a Dios [67]. Pero los semipelagianos no podían entender esto, ya que estaban poseídos del mismo pensamiento de Pelagio. Temían que, en la opinión de Agustín, Dios terminase por ser autor del mal, cuando la Escritura dice claramente: «apud Deum non est personarum acceptatio». Se podría, con cierto anacronismo, comparar esta concepción con la mentalidad moderna que rechaza toda «discriminación», tanto por parte de Dios como por parte del hombre. Pienso, sin embargo, que nos hallamos ante un problema secular y más amplio de la cultura occidental, un problema que ha adquirido hoy una especial gravedad: la ilusión de la igualdad *radical y absoluta* de los hombres entre sí y ante Dios.

Con respecto a la doctrina católica, tal como fue formulada en este contexto histórico de los siglos v y vi, podemos tomar el Concilio de Orange como una buena síntesis de lo que ordinariamente se llama «agustinismo moderado», predicado por Cesáreo de Arlés y confirmado por la Iglesia de Roma y las demás Iglesias. El Concilio de Orange no es un concilio en el sentido usual de la palabra, ni siquiera para la Antigüedad cristiana. Con ocasión de la consagración de la catedral de Orange, Cesáreo se reunió con catorce obispos y ocho laicos, uno de los cuales era representante del rey godo occidental, y les propuso, sin previa discusión, para que lo firmaran, un texto verdaderamente complejo. Para poner fin a la oposición de Vicente de Lerins, Cesáreo había enviado previamente a Roma, a Félix III, una colección de «capitula Augustini». No se sabe quién redactó estos «capítulos»: si fue Juan Majencio o el propio Cesáreo. Estos cánones condenan algunos puntos de vista de Pelagio acerca del pecado original [68] y algunos de Fausto de Riez sobre la gracia [69]. El propio Cesáreo añadió una selección de los «capitula Prosperi» [70], una breve introducción [71] y una profesión de fe [72]. Más tarde Cesáreo publicó el conjunto como una especie de sílabo doctrinal, añadiéndole una recomendación personal y una amplia serie de «capitula» que habían sido tomados de una colección llamada «Capitula

[66] Véase el impresionante trabajo de H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine phil. Studie zum pelagianischen Streit* (Gotinga 1965). El primer trabajo data de 1930 y ejerció un gran influjo sobre R. Bultmann.

[67] P. Fransen, *De Genade. Werkelijheid en leven* (Amberes 1959) 185-190 = *The New Life of Grace* (Nueva York 1969) 110-113.

[68] DS 371-373.

[69] DS 374-378; todo son citas o resúmenes de los escritos de Agustín. El último canon procede de Próspero.

[70] DS 379-395; son citas de la obra de Próspero: *Sententiae ex operibus S. Augustini delibatae* (PL 51, 427-496).

[71] DS 370.

[72] DS 396s.

Sanctorum Patrum». Se trata, como dirá el papa Bonifacio II, de un testimonio de la tradición episcopal, confirmado además por varios textos clásicos de la Escritura [73].

Como algunos obispos galos permanecían en su oposición, Cesáreo solicitó la aprobación del papa Bonifacio II, ya que entre tanto había muerto Félix. Los manuales de teología han visto en dicha aprobación un ejercicio del magisterio extraordinario del papa. Sostienen que al menos los ocho primeros capítulos son definiciones de fe en sentido estricto, entre otras razones porque son introducidos con la fórmula «Si quis...». Pero, según la carta del mismo papa Bonifacio II, éste sólo aprobó probablemente la «confessio vestra», es decir, la profesión de fe. Se tomó el trabajo de formular brevemente los puntos esenciales que quería confirmar con su autoridad. Se trata simplemente de una repetición de la doctrina esencial de Agustín, pero sin tocar el problema de la predestinación. Bonifacio expresó su alegría por el hecho de que Cesáreo y algunos obispos de las Galias, con ocasión de su encuentro, se hubiesen declarado conformes, de acuerdo con la fe católica, «en que nuestra fe en Cristo es otorgada por la solícita gracia de Dios, añadiendo que todo lo que se quiere comenzar o terminar sin la gracia de Dios no puede ser bueno a los ojos de Dios, ya que dice nuestro propio Salvador: 'Sin mí no podéis hacer nada'» (Jn 15,5) [74].

Tenemos que añadir todavía un detalle importante. A diferencia del «Indiculus Coelestini», que fue puesto por Dionisio el Exiguo en su colección de cánones hacia el año 500, el texto del Sínodo de Orange parece haber desaparecido, después de algunos siglos, en el curso del siglo VIII, de los manuscritos y colecciones de cánones de la primera Edad Media. Dicho texto no fue conocido por la Edad Media, ni tampoco por Pedro Lombardo ni por Tomás de Aquino. Fue encontrado de nuevo por Crabbeo y se publicó por primera vez en 1538 [75]. Esta pérdida no careció de consecuencias para la evolución teológica de la temprana y tardía escolástica.

d) Observaciones finales.

Las controversias sobre la gracia que tuvieron lugar en Occidente en los siglos V y VI activaron enormemente el desarrollo de la reflexión teológica sobre este misterio. Hasta entonces existía una especie de teología vulgar, que empleaba como categorías de pensamiento esquemas psicológicos de la vida diaria. Su lenguaje estaba acuñado con conceptos tomados de las primeras traducciones latinas de la Biblia, de los primeros escritores eclesiásticos latinos y del lenguaje piadoso de los círculos espirituales de Italia y las Galias. Apenas se encuentran atisbos de una

[73] G. Morin, *Caesarii opera varia* II (Maredsous 1942) 66 y 79-85. Cf. M. Cappuyns, *L'origine des «Capitula» d'Orange:* RThAM 6 (1934) 121-142. Cf. P. Fransen, *Die sog. II. Synode von Orange:* LThK VII (1962) 1188s.

[74] DS 400.

[75] Pedro Crabbeo, *Concilia omnia* (Colonia 1535).

reflexión crítico-filosófica o de una profundización en el verdadero pensamiento de Pablo y Juan. Esto, sin embargo, no impidió una auténtica piedad ni una intensa vida de fe, las cuales encontraron más bien su expresión en un moralismo ascético y viril que no excluía el rigorismo ni cierta nimiedad. Basta leer las *Collationes* de Casiano, con las que la última centuria se creyó obligada a alimentar la vida espiritual de tantos religiosos, para darse cuenta de la tónica espiritual de un mundo que, después de la época heroica de las persecuciones, comenzó a organizarse con una sólida fidelidad, aunque a veces demasiado estricta.

Agustín, por el contrario, es un hombre de gran formación. Posee un sólido conocimiento de la retórica y dialéctica de su tiempo. Ha integrado varias corrientes del pensamiento filosófico que han enriquecido en el transcurso de su vida su capacidad de expresión conceptual y lingüística. Los esquemas de pensamiento a los que principalmente está vinculado se hallan inspirados en el neoplatonismo, cuya contextura lógica rompe sin temor para poder expresar las características de la fe [76]. Hombre de corazón y cabeza, se había hecho cristiano con un compromiso irrevocable. Ha experimentado muy profundamente en su fe el aguijón del pecado y la atracción interna de la presencia de Dios. En la confrontación con las reacciones de los pelagianos y semipelagianos ante lo que él había escrito, se hizo consciente de la insuficiencia de un pensamiento y lenguaje que, a pesar de permanecer totalmente dentro de la fe, no sospechaba apenas las insondables profundidades de la presencia de Dios en el alma. Su enfoque e intuición de la fe fueron excelentes. Por eso la Iglesia ha hecho suyo este punto de vista, aunque no tanto su expresión sistemática. Esto constituye en la historia del dogma una adquisición que la Iglesia ya no pudo abandonar, ni siquiera cuando las invasiones germánicas destruyeron el mundo que Agustín tanto había amado y en cuyo honor había compuesto su obra *De Civitate Dei.*

Agustín, como hombre de Occidente, no ha logrado escapar a la inquietud de esta cultura, que era la suya. En el clima de las discusiones volvió a encontrar una parte de su alma. También la teología de la gracia sufrió un desplazamiento del mundo contemplativo y místico hacia los problemas de la actuación religiosa y moral, orientándose hacia lo que ordinariamente se llama el sinergismo de naturaleza y gracia. Es indudable que para Agustín el acento seguía recayendo sobre la presencia de Dios en el alma, aun cuando en lo sucesivo el término «gratia» vaya unido frecuentemente al término «auxilium». Esta primacía de la presencia del Dios trino en la vida de la fe y de la caridad se vio, sin embargo, perjudicada y oscurecida por un endurecimiento en su concepción de la predestinación. El modo rígido de entender la gratuita elección divina llevaría inconscientemente a alejar a Dios del hombre o, dicho de otro modo, acentuaría excesivamente la trascendencia de Dios a costa de la intensidad de su inmanencia. Con lo cual Agustín

[76] U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustinus* (Tubinga 1965); A. Mandouze, *loc. cit.* (nota 19), 457-536.

introducía nuevamente el imposible dilema del hombre occidental: Dios o el hombre. La afirmación de una trascendencia semejante aparecería pronto como una amenaza a la dignidad del hombre. No creemos que Agustín fuera consciente de ello; pero es mérito de los pelagianos y semipelagianos haber percibido este peligro. Así, pues, también ellos tienen en realidad algo que decirnos. Las modernas categorías fenomenológicas nos permiten reconsiderar la explicación del pecado original y de la gracia en la perspectiva de Pelagio, pero con una fundamentación filosófica mayor que la que tal vez persiguió Pelagio sin lograr alcanzarla [77].

3. *Aportación de la Edad Media*

En esta sección [78] tenemos que ser aún más parcos que en la precedente. La filosofía moderna sabe cuán importante es el «comienzo» en la evolución de una persona, de un pueblo, de una mentalidad religiosa, de una cultura. Por eso no se puede comprender la teología de la gracia en Occidente si no se recurre incesantemente a Agustín. De ahí que éste merezca toda nuestra atención. Es el autor más investigado en este punto; su aportación, como vamos a ver, fue discutida la mayoría de las veces. La Edad Media continuó la reflexión teológica sobre la gracia siguiendo casi siempre las sendas abiertas por él, aunque con ayuda de una filosofía que ya no es la nuestra, al menos en una gran parte del mundo occidental.

Después de la tormenta de la invasión de los bárbaros, Occidente fue recuperando su espíritu. La situación cultural y sociológica había cambiado radicalmente. Esto debe tenerse muy en cuenta, ya que la reflexión teológica es influida profundamente por las circunstancias culturales y sociológicas. Los papas se negaron durante dos siglos a romper con Oriente, a pesar de la presión ejercida por los emperadores germanos. Esta negativa se manifestó en el hecho de que la profesión de fe de Constantinopla se mantuvo inalterada en Roma, probablemente hasta el año 1013, cuando el emperador Enrique II indujo al papa Benedicto III a introducir en aquel símbolo el «Filioque». En el año 1054 esta ruptura era ya un hecho consumado, aunque en las fronteras de los dos mundos de la cristiandad perduraban formas de ósmosis mutua. La separación constituyó para la cristiandad una catástrofe, especialmente en relación con la teología de la gracia. Oriente y Occidente

[77] Véase especialmente G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Maguncia 1972). Por desgracia, hemos recibido este libro demasiado tarde para poder utilizarlo en nuestro estudio sobre Pelagio.

[78] Las obras fundamentales son: A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik I/1 y I/2: Die Gnadenlehre* (Ratisbona 1952s); J. Auer *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 2 vol. (Friburgo de Brisgovia 1942 y 1951). Véase además M. Flick y Alszeghy, *Il Vangelo della grazia* (Florencia 1964) bibliografía; K. Rahner, *Gnade:* LThK IV (1960) 991-1000.

se replegaron sobre sí mismos. Este aislamiento debilitó el sentido del pluralismo, que tan necesario es para la reflexión sobre Dios y su actuación salvífica.

Al mismo tiempo se llegó en Occidente y Oriente a una simbiosis entre Estado e Iglesia. Esta evolución fue inevitable y providencial, a pesar de haber provocado trágicas crisis desde el siglo XI hasta hoy. El mundo feudal de la Edad Media favoreció una visión estática y profundamente jerárquica de la realidad. Sin embargo, no se debe imaginar al Occidente de entonces como un bloque monolítico, como lo fue hacia el final del siglo XIX. A pesar de las bárbaras persecuciones de los herejes, la Edad Media admitió en el plano de las escuelas teológicas y místicas una notable libertad y multiplicidad de pensamiento. Fue un tiempo heroico, con grandes defectos y virtudes, la segunda cuna de la cultura occidental.

a) Formas de pensar.

Como muestra la moderna hermenéutica, sólo podemos entender el pasado si llegamos a conocer las formas de pensar y actuar que, en una época muy distinta de la nuestra, pasan a la vida de una manera inarticulada y a menudo inconsciente. La época patrística, y sobre todo la medieval, tenían de la fe y de la herejía distinto concepto que nosotros. La Edad Media poseía un concepto de la fe *(fides quae)* más corporativo, casi se podría decir más horizontal, que la nuestra [79]. El derecho, e incluso toda la vida, está basado en la costumbre, el sistema del «common law». Debido a esto, el pensamiento teológico se alimentaba de todo lo que se vivía en la Iglesia, en especial de lo que comúnmente era aceptado dentro de ella. «Consuetudo est lex non scripta» [80]. Ya Agustín había establecido el principio de que la fe y las costumbres («fides et mores»), es decir, el corpus de doctrina y los usos que son observados por la Iglesia en el terreno de los sacramentos y la vida litúrgica, tienen carácter infalible [81].

Esta compleja herencia eclesiástica no constituyó una masa informe. El núcleo del acervo doctrinal se encontraba en los «articuli fidei et

[79] Cf. A. Lang, *Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten:* DTh 20 (1942) 207-236; 335-346; 21 (1943) 79-97; el mismo, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik* (Friburgo de Brisgovia 1964).

[80] Así escribe ya Isidoro de Sevilla, *Etym.* 1. V 3,2-4 (PL 82, 199). Se comprende, al considerar esta perspectiva de pensamiento, el sentido del principio que se encuentra en varias colecciones de cánones y sobre todo en Graciano: «In his rebus, de quibus nihil certi statuit divina scriptura, mos populi Dei et instituta maiorum pro lege tenenda sunt. Et sicut praevaricatores legum divinarum, ita contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt» (c. 7: *In his rebus Dist. XI De consuetudine* [Friedberg I, 25]). La última cita procede de Agustín, *Ep. 36 ad Casulanum* (PL 33, 136).

[81] Agustín, *Ep. 54 y 55 ad Ianuarium* (PL 33, 199-223). Cf. P. Fransen, *«Geloof en zeden»: een notitie over een veelgebruikte formule:* «Tijdschrift voor Theologie» 9 (1969) 315-319.

sacramenta», fórmula que correspondía a la expresión «fides et mores», pero con un sentido más estricto [82]. Varios decretos conciliares y papales fueron redactados según este esquema [83]. Era hereje quien se negaba obstinadamente a adherirse a esta comunidad, a sus doctrinas y prácticas sacramentales [84]. La concepción horizontal del contenido de «la fe y las costumbres» era tanto más fácil de aceptar en la Iglesia cuanto que todo el mundo, la Iglesia, el Estado y el hombre mismo, era visto en radical relación con el Dios de la salvación, con el Dios de Jesucristo. Encontramos de nuevo aquí una explicación de la que ya hemos hablado [85]. Lo «sobrenatural», en sentido estricto, era desconocido para la Edad Media. Somos conscientes de que proponemos así una interpretación que es bastante desconocida por los teólogos católicos, sobre todo por aquellos que no se resignan a admitir que el tiempo constituye una dimensión esencial de la existencia humana y, por consiguiente, del pensamiento humano.

Este conjunto de conceptos, mutuamente relacionados, surge en el siglo XVI. Naturalmente, algunos influjos anteriores, entre los cuales hay que mencionar la implantación del aristotelismo y posteriormente las corrientes nominalistas, iban preparando poco a poco una visión distinta de la realidad. Pero no se pueden simplificar las cosas; por ejemplo, no se debería olvidar, al estudiar a santo Tomás y sobre todo al investigar el siglo XIV, la advertencia de G. de Lagarde, uno de los

[82] J. M. Parent, *La notion de dogme au XIII^e siècle. Études d'histoire doctrinale du XIII^e siècle,* en Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa (París-Ottawa 1932) 141-163; L. Hödl, *Articulus fidei: Einsicht und Glaube* (Friburgo de Brisgovia 1962) 358-376; A. Lang, *Die theologische Prinzipienlehre* 127-138.

[83] Véase la profesión de fe propuesta a los waldenses bajo Inocencio III (DS 790-794), así como el cap. I, *De fide catholica,* del Concilio Lateranense IV (DS 800-802); véase además el decreto del Concilio Florentino para los armenios (DS 1310-1328), el cual fue redactado según el opúsculo de santo Tomás *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis,* en *Opusc. omnia* III (París 1927) 11-18.

[84] La Edad Media, hasta el Concilio de Trento, se dejó guiar por el decreto del Concilio de Verona (1184). Este decreto fue introducido en el Corpus Iuris, Greg. IX, decr. V, 7: *De haeresibus,* c. 9: «Ad abolendam» (Friedberg II, 780 y DS 760s). Se encuentra allí la misma estructura que en los «articuli fidei et sacramenta». Cf. H. Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition* (París ²1960) 151-198. Se menciona allí también el decreto de Inocencio III: Greg. IX, decr. V, 7, c. 10: «Vergentis in senium» (Friedberg II, 781: «la carta de la Inquisición»). Cf. P. Fransen, *Wording en strekking van de canon over het merkteken de Trente:* «Bijdragen» 32 (1971) 2-34.

[85] Véase la tesis de J. H. Walgrave, I nota 8 y II nota 6. Cf. A. M. Landgraf, *Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen,* en *loc. cit.* (nota 78) I/1, 140-201. H. de Lubac *(Surnaturel* 105ss) sostiene con Walgrave que la idea de «natura pura» fue introducida en el contexto de la gracia por Cayetano. (El concepto de «natura pura») «fue, según parece, una de esas numerosas abstracciones que la especulación medieval gustaba de hacer desde la época de Guillermo de la Mare, uno de esos numerosos productos de la 'potentia Dei absoluta' que fueron traídos a colación por la nueva escuela. No se trataba especialmente del dogma de la gracia» *(loc. cit.* 105). Véase también J. Auer, *Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. I Das Wesen der Gnade* (Friburgo de Brisgovia 1942) 46-65.

mejores conocedores de esta época, de que el aristotelismo ejerció un influjo múltiple o más bien ambivalente. Este contribuyó, sin duda, a que la naturaleza humana fuera considerada en sí misma, en su propia finalidad, prescindiendo de la fuerza sobrenatural de la gracia. Pero, al mismo tiempo, la estructura teocéntrica y jerárquica que los aristotélicos concedían a la realidad logró robustecer las habituales corrientes de pensamiento [86].

La aceptación o repulsa de este principio interpretativo es decisiva para comprender la teología de la gracia de esta época. La gracia, que es identificada frecuentemente con las expresiones «gratuitum», «supererogatorium», etc., sobre todo la que, según un principio de distinción establecido ya por Agustín, está «in nobis sine nobis» (en oposición a la gracia «in nobis cum nobis») [87], constituye, como veremos, el principio de actualización o, según la antigua terminología, el principio de una «moción» que realiza lo que ya somos ante Dios.

En el plano de la metodología (ya consciente), la Edad Media, al aceptar el método escolástico en sentido estricto, inspirado en Aristóteles, inaugura una profunda transformación, que ha imperado hasta hoy en la teología occidental [88]. La primera Edad Media, al servirse de un lenguaje simbólico y pedagógico, permaneció aún en el camino indicado por la Biblia y los Padres; pero dicho lenguaje se diferenciaba del de la Antigüedad por su carácter más primitivo y rudo. Las colecciones de pasajes patrísticos (cadenas) que comentaban textos clásicos de la Escritura constituían la mayoría de las veces el punto de partida de la reflexión teológica [89]. El método interpretativo era principalmente simbólico, y se fundaba en una experiencia humana y espiritual, en la que desempeñaban un importante papel los esquemas mentales de la psico-

[86] «Al final del siglo XII ya había sido comentada varias veces la *Política* (de Aristóteles), y sus doctrinas habían sido divulgadas entre el pueblo por medio de numerosos tratados. Sin embargo, como hemos visto, este aprovechamiento de la filosofía aristotélica había inspirado direcciones de pensamiento muy distintas: por una parte se acentuaba que el orden social es algo natural, absolutamente necesario, y que el bien común prevalece sobre el bien del individuo; por otra parte se imponía la convicción de que el universo forma necesariamente una unidad y de que todas las actividades humanas tenían que desarrollarse coherentemente dentro de un riguroso orden» (G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Mogen Âge*. III: *Le Defensor Pacis* [Lovaina 1970] 305s; véase también II, 2 ed., cap. VI, 123s).

[87] Agustín, *De gratia et libero arbitrio* I, 17, 33 (PL 44, 901): «Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum operatur: tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus». Se ve cómo incluso la terminología escolástica relativa a la gracia está inspirada, en gran parte, en los textos clásicos de Agustín.

[88] A. M. Landgraf, *Zum Begriff der Scholastik:* «Collectanea Franciscana» 11 (1941) 487-490; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (Brujas ²1948); M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle* (París 1957); el mismo, *La théologie comme science au XII^e siècle* (1957).

[89] A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte,* en *loc. cit.* I/1, 148-161.

logía [90]. La traducción de los escritos de Aristóteles condujo a un profundo cambio en el método teológico, muy a disgusto, por otra parte, de los agustinianos de antiguo cuño. En este caso no se puede decir más que se trataba de meras perspectivas ideológicas colectivas e inconscientes. Surgen las «quaestiones» y las «summae», en las que las «auctoritates» sirven para alimentar el «intellectus fidei», es decir, una comprensión racional y refleja de la fe. Se podría comparar este método con el método trascendental del que se sirve, por ejemplo, K. Rahner, aunque existen profundas diferencias. Se buscan, por así decir, las condiciones de posibilidad de los datos de la fe, pero no en una perspectiva existencial, sino en una perspectiva radicalmente esencial, estática y «arquitectural», construida de acuerdo con los conceptos fundamentales del aristotelismo. Se pasa de una interpretación psicológica a una interpretación ontológica. Es la época de la verdadera Escolástica.

Naturalmente, entre Tomás y Buenaventura, entre éstos y el nominalismo posterior y la teología conclusiva del siglo XIV existen grandes diferencias respecto a mentalidad, tradición y método. La escuela franciscana tuvo, sobre todo al principio, predilección por el método psicológico y un gran sentido de la evolución histórica. Existen también tradiciones que son bastante independientes de la gran corriente aristotélica, como la escuela mística renana del maestro Eckhart y la escuela análoga de los Países Bajos, que estuvo bajo la influencia del beato Juan de Ruysbroquio. Su método, mucho más dialéctico y dinámico, está fuertemente influido por Dionisio el Areopagita [91]. En general no se han hecho nunca investigaciones más detalladas sobre lo que esta tradición dice acerca de la gracia. En todo caso, el desconocimiento de la verdadera finalidad del método escolástico llevó en los siglos siguientes a innumerables controversias interpretativas que fueron plenamente inútiles [92].

b) La preparación para la gracia.

Al comienzo de esta sección tenemos que recordar brevemente una controversia del siglo IX en torno a la predestinación. Esta discusión, que por su clima y los problemas tratados pertenece más bien a la época de Agustín, consiste en que en las Galias del siglo IX se reproducen nuevamente las controversias de los siglos V y VI. De una parte

[90] J. Auer, *Um den Begriff der Gnade:* ZkTh 70 (1948) 314-368; Z. Alszeghy, *Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari di S. Paolo* (Roma 1956); P. Fransen, *Three Ways of Dogmatic Thought: Intelligent Theology* I (Londres 1967) 9-39.

[91] P. Henry, *La mystique trinitaire du Bienhereux Jean Ruusbroec:* RSR 40 (1951/52) 335-368; 41 (1953) 51-75; A. Ampe, *De geestelijke grondslagen van de zieleopgang naar de leer van Ruusbroec,* 4 vol. (Tielt 1950-57).

[92] P. Schoonenberg aduce un ejemplo excelente de semejante error de interpretación respecto a la fórmula clásica «ex attrito fit contritus»: *Volmaakt en onvolmaakt berouw:* «Jaarboek 1952», Werkgenootschap van de katholieke theologen in Nederland (Hilversum 1952) 122-140.

se hallan los agustinianos radicales, tales como el inquieto monje Godescalco, iniciador de la disputa, y Rathramno y Remigio de Lyon; de la otra, Rabano Mauro e Hincmaro de Reims, defensores de un agustinismo moderado que acentúa la voluntad salvífica de Dios y rechaza toda idea de una predestinación de los réprobos. Hincmaro consigue que Godescalco y la doctrina de la doble predestinación sean condenados en el año 848 por un sínodo de Maguncia y en los años 849 y 853 por los dos de Quiercy [93]. Por desgracia, Hincmaro había impuesto demasiado autoritariamente sus puntos de vista. La Iglesia de Lyon, conocedora de la tradición de Cesáreo de Arlés y del Concilio de Orange, que es citado aún en esta época, se sobresaltó. El 8 de junio del año 855 reunió el emperador Lotario a algunos obispos del valle del Ródano: los de Lyon, Vienne y Arlés. Estos redactan los «capitula» del Sínodo de Valence contra Hincmaro, Juan Escoto Eriúgena y los Sinodos de Quiercy. Se manifiestan en favor de la doble predestinación, aunque conceden más o menos que los malos no son predestinados al mal, sino que se hallan bajo la presciencia divina [94]. En el capítulo VI, sin embargo, dan una descripción positiva de la gracia [95]. Finalmente, el 20 de octubre del año 860 se reconcilian ambos bandos en el Sínodo de Toucy (el llamado segundo Concilio de Toul). Este entendimiento de todas las Galias se debió a que ambas posiciones se habían acercado y a que fueron levantadas las recíprocas condenaciones [96] (comportamiento que volvemos a encontrar más tarde en la cuestión «De auxiliis»). En la controversia (enturbiada por puntos de vista personales e influencias políticas) aparecen nuevamente, respecto al problema de la gracia, las dos posiciones teológicas de las que ya hemos hablado repetidamente.

Con el resurgimiento de estos problemas en la primera Edad Media se modificaron considerablemente la terminología, mentalidad y atmósfera. Los teólogos habían elaborado entre tanto un principio que estaba fuertemente influido por textos escriturísticos como Zac 1,3 y otros: «Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam» [97]. Este principio aborda, entre otras cosas, el problema de la preparación para la gracia, llamada entonces «disposición». Ha desaparecido el concepto «initium fidei», y probablemente habían desaparecido entre tanto también las afirmaciones del Concilio de Orange. La desaparición de estos conceptos, sin embargo, no basta para explicar la indecisión del siglo XII respecto a nuestro problema. Se tenía entonces cierta noción de la «gratia gratum faciens» (gracia justificante), pero aún no existía la no-

[93] DS 621-624. Cf. Hincmaro, *De praed. Dei et libero arbitrio post. diss.* (PL 125, 129s.183.211.282).

[94] DS 625-633, sobre todo 627 y 629.

[95] DS 633.

[96] El «concilium Tullense secundum», según las colecciones de los concilios: Mansi XV, 557-590. Cf. E. Amann, *L'époque carolégienne,* en A. Fliche y V. Martin, *Histoire de l'Église* VI (París 1937) 315-344.

[97] A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte* I/1, 238-302, sobre todo 249-264.

ción de «gracia actual». La expresión «gratia gratis data» presentaba aún en Alberto Magno toda una serie de significados, hasta el punto de constituir, en cierta medida, una imprecisa etiqueta que encerraba en sí varias significaciones aún muy diversas [98]. Fue Tomás de Aquino quien lentamente, en el curso de su vida, precisó el término «dispositio» como una preparación para la gracia justificante, que nos hace merecer el cielo. La llamaba principalmente «auxilium Dei moventis», precisando en la *Summa* que era «operans» y «cooperans» [99].

En esta evolución interesa sobre todo conocer los influjos que han obrado sobre Tomás, ayudándolo en el desarrollo de su pensamiento. Tienen su importancia para comprender los problemas actuales. Tomás estaba impresionado por los argumentos filosóficos de Avicena y Aristóteles, así como por algunas reflexiones que tomó de la tradición eclesiástica cuando, en su viaje a Italia, entre los años 1260 y 1265, descubrió algunos escritos de Agustín contra los semipelagianos, escritos que probablemente no conocía anteriormente. Avicena había admitido que la última emanación de la inteligencia es el «intellectus agens», que define la inteligencia del hombre. Pero Tomás se niega a conceder ese papel a una inteligencia creada, y a partir del *Comentario a las Sentencias* aceptó una prioridad de la acción divina, aunque probablemente más bien en sentido de un influjo en la voluntad [100].

Sin embargo, con respecto a la gracia, Tomás se permitió aún expresiones que rozaban el semipelagianismo [101]. Pero el descubrimiento del *Liber de bona fortuna* le colocó ante la doctrina de Aristóteles sobre

[98] H. Doms, *Die Gnadenlehre des seligen Albertus Magnus* (Breslau 1929) 167s. Buenaventura escribe, por ejemplo: «Accipitur enim gratia uno modo largissime, et sic comprehendit dona naturalia et gratuita... Alio modo accipitur gratia minus communiter, et sic comprehendit gratiam gratis datam et gratum facientem» *(In II Sent.* d. 27 dub. 1, *Opera Quaracchi* II, 669). B. Lonergan nota que Tomás de Aquino, al menos en los comentarios a las *Sentencias* y en *De Veritate,* no parece atribuir al concepto «gratia gratis data» ningún determinado sentido tradicional: B. Lonergan, *Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas* (Londres 1971) 25s. Cf. P. de Vooght, *À propos de la grâce actuelle dans la théologie de saint Thomas:* DTh (P) 31 (1928) 386-416; R. C. Dhondt, *Le problème de la préparation à la grâce. Débuts de l'école franciscaine* (París 1946).

[99] B. Lonergan sostiene la opinión de que Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino, en sus comentarios a las *Sentencias,* empleaban el concepto «gratia operans» exclusivamente para indicar la gracia justificante, que hace meritorios nuestros actos *(loc. cit.,* 26-38). Hasta que aparece la *Summa,* Tomás no distingue claramente entre la «gratia-motus» y la «gratia-habitus», las cuales pueden ser ambas «operans» o «cooperans» *(loc. cit.,* 38ss).

[100] B. Lonergan, *loc. cit.,* 98.

[101] Véase la colección de textos de Tomás en H. Lange, *De Gratia. Tractatus dogmaticus* (Friburgo de Brisgovia 1929) 141-147. Sobre la historia de esta evolución, cf. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin:* «Théologie» 1 (París 1944) 99-123; M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* (Maguncia 1961) 90-133; B. Lonergan, *loc. cit.,* 39; 97-103. Tomás habla por primera vez de los «pelagiani» en la *Summa contra gentiles* III, 152. En *Quodl.* 1 a. 7 distingue la doctrina de «Pelagio» de la de los «pelagiani».

una «sabiduría superior» inspirada por un «instinctus divinus» [102]. Esto le puso en condiciones de interpretar en un sentido verdaderamente interno y espiritual la moción divina universal de todo lo que actúa, moción que hasta entonces había considerado excesivamente como gracia «externa». Finalmente, después de su viaje a Italia, el descubrimiento de algunas obras de Agustín, en las que éste acentuaba diversas influencias divinas sobre el corazón del hombre, le hizo avanzar aún más decididamente hacia el concepto de una gracia interna que prepara la justificación. En cualquier caso, se encuentra ya en el *Quodlibetum* la distinción entre Pelagio y los «pelagianos». Según el contexto, se alude aquí probablemente a los semipelagianos. Por eso encontramos en la I-II^{ae} de la *Summa Theologiae* una teología mucho más cuidada sobre la disposición para la gracia justificante que en las obras de sus predecesores y contemporáneos [103]. Sin embargo, queda aún una dificultad de interpretación respecto de la doctrina de santo Tomás. Algunos comentaristas posteriores, sobre todo suarecianos, opinan que no es evidente que Tomás haya considerado como sobrenatural esta gracia preparatoria [104]. Nosotros no podemos adherirnos a esta interpretación, porque sostenemos con De Lubac y Walgrave la tesis de que el concepto de «intrinsece supernaturalis» aún no existía entonces; más aún, debido a las razones expuestas, ni siquiera podía existir.

La evolución indicada muestra que la Edad Media descubrió el concepto de una «moción» interna y gratuita que dispone para la fe y la justificación primera, no tanto en el contexto de una controversia como en relación con una sistematización refleja. Guiaron la evolución ciertos textos de Agustín que contienen los testimonios de fe de la Iglesia del siglo v, llamados en el lenguaje de la Edad Media «testimonia sanctorum». La sistematización ontológica de esta visión de la fe está inspirada más bien en el pensamiento aristotélico, según el cual las criaturas son universalmente movidas por la acción de Dios hacia su objetivo.

c) La justificación primera.

Se presenta aquí una serie de ulteriores problemas relacionados con los precedentes. La discusión teológica está dominada por una extrañísima afirmación de Pedro Lombardo. No es fácil determinar los motivos de su pensamiento. En sus comentarios a los Salmos y a las Cartas de Pablo, habla continuamente del amor de Dios como de un don gratuita-

[102] El *Liber de la bona fortuna* es una colección medieval de textos aristotélicos sacados de la *Etica a Eudemo*. Cf. Th. Deman, *Le «Liber de Bona Fortuna» dans le théologie de s. Thomas d'Aquin:* RSPhTh 17 (1928) 38-58.

[103] B. Lonergan, *loc. cit.*, 38ss.

[104] J. Stufler, *De Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante* (Innsbruck 1923) notas 344 y 499; H. Lange, *De gratia,* 144-152. H. Bouillard *(loc. cit.,* 74 y 196) y B. Lonergan *(loc. cit.,* 25s.) son del mismo parecer, aunque Lonergan piensa que esta respuesta no es absolutamente segura, al menos en lo tocante al último estadio del pensamiento de Tomás (cf. *loc. cit.,* 25, nota 17).

mente infundido (un poco en la línea de Abelardo). Por otra parte, está bien enterado de la tradición patrística y bíblica sobre la inhabitación de las tres divinas personas. En I *Sent.* d. 17 parece discutir que el amor de Dios sea un don creado. Bajo el influjo de Rom 5,5 y 1 Jn 4,13.16, así como de una interpretación literal de algunos textos agustinianos, identifica el amor de Dios con el Espíritu Santo que habita en nosotros, al menos en el sentido de que el Espíritu Santo desempeña en nosotros el mismo papel que el *habitus* respecto a las otras virtudes infusas. Así, pues, además de la inhabitación de las tres divinas personas, admite una especialísima cooperación del Espíritu en nuestra salvación [105]. Mediante esta personalísima interpretación teológica de la cooperación del Espíritu Santo y el hombre en el amor de Dios, Pedro Lombardo obligó a los teólogos de entonces y a los posteriores (al menos mientras estuvo en vigor la tradición de que todo joven maestro tenía que comenzar su actividad docente con un comentario a las *Sentencias)* a enfrentarse a fondo con este decisivo problema: cuáles son las relaciones existentes entre la gracia increada, o sea, Dios en cuanto se dirige a nosotros en su acción salvadora, y la gracia creada, el fruto de esta presencia salvífica de la Trinidad [106].

Otro aspecto de las discusiones teológicas habidas en la Edad Media se refiere al ya mencionado método de la reflexión teológica, es decir, a la interpretación ontológica. Como enseña el NT, la justificación y santificación están vinculadas a la fe, al amor de Dios, a la conversión (todo actos personales), así como al perdón de los pecados y a la infusión de la gracia. ¿Es posible integrar actos tan diversos en la unidad ontológica de la acción justificadora de Dios? [107] Uno de los conceptos que contribuyó más eficazmente a la solución final de este problema fue el de «habitus infusus». Con su ayuda, juntamente con la prestada por el delicado concepto de la «dispositio ultima», se logró dar una solución al problema planteado por Pedro Lombardo.

Hay que hacer notar que se llegó a la introducción de este concepto, introducción muy criticada por la teología oriental y la Reforma, antes que el aristotelismo fuera aceptado por la Escolástica. Este concepto surgió lentamente de las primeras especulaciones, tímidas aún, sobre la naturaleza de la fe y de la caridad, en cuanto virtudes otorgadas gra-

[105] J. Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus:* Freib. Theol. Stud. 35 (Friburgo de Brisgovia 1932) 216-242. El punto de vista de Pedro Lombardo fue defendido principalmente por R. Fishacre. Este autor es interesante también por otra razón. Ha sido el primero que ha comparado nuestra unión con Dios por la gracia con la unión hipostática. Cf. A. M. Landgraf, *Anfänge einer Lehre vom concursus simultaneus im 13. Jh.:* RThAM 1 (1929) 350-353. El texto de Agustín está tomado de *De Trin.* VIII, 8, 12 (PL 42, 957): «Ista contextio satis aperteque declarat, eandem ipsam fraternam dilectionem (...) non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari. Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem...». Véase también *De Trin.* XV 17, 27 y 18, 32 (PL 42, 1080 y 1083).

[106] J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre* I, 86-123; A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte,* en *loc. cit.* I/1, 220-237.

[107] A. M. Landgraf, *ibid.,* 287-302.

tuitamente por Dios en el bautismo, no por méritos precedentes (un punto de vista inspirado sobre todo en las reflexiones de Agustín) [108]. Los teólogos de esta primera generación se plantearon cuestiones todavía muy simples, vividas también por el pueblo cristiano. Si la fe y la caridad tienen relación con nuestra justificación, ¿qué hay que pensar de los niños recién nacidos? Recordemos que cátaros y valdenses precisamente en aquella época impugnaban la necesidad del bautismo. Otra serie de cuestiones se planteaba en torno al problema de saber qué diferencia existía entre las «virtutes ethnicorum» y las «virtutes christianorum». La calificación de «donum gratuitum» no parecía suficiente [109]; poco a poco se va perfilando la idea de que en las «virtutes christianorum» hay que ver un aspecto más estable y profundo, el cual constituye el verdadero principio de nuestras acciones meritorias. Así nació el concepto de «habitus». Fue sobre todo Felipe el Canciller quien, después de la introducción de los conceptos aristotélicos, elaboró una síntesis que, en sus rasgos generales, adquirió valor clásico en todo Occidente [110].

[108] San Anselmo, san Bernardo y Pedro Lombardo, sobre todo en el problema de la salvación de los niños bautizados, piensan en la realidad de la consagración bautismal, que o bien otorga la remisión de los pecados o bien confiere algo así como un derecho a la salvación fundado en la fe de la Iglesia. Abelardo es del parecer de que los niños pequeños, en el momento de su muerte, se abren al amor de Dios *(In Rom* 2 [PL 178, 838]). Así también Gilberto de la Porrée *(Comm. in* 2 Cor 3,16) y Huguccio. Sobre estos textos, cf. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte* I/2, 50 y I/1, 211. En el año 1201, Inocencio III reconoce que existen en la Iglesia tres corrientes de pensamiento, pero él no toma partido (DS 780). El primero que probablemente introdujo la distinción entre «virtus in actu» y «virtus in habitu», y precisamente ya antes de la carta de Inocencio III, es Alano de Insulis en sus *Regulae de sacra theologia* 88 (PL 210, 666). El, sin embargo, no aplica esta distinción al caso de los niños. Cf. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte* I/1, 206-214. Landgraf recuerda que la fórmula más primitiva hablaba de «virtutes in munere» y «virtutes in actu» *(ibid.* 212). Y, lo que es aún más importante, repite que la mayor parte de los teólogos del siglo XII identifican «gratia justificans», «gratia operans», «gratia prima» y «fides» *(ibid.* 208). Desde Agustín hasta el siglo XII, el carácter bautismal se refería sobre todo al «sacramentum tantum» y no a lo que más tarde se ha llamado «res et sacramentum». Cf. N. Haring, *St. Augustine's Use of the Word Character:* «Mediaeval Studies» 14 (1954) 79-97; el mismo, *Character, Signum et Signaculum. Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance:* «Scholastik» 30 (1955) 481-512; 31 (1956) 41-69; 182-212. Sólo hacia la mitad de su vida se decidió Tomás a una nueva interpretación, al considerar expresamente el carácter como «res et sacramentum». Cf. E. Schillebeeckx, *De sacramentale Heilseconomie* (Amberes 1952) 505-510.

Estas diferencias en la terminología y en las perspectivas hacen muy difícil la lectura de los textos antiguos y sobre todo quitan su valor a las consideraciones históricas de los autores «clásicos», ya que éstos son esclavos de una interpretación escolar de la historia de los dogmas. Landgraf observa además justamente: «Apenas hay un canonista o escolástico que no se haya ocupado de la solución de estas dificultades»: *Grundlagen für ein Verständnis der Busslehre der Früh- und Hochscholastik:* ZkTh 51 (1927) 170.

[109] En verdad se distinguió siempre entre «virtutes naturales» y «virtutes gratuitae, quae sunt ex Deo»: A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte* I/1, 161-183.

[110] *Ibid.,* 214-219. J. Auer nota rectamente que Felipe debe ser considerado únicamente como precursor de la corriente tomista, puesto que concibe el *habitus*

En esta evolución se pueden distinguir diversos elementos, pertenecientes a distintas direcciones ideológicas. Primero, la interpretación psicológica, en cuanto que la virtud es considerada como una «moción» que hace «más fácil, espontánea y agradable» nuestra actividad salvífica [111]. Después, la idea agustiniana del «donum gratuitum» que nos es otorgado «sine nostris meritis», y causa en nosotros como un nuevo «esse spirituale» [112]. La ontología aristotélica sistematiza meramente estos elementos integrándolos bajo la idea de un principio de actividad salvífica meritoria, de un principio inmanente, dinámico, espiritual y otorgado gratuitamente por Dios [113]. Recordemos que, antes del descubrimiento del concepto de gracia actual, el concepto de «gratia operans» designaba solamente esta realidad de la justificación interior por un «habitus infusus».

En el año 1312 el Concilio Vienense aprobó esta evolución, que aparece ya en las afirmaciones de Inocencio III sobre el bautismo de los niños. El concilio consideró más fundada la opinión de que «tanto los niños como los adultos reciben en el bautismo una gracia informante y las virtudes». Pero antes había calificado de «habitus» esta infusión «de las virtudes y de la gracia informante». El motivo es importante: este concepto ofrece una mayor garantía de la eficacia universal de la muerte de Cristo [114]. Este motivo por el que el concilio se deja guiar nos recuerda una importante consideración de Buenaventura, para quien el «habitus» era aún un concepto opinable y desacostumbrado. Buenaventura rechaza la postura de Pedro Lombardo, sustituyéndola por una «sententia securior». Según él, el concepto de «gracia creada», sobre todo bajo la forma de un «habitus» (no conocía ningún otro), resalta más la primacía de Dios, se mantiene más lejos del error pelagiano y es más razonable [115]. En su *Breviloquium* apa-

como principio de las virtudes teológicas. Hugo de St. Cher, Odo Rigaldo, Alejandro de Hales y tal vez también Buenaventura sostienen la opinión de que la gracia habitual no se distingue del amor de Dios *(ibid.,* 125ss), tradición que después es aceptada por Duns Escoto y su escuela.

[111] «Quo datur faciliter, prompte et delectabiliter operari» (tomado, por lo demás, de Aristóteles).

[112] «Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus solus in homine operatur». Pedro Lombardo elaboró esta definición con citas de Agustín *(Retr.* I, 8, 6 [PL 32, 598]; *De lib. arb.* II, 18s [PL 32, 1266]).

[113] La «dispositio stabilis ad operandum» de Tomás: *S. Th.* I/II, q. 110, a. 2 ad 3.

[114] DS 905.

[115] Es importante reproducir literalmente el texto: «Et quoniam Deus sufficit... ad effectus perficiendos in rationali creatura, et solum Deum decent, et soli Deo sunt possibiles, ideo dixerunt quod donum creatum ponere ad hos effectus perficiendos in homine est superfluum et indecens et impossibile. Alii vero comparaverunt effectus praedictos ad gratiam, sicut ad formam... ideo conveniens est et opportunum ponere donum creatum, per quod anima informetur. Hanc autem positionem praeferendam credo priori tum quia securior, tum quia rationabilior... Cum vero aliquid gratiae subtrahitur, et naturae attribuitur quod est gratiae, ibi potest periculum intervenire. Et propterea cum ista positio quae ponit gratiam

rece esta lúcida formulación: «Habere Deum est haberi a Deo» [116].

Estas consideraciones, hechas por Buenaventura en una época en que la teología de la gracia era elaborada y lentamente traducida al pensamiento escolástico, nos dan clara idea de la verdadera intención que guiaba a los grandes maestros de la fe al aceptar este concepto clave. Para algunos teólogos de la Reforma, este concepto se ha convertido más o menos en el símbolo de un pelagianismo disfrazado al que la Iglesia romana rinde tributo. Hay que admitir que el concepto de «habitus» se endureció entre tanto hasta tal punto que cabe preguntarse si la Reforma no habrá tenido razón. Históricamente, sin embargo, se puede afirmar con toda seguridad que los grandes teólogos que introdujeron este concepto en la teología occidental no mantuvieron ninguna actitud pelagiana. Esto aparece aún más claro si se consideran las explicaciones concretas de las diversas escuelas. La escuela tomista permanecerá fiel a la síntesis de Santo Tomás, aunque los comentaristas posteriores encontrarán dificultades en sus interpretaciones, frecuentemente no concordantes entre sí, porque hacen caso omiso de la evolución de Tomás y porque la síntesis de éste presenta un difícil equilibrio.

Debido a motivos filosóficos e históricos ya mencionados, en el *Comentario a las Sentencias* y en el tratado *De veritate* Tomás acentúa más la cooperación humana. Según él ésta se extiende desde las «disposiciones más remotas» hasta la «disposición última» [117], la cual es un concepto sutil, no siempre comprendido. Este concepto se halla inspirado en las mutuas relaciones entre la causalidad material y formal. En la unidad de la gracia justificante, la gracia habitual informa nuestro libre dictamen y despierta en él la «disposición última»: los actos de fe y de caridad y el acto de arrepentimiento. Existe, por tanto, una mutua precedencia, no en el tiempo, sino en la naturaleza. La gracia habitual infusa posee la prioridad en cuanto principio informativo, y los actos humanos la tienen en cuanto «disposición última» que surge de la información. Esta explicación es un ejemplo de interpretación estrictamente ontológica [118].

creatam et increatam, plus gratiae tribuat, et maiorem ponat in natura nostra indigentiam, hinc est quod pietati et humilitati magis est consona; et propterea est magis secura. Esto enim quod esset falsa; quia tamen a pietate et humilitate non declinat, tenere ipsam non est nisi bonum et tutum. Praeferenda est igitur haec opinio priori, pro eo quod est securior, et magis recedit ab errore Pelagii... Timere enim debet unusquisque, ne forte negando donum gratiae creatae, efficiatur adversarius gratiae increatae» *(In II Sent.* dist. 26 q. 2 concl.). Cf. *ibíd.* q. 1 (ed. Quaracchi II, 631 y 635); *In III Sent.* dist. 40 dub. 3 *(ibíd.,* 896).

[116] «Et quoniam nullus Deum habet, quin ab ipso specialiter habeatur; nullus habet, et habetur a Deo, quin ipsum praecipue et incomparabiliter diligat, ac diligatur ab eo, sicut sponsa a sponso» *(Brevil.* V, 1 [ed. Quaracchi V, 253]; cf. *ibíd.* I, 5 [V, 214]: «Habitare namque dicit effectum spiritualem et specialem, cum acceptatione; sicut est effectus gratiae gratum facientis, quae est deiformis, et in Deum reducit, et Deum facit nos habere, et haberi a nobis, ac per hoc et inhabitare in nobis»).

[117] H. Bouillard, *loc. cit.* (nota 101), 19-87.

[118] *Ibíd.,* 5s, 40-47, 53-58. Se debe, por tanto, distinguir entre las disposiciones más remotas y las más próximas de la «disposición última». En ésta se trata de

En la *Summa Theologiae* ya no habla Tomás de «disposición última», sino de «disposición suficiente», «preparación completa» o «conversión meritoria» [119]. Ahora acentúa con toda decisión la acción de Dios, que aparece como moción inmediata del mismo y es llamada equivalentemente «moción del Espíritu Santo» [120]. Esta moción divina, que se realiza en lo que Tomás llama *infusio gratiae,* suscita la «plena conversión» en la fe y en la caridad y, consiguientemente, produce una «disposición suficiente» en orden a la «consecutio gratiae» [121]. Se ha olvidado con frecuencia que el núcleo de la «infusio gratiae» —que no tiene nada que ver con el don de la gracia— es diverso del núcleo de la «consecutio gratiae». Se trata en ambos casos de la gracia habitual, pues para Tomás no existe mérito sin un «habitus» inmanente al hombre. Tomás ya no habla de la actuación mutua de las causas materiales y formales; abandona incluso la idea de la información por la gracia. Prefiere una única moción, que viene directamente de Dios a nosotros, para que, al volvernos a él, lo encontremos mediante el esfuerzo por conseguir la meta salvadora del hombre, la bienaventuranza. Es ésta una idea sostenida por Buenaventura y Ruysbroquio, quienes describen la moción de la gracia como una moción que procede de Dios y torna a él [122].

En todo caso, Tomás cree que necesitamos una disposición habitual, por la gracia y las virtudes, para todo acto meritorio orientado hacia la meta final de la salvación. Por eso para él la gracia actual no puede ser meritoria. Estos «habitus», sin embargo, son entendidos sin reserva como una moción divina recibida por el alma. Se muestra así, una vez más, que originariamente el concepto de hábito, incluso en la teología sumamente ontológica de Tomás, es esencialmente dinámico, y se refiere por naturaleza a la acción de Dios o a la actividad del Espíritu Santo. Es, dicho de otro modo, una realidad relativa. En este sentido, el Tomás de la *Summa* se acerca de nuevo a la tesis de Lombardo y de otros, a quienes había rechazado en su *Comentario a las Sentencias* [123]; o, mejor dicho, toma de ella el mensaje positivo de la fe [124]. Sólo así se puede convertir la gracia habitual en principio de merecimiento [125]. Casi se podría decir que Tomás tiene una concepción «actualista» de la gracia habitual, tal como algunos autores sostienen también de Agustín.

Más difícil es describir detalladamente la evolución de la tradición franciscana, que es menos cerrada. Tenemos que limitarnos a algunos

un concepto estrictamente ontológico, mientras que las otras disposiciones se refieren más bien al acercamiento psicológico a la salvación.

[119] *Ibid.,* 146ss, 155-158 y 166-171.

[120] El texto decisivo es I/II q. 113 a. 8.

[121] H. Bouillard, *loc. cit.,* 145-172. Cf. 158: La «infusio gratiae» no se refiere, por tanto, a la gracia actual, como se ha creído frecuentemente. Sobre todo el conjunto de problemas, véase también O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (Maguncia 1967) 628-699.

[122] Véase nota 116.

[123] H. Bouillard, *loc. cit.,* 43s y 157.

[124] *De carit.* a. 1; II/II q. 23 a. 2; cf. *In Rom* 9, lect. 3.

[125] I/II q. 114 a. 6.

rasgos comunes que son importantes para la comprensión del misterio de la gracia. Recordemos que esta escuela tiene menor proyección metafísica, al menos mientras la influencia aristotélica no logra la supremacía, y que incluso entonces esta metafísica sigue siendo más concreta y existencial, ya que es más experimental y, por tanto, más espiritual.

Odo Rigaldo y Buenaventura, influidos por Alejandro de Hales, hacen un primer intento de explicación. Urgen todavía muy poco el concepto de *habitus,* que por lo demás es entendido aún como una presencia de la «luz del Espíritu», es decir, en sentido místico. En el fondo, el concepto de «habitus», en cuanto «forma actualiter movens», se acerca más bien al concepto de acto. La gracia es entendida como «perfectio» real de la naturaleza humana. Conduce al hombre al encuentro de una meta final, que en el fondo es la misma para la naturaleza y la gracia: el Dios salvador. Esta concepción, clásica en la Edad Media, no impide, sin embargo, a estos teólogos entender la gracia, al mismo tiempo, como una «nueva vida» que debe ser libremente aceptada en el amor. Esta gracia hunde sus raíces en la voluntad, que, según la tradición agustiniana, exterioriza todo nuestro ser en forma de amor. Es importante que el acento recaiga sobre la acción inmediata e iluminadora del Espíritu Santo, en la cual (prescindiendo de la distinción entre ser y obrar) se funda nuestra actividad meritoria. Aunque la postura de Buenaventura es formulada en un lenguaje más directo y místico, no se distingue demasiado, sin embargo, de la que adopta Tomás de Aquino en la *Summa* [126].

La segunda generación, representada por Mateo Acquasparta y Simón de Lens, continúa la tradición de Buenaventura, aunque se sirve de las formas del pensamiento tomista, particularmente del concepto de *habitus.* La gracia es un «habitus perfectivus», y no un «habitus expeditivus seu operativus» como las virtudes [127]. Un tercer grupo, en torno a Ricardo de Mediavilla y Guillermo de la Mare, inaugura una interpretación verdaderamente nueva: sólo la voluntad es sujeto de la gracia. La gracia y las virtudes forman un único principio de actividad salvadora, el cual nos hace gratos a Dios, facilita y hace feliz la vida cristiana y fundamenta nuestro merecimiento. Finalmente, Pedro de Trabibo toma el camino que recorrerá por completo Duns Escoto. Ambos aceptan la existencia de un «habitus supernaturalis» en cuanto «conditio in actu» dentro de la justificación. Este hábito, sin embargo, no tiene ninguna relación con nuestra experiencia religiosa de la gracia, por lo que estos autores niegan al «habitus infusus» todo papel realmente activo en el desarrollo de la vida cristiana. El robustecimiento del esfuerzo moral, la alegría interna y el arrojo de la existencia cristiana, el esfuerzo por conseguir la meta final de la salvación, la rectitud de la conducta, la sabiduría y el sentido de la fe, todos estos elementos de la vida cristiana no pueden pasar por efectos del *habitus.* Una prueba convincente

[126] J. Auer, *loc. cit.* (nota 78) I, 187-192.
[127] *Ibid.,* 190ss.

de esto la constituyen los convertidos: a pesar de que han recibido el *habitus* en el bautismo o en la absolución, tienen que hacer grandes esfuerzos para llegar a ser verdaderos cristianos. Así, pues, el *habitus* tiene únicamente el papel de hacernos «gratos» a Dios [128]. En este momento ocurre un fenómeno interesante e instructivo para nuestra actual reflexión. Tan pronto como el *habitus,* bajo el influjo de consideraciones filosóficas o de otra clase, pierde su naturaleza de moción procedente inmediatamente de Dios, teólogos como Duns Escoto y sus seguidores los nominalistas tienen que recurrir a la ayuda de otro concepto para introducir de nuevo este aspecto esencial de la gracia como gesto personal de Dios que nos otorga su favor. Toda su atención se vuelve ahora hacia el concepto clave de la «aceptación por Dios» *(acceptatio divina),* un acto gratuito de Dios, eminentemente personal, que corona nuestros merecimientos [129]. Como el nominalismo desplaza su reflexión hacia la absoluta libertad de Dios, tiene necesariamente que hacer girar su teología de la gracia en torno a esta «aceptación». Lo que Tomás, Buenaventura y otros habían descubierto en el origen del *habitus* tienen que tratar de recuperarlo ellos al final de la vida. En su teología conceden al *habitus* amplio espacio, pero le asignan un lugar que ya no hace justicia a su sentido original y verdadero. El *habitus* es conservado como residuo petrificado de una evolución anterior, puesto que es querido por la «potentia ordinata» de Dios y como tal enseñado por la Iglesia.

Notemos, finalmente, lo siguiente: el panorama histórico muestra con cuánta precaución deben ser utilizados los manuales teológicos en este problema. Están frecuentemente encajonados en una estrecha tradición de escuela que apenas se preocupa del propio crecimiento y de la evolución mental experimentada por los grandes maestros del pensamiento teológico. Pero, sobre todo, se ve que el concepto de *habitus* es realmente secundario y que tiene carácter relativo [130]. Tan pronto como es separado de su fuente viva, la acción inmediata y continua del Dios salvador, sea cual fuere el modo de entenderla (como moción, luz, presencia o amor), pierde mucho de su sentido teológico y espiritual. Aun acudiendo al concepto de «gracia creada» en sentido estricto (como influjo de la acción divina), el concepto de *habitus* sirve a lo sumo para confirmar la realidad de este amor de Dios, del hecho de que el amor de Dios en Jesucristo nos toca realmente en el corazón por medio del Espíritu Santo.

[128] *Ibid.,* 192-196.

[129] W. Dettloff, *Die Lehre der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus* (Werl 1954); el mismo, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskaner-Theologen* (Münster 1963); O. H. Pesch, *loc. cit.,* 708-714.

[130] P. Fransen, *Genade,* en *loc. cit.,* 169-178 = *The New Life of Grace,* en *loc. cit.,* 98-104.

d) El misterio de la inhabitación de Dios en nosotros.

A. M. Landgraf observa con razón que, si se quiere saber lo que la Edad Media enseñó y pensó, no se debería uno ocupar, al estudiar el núcleo de la teología de la gracia, de controversias posteriores [131]. La mayoría de las investigaciones históricas (principalmente sobre Tomás de Aquino) que se han publicado durante la primera mitad del siglo xx con frecuencia convencen poco, ya que se esfuerzan demasiado por defender las posiciones tradicionales de la escuela a que pertenecen. Se pretende, a toda costa, encontrar en Tomás la interpretación de un Vázquez, un Suárez o un Juan de Santo Tomás [132]. Como hemos visto, los grandes maestros de la Edad Media no tenían miras tan pequeñas y estrechas. Además, el misterio de la inhabitación de Dios en nosotros no se había convertido aún en un corolario del tratado sobre la Trinidad ni del capítulo sobre la gracia habitual. Abarcaba toda la vida cristiana y su expresión constituía, aunque de diversas formas, un elemento fundamental de la mayoría de los grandes tratados dogmáticos e incluso morales.

El hecho de la inhabitación de Dios en nosotros no constituía para la Edad Media ningún problema. La menciona el NT, y Agustín, el gran maestro de la fe de Occidente, ha hablado de ella con ternura. Por eso las primeras expresiones técnicas están calcadas en el vocabulario bíblico: «habitare», «inhabitare», «tamquam in templo», «dare vel habere Deum vel Spiritum». Se comienza muy pronto a distinguir entre la presencia universal de Dios en la creación y su presencia por la gracia [133]. Y tan pronto como se logra esta distinción, ya no desaparece más de las exposiciones. Pedro Lombardo fija la terminología al hablar, en relación con la presencia de Dios en la creación, de un «inhabitare praesentialiter, potentialiter, essentialiter» o de una inhabitación «per substantiam». La otra forma de inhabitación, la que fundamenta la gratuidad de nuestra vida de gracia, es definida más exactamente con la expresión «per gratiam inhabitantem», aunque esta expresión, sobre todo en la primera Escolástica, pudo tener otro sentido y no expresar necesariamente la «gratia inhabitationis». Pedro Lombardo identifica esta forma de gracia con la inhabitación del Espíritu Santo, mientras que los porretanos las distinguen [134]. Es importante para nuestra época actual que la preescolástica no entendiera la inhabitación en sentido exclusivamente individual, sino que la pusiera en correspondencia con la inhabitación de Dios en la Iglesia; lo cual está absolutamente conforme con la Escritura [135].

[131] *Dogmengeschichte* I/2, 41.

[132] J. Trütsch, *SS. Trinitatis Inhabitatio apud theologos recentiores* (Trento 1940) 16-19.

[133] A. M. Landgraf cita a Haimo de Auxerre († 855): *Dogmengeschichte* I/2, 21.

[134] *Ibíd.*, 41-56.

[135] A. M. Landgraf cita a Bruno el Cartujo *(ibíd.* 43) y a Gilberto de la Porrée *(ibíd.* 51).

La Escolástica de los siglos XII y XIII permanece fiel a esta tradición, la cual no encuentra oposición de ninguna clase. Por eso no se descubre ningún especial esfuerzo de sistematización, que hubiese podido meter a la fuerza este tema central en un contexto demasiado estrecho, como hicieron los teólogos posteriores a la Reforma. La inhabitación de Dios es asociada ante todo a la doctrina sobre la Trinidad, dicho más exactamente: a la actuación del Espíritu Santo; mientras tanto, con la prosecución de la doctrina sobre las procesiones en Dios, se va desarrollando la doctrina acerca de las misiones divinas [136]. Además, el tema pertenece a la teología de la encarnación no sólo porque se habla de la «gratia capitis», o sea, de Cristo, y se compara la unión hipostática con la «gratia adoptionis», sino porque la teología de la redención desemboca en una acción inmediata del Señor resucitado sobre las almas, acción que fundamenta en nosotros la filiación adoptiva [137]. Como hemos visto, los grandes teólogos escolásticos acentuaron con fuerza la acción inmediata de Dios en la constitución de la gracia habitual. Este influjo divino tiene especialísima importancia en la doctrina sobre el merecimiento de la vida eterna, precisamente porque todo merecimiento tiene que apoyarse en una cierta connaturalidad [138]. La concepción pneumática, según la cual la Iglesia es una realidad celeste, una «communio sanctorum», no puede perder de vista que el Espíritu está presente en el cuerpo de Cristo [139]. Dentro del mismo razonamiento, la eficacia de los sacramentos es estrechamente asociada a los «misterios de la carne de Cristo» [140], los cuales, por medio de la fe de la Iglesia (un elemento esencial en la estructura de todo sacramento), se prolongan («continuantur») en la celebración de los sacramentos hasta el presente [141]. Otro aspecto que hasta ahora no hemos resaltado sufi-

[136] Th. de Regnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité.* II, *Théories scolastiques* (París 1892); H. Watkin-Jones, *The Holy Spirit in the Mediaeval Church* (Londres 1922); L. Chambat, *Les missions des Personnes de la Trinité selon St. Thomas* (Fontenelle 1943).

[137] E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique* (París ²1936) 176-198, 219-231 y 232-239. Véase, por ejemplo, R. Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung* (Düsseldorf 1921) 119-157.

[138] La temprana Escolástica establece el principio «par caritas, par meritum» (A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte* I/2, 75-98), pero son los grandes escolásticos quienes asocian este amor a Dios con la acción del Espíritu Santo: J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre* II, 62-73. Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I/II, q. 114, a. 3c y ad 3.

[139] H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (París ²1949) 67-88 y 125-129; y sobre todo Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge* (París 1968) 104-116, 121-127; el mismo, *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne* (París 1970) 207-241.

[140] E. Schillebeeckx ha recordado algo que ya se sabía en el siglo XVI: Tomás modificó en la *Summa* el concepto de «opus operatum», que aparece en el comentario a las *Sentencias,* por la fórmula «mysteria carnis Christi», que es mucho más cristológica: *De sacramentele Heilseconomie* (Amberes 1952) 641-657. Véase también L. Villette, *Foi et sacrement* II (París 1964) 13-79.

[141] E. Schillebeeckx, *loc. cit.,* 403-408. Citamos algunos textos, pues esta tradición es aún muy poco conocida, a pesar de que ha subsistido hasta el Concilio de

cientemente es que la inhabitación de Dios conduce a la «visio beatifica» (la cual nos es otorgada ya por medio del Espíritu Santo en la oscuridad de la fe) y nos hace participar de ella [142]. Finalmente, la inhabitación de Dios tiene profunda importancia espiritual. Para algunos escolásticos, sobre todo para aquellos que siguen la tradición mística agustiniana, según la cual el Dios de la gracia habita dentro de nosotros, la inhabitación de Dios es clarísimamente la única fuente auténtica de la vida mística [143].

Hay que situar en el mismo contexto un punto sugerido por las controversias acerca de la inhabitación de Dios que tuvieron lugar entre las dos guerras mundiales: esta inhabitación, ¿tiene que ser entendida como un *proprium* o como apropiada? Tomás y Buenaventura sostienen claramente que es «apropiada», pero en un sentido que difiere profundamente de la apropiación tal como fue entendida ordinariamente en los siglos XIX y XX [144]. Durante esta época los teólogos tomistas y suarecianos sostienen, por razones que habrá que investigar más tarde, que la gracia habitual nos une sólo con Dios, pero no con las tres divinas personas. Visto así, la apropiación se acerca extrañamente a la «teología del como si», ya que la atribución de una especial actividad o presencia a una de las tres divinas personas es a lo sumo metafórica.

Para Tomás de Aquino la apropiación posee distintos significados y acepciones. En sentido estricto sólo se usa en el marco de lo que, a primera vista, pudiera llamarse consideración filosófica. Cuando se habla de la salvación o de la inhabitación, Tomás prefiere hablar de «vestigia» o de «imago Trinitatis». Su punto de vista es, por tanto, más medieval. Acepta la apropiación en el sentido estricto dado por el Pseudo-Dionisio a la moción del «exitus a Deo», mientras que los «vestigia» se hallan en el plano del «reditus in Deum» [145]. En todo este razonamiento, Tomás parece inspirarse más en el pensamiento platón-

Trento: «Huic autem causae (scl. Deo) continuatur sacramentum per fidem Ecclesiae, quae et instrumentum refert ad principalem causam et signum ad significatum» *(In IV Sent.* d. 1 q. 1 a. 4 sol. 3 y ad 3, y *S. Th.* III, q. 62, a. 6c). Cf. Buenaventura, *In IV Sent.* d. 6 q. 2 a. 1, q. 1 a. 2 (ed. Quaracchi IV, 153); Escoto, *In IV Sent.* d. 2 q. 1 n. 9; Gabriel Biel, *In IV Sent.* d. 1 q. 2 dub. 2. La fórmula más expresiva procede de Buenaventura: «Virtus nos reparans est virtus totius Trinitatis, quam Sancta Mater Ecclesia credit in animo, confitetur in verbo, et profitetur in signo» *(Brev.* VI, 7 [ed. Quaracchi V, 271s]).

[142] K. Rahner, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada,* en *Escritos de Teología* I (Madrid ³1967) 350-380.

[143] A. Gardeil, *L'expérience mystique pure dans le cadre des «Missions divines»:* VS 31 (1923) 129-146; 32, 1-21, 65-76; 33, 1-28. En esta obra, que no ha sido publicada hasta después de su muerte, Gardeil justifica algunos de sus puntos de vista anteriores.

[144] J. Loncke, *De sensu et valore appropriationum in SS. Trinitate:* «Coll. Brug.» 42 (1964) 322-327; C. Stråter, *Het begrip «approprietie» bij St. Thomas:* «Bijdragen» 9 (1948) 1-41, 144-186; H. de Lavalette, *La notion d'appropriation dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin* (excursus de la tesis, Roma 1950).

[145] Véase sobre todo I *Sent.* d. 14 q. 2 a. 2; d. 15 q. 4 a. 1; *Quodl.* 1 a. 8 ad 1.

nico que en el aristotélico. En este contexto emplea incluso una formulación que a primera vista resulta muy extraña: habla de «causalitas efficiens exemplaris» [146]. En el plano del «exitus a Deo» tiene ante los ojos diversas formas de apropiación. Una de ellas la toma de Abelardo, quien atribuye al Padre el poder, al Hijo la sabiduría y al Espíritu la bondad [147]. Estas propiedades esenciales son comunes a las tres divinas personas, aunque en la apropiación «commune trahitur ad proprium» en virtud de las relaciones de semejanza y desemejanza [148]. Tomás da una razón eminentemente religiosa: «quia praepositio ad quae venit ad compositionem vocabuli (adpropriatio), notat accessum cum aliqua distantia» [149]. Es ésta una visión participativa del ser humano, la cual respeta formalmente la trascendencia divina. Más tarde, en la *Summa,* Tomás ya no insiste en asociar la apropiación al ámbito de la «reductio rationalis creaturae ad Deum». Ahora emplea las grandes categorías bíblicas que encontramos en las primeras profesiones de fe: el Padre es el origen de nuestra adopción filial; el Hijo, la imagen eterna de ella, y el Espíritu, el principio realizador de esta semejanza de gracia [150].

Al rechazar la doctrina de una apropiación puramente metafórica, como se sostiene en muchos manuales, hemos luchado personalmente mucho tiempo en favor de la auténtica inhabitación. Creemos, sin embargo, que nuestra época, que se ha vuelto mucho más reservada respecto a la inteligibilidad de las personas divinas, tiene que encontrar una nueva expresión para indicar la apropiación en el sentido de la Edad Media. Esto nos pondrá (naturalmente, dentro de otro sistema filosófico) en condiciones de salvaguardar el significado salvífico de la revelación de las tres divinas personas y de respetar al mismo tiempo la trascendencia del misterio de la Trinidad.

4. *El agustinismo y la Reforma*

El período entre la muerte de Duns Escoto (1308) y la de Gabriel Biel (1495) plantea al historiador del dogma numerosos problemas. La vuelta a Tomás de Aquino, que comienza con el Tridentino (las *Sentencias* de Pedro Lombardo fueron entonces sustituidas en las universidades y en los estudios generales por la *Suma Teológica),* y la renovación del tomismo, debida a la encíclica *Aeterni Patris* (1879), de León XIII, han retardado la publicación de textos procedentes de los

[146] I *Sent.* d. 14 q. 2 ad 2.
[147] Véase sobre todo *S. Th.* I q. 39 a. 7 y 8.
[148] *De Veritate* q. 7 a. 3.
[149] I *Sent.* d. 31 q. 1 a. 2 ad 1.
[150] «Assimilatur homo splendori aeterni Filii per gratiae charitatem, quae attribuitur Spiritui Sancto; et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati appropriatur tum Patri, ut auctori, Filio, ut exemplari, Spiritui Sancto, ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris»: *S. Th.* III q. 23 a. 2; cf. III q. 3 a. 5 ad 2; III q. 45 a. 4; *Summa c. gent.* IV, 24.

siglos XIV y XV y de trabajos históricos sobre este período, y hasta han desacreditado una época que no carece de importancia para comprender la Edad Moderna. Para la mayoría de los historiadores del dogma, este período constituye una época decadente, anticatólica, definida ordinariamente como «nominalista»; esto lleva a una falsificación de la historia sin precedentes en la teología. No sólo hay una considerable diferencia entre la actitud de los filósofos nominalistas y la de los teólogos nominalistas, quienes la mayoría de las veces se mantuvieron en la ortodoxia gracias al «positivismo teológico» derivado del concepto de «potentia ordinata Dei» [151], sino que aun dentro del nominalismo se pueden distinguir varias corrientes de pensamiento [152]. Además, en aquella época no había sólo nominalistas [153]. Ni siquiera es seguro que el nominalismo haya imperado realmente en casi todas las universidades de Europa [154]. Las diversas tendencias se entrecruzan, chocan unas con otras o se mezclan en su origen, en su punto culminante o en su ocaso, y a veces cesan bruscamente con la muerte de un autor, hasta el punto de que no es posible aún, al menos de momento, hacer una exposición completa [155].

Sin embargo, en este laberinto teológico se pueden descubrir algunos rasgos fundamentales comunes. Ante todo se puede decir, sobre la orientación y método teológicos, que a la cumbre especulativa del siglo XIII sucede un esfuerzo crítico; este esfuerzo se orienta, en parte, en sentido histórico-positivo y persigue un estudio a fondo de los textos y posiciones de los autores antiguos y, en parte, se adentra por el camino de la lógica mediante un análisis conceptual a veces excesivamente sutil [156]. En la actitud teológica fundamental descubre el historiador con sorpresa una conciencia profunda de la distancia entre Dios y el hombre y una búsqueda apasionada de la unidad perdida. Naturalmente, esta actitud tenía que repercutir en la evolución de la doctrina de la gracia.

[151] H. A. Oberman, *The Harvest of Mediaeval Theology. Gabriel Biel and the Late Mediaeval Nominalism* (Cambridge, Mass. 1963) 50-56; 361-428; trad. alemana: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie. Spätscholastik und Reformation* I (Zurich 1965).

[152] H. A. Oberman, *Some notes on the Theology of Nominalism with Attention to its Relation to the Renaissance:* «Harvard Theological Review» 53 (1960) 47-76, distingue en el nominalismo cuatro corrientes: la del centro, con Ockham y Biel; la del ala izquierda, en Inglaterra, con Robert Holcot y Adam Woodham; la del ala derecha, en torno a Gregorio de Rímini; y una tendencia sincretista que predomina sobre todo en París e intenta conciliar a Escoto con Ockham.

[153] F. Clark, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation* (Londres 1960), enumera seis corrientes: un tomismo renovado, el escotismo ortodoxo, la tradición agustiniana, el albertismo, la mística y algunos secesionistas como Juan Gerson, Nicolás de Cusa y Dionisio el Cartujo.

[154] Sólo F. Benary lo ha investigado respecto a Alemania: *«Via moderna» und «via antiqua» auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters, mit besonderer Berücksichtigung der Universität Erfurt* (Gotha 1919).

[155] D. Trapp, *Augustinian Theology of the 14th Century. Notes, Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore:* «Augustiniana» 6 (1956) 146-274; cf. 146s.

[156] D. Trapp, *loc. cit.*

Un gran autor domina o perturba la época: Agustín. Este pensamiento agustiniano creará dificultades graves para la Iglesia. Casi se podría decir que el «gran teólogo de la gracia» está a la defensiva desde las discusiones, a veces violentas, de Gregorio de Rímini y Tomás Bradwardine con los «semipelagianos» de su época y desde los ataques o incluso condenaciones a que se vieron sometidos los místicos renanos y flamencos de parte, por ejemplo, de Juan Gerson, hasta el bayanismo y jansenismo. Estas y otras tensiones originan un difícil problema hermenéutico. Los dos bandos se combaten, con frecuencia sin entenderse; pero hay más: los historiadores que se ocupan de esta época apenas han logrado hasta hoy ponerse de acuerdo en la valoración de los autores y de sus enseñanzas. Para unos, Bradwardine es un agustinista; para otros, no. Unos llaman a Gregorio «antesignanus nominalistarum», mientras otros lo consideran adversario de los mismos. ¡Y qué habría que decir sobre la valoración de los místicos, especialmente en el campo protestante!

Hay también una barrera «confesional» porque católicos y protestantes parecen no poder olvidar que esta época condujo a la Reforma y al Concilio de Trento. No se puede estudiar una época en una perspectiva determinada por acontecimientos posteriores [157]. Es evidente la importancia que, desde el punto de vista ecuménico, tiene este período, inmediatamente anterior a la Reforma y al Tridentino. Georgi Florovsky ha dicho en la reunión del Consejo Mundial de las Iglesias, en Toronto (1963), que la reflexión ecuménica tiene que retrotraerse hasta el momento en que comenzaron a dibujarse las primeras grietas. Por este prejuicio confesional no son de fiar algunas obras serias de investigación, tanto de católicos como de protestantes [158]. Pero creemos que en todo este conjunto de problemas, ya muy complicado de suyo, hay implicada también una profunda concepción previa que influye en las diversas interpretaciones. Las controversias pueden explicarse a veces por el hecho de que se identifican indebidamente con otras diversas formas de pensar; por ejemplo, la forma de la mística renana y flamenca y la de la Escolástica configurada aristotélicamente; sin embargo, nosotros creemos poder descubrir en un estrato más profundo aún los presupuestos mentales que se pueden conceptuar provisionalmente como platónicos y aristotélicos. En el plano de la fe y de la reflexión teológica pensamos también en el dilema característico del pensamiento cristiano de Occidente, es decir, en la supuesta elección entre la primacía absoluta de Dios y la irreducible respuesta del hombre.

---

[157] Por eso prescindimos en esta sección de los trabajos de aquellos autores protestantes que tratan de esta época sin haber investigado primero sobre la Escolástica o la mística como tales, aunque se trate a veces de trabajos muy doctos. En esto está de acuerdo con nosotros H. A. Oberman, *Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik,* en I. Asheim (ed.), *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung* (Gotinga 1967) 20-83; cf. 22. Tampoco tenemos en cuenta a aquellos autores católicos que examinan esta época casi únicamente a la luz (posterior) del Tridentino.

[158] K. A. Meissinger se atreve incluso a sostener que no hay que pensar por ahora en esos estudios, ya que faltan concienzudas ediciones de textos y monografías *(Luther: Die deutsche Tragödie* [Berna 1953] 63-66).

a) Posturas relativamente comunes en la doctrina de la gracia.

En la doctrina de la gracia, lo mismo que en toda la teología, los teólogos de esta época (sean tomistas, franciscanos o agustinianos) son de ordinario fieles a las posiciones en que había coincidido la generalidad de sus predecesores. Como hemos visto, a esta tradición se le sigue llamando «fides». Se repiten, pues, las tesis clásicas, incluso cuando la particular orientación del pensamiento o el contexto especulativo de los respectivos autores cambian el sentido de estas tesis. El «positivismo» religioso de la «vía moderna» fortalece más aún esta tendencia.

La teología está generalmente dominada por la distinción entre la «potentia absoluta» y la «potentia ordinata» de Dios. Esta distinción es tal vez de origen anglosajón. Se atribuye a veces a Anselmo de Canterbury. Aparece esporádicamente a lo largo de toda la Edad Media [159]. Introducida por Duns Escoto como concepto clave, conserva durante toda la baja Edad Media el sentido que éste le dio. Hasta los trabajos de P. Vignaux, esta distinción fue frecuentemente entendida mal por los investigadores, que solían contemplar esta época con ojos poco benévolos [160].

La distinción entre la «potentia absoluta» y la «potentia ordinata» de Dios tiene un sentido y le corresponde una significación filosófica, así como una teológica [161]. En el plano filosófico, el concepto «potentia absoluta» refuerza la contingencia absoluta de todo lo que no es Dios. Destaca un aspecto de la trascendencia divina que encontraremos de nuevo en el «Deus absconditus» de Lutero. En esta perspectiva es más inteligible el sentido religioso del principio que constituye el trasfondo de toda la teología de Duns Escoto y particularmente de su doctrina sobre la gracia: «nihil creatum formaliter est a Deo acceptandum». En Escoto, esta «potentia absoluta» está sometida aún al dominio de la sabiduría y justicia divinas, mientras los nominalistas estrictos como Ockham y Biel hablan aún ocasionalmente de una «recta ratio», que, sin embargo, es determinada totalmente por la más absoluta libertad divina, por una arbitrariedad tan absoluta, que casi no tiene ya sentido.

La significación teológica se halla sobre todo en el concepto «potentia ordinata». Recordemos que los teólogos de esta época entienden

[159] H. A. Oberman, *The Harvest* (nota 151), 30-36, donde remite al estudio de P. Vignaux: *Justification et prédestination au XIV^e siècle* (París 1934) 127-140; A. Lang. *Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jh.* (Münster 1930).

[160] H. A. Oberman, *The Harvest,* en *loc. cit.;* P. Vignaux, *loc. cit.* 127-140.

[161] E. Borchert, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat De communicatione idiomatum des Nicolaus Oresme* (Münster 1940) 46-74; A. H. Oberman, *Some Notes* (nota 152), 56-59; el mismo, *The Harvest,* 30-56. Sobre Duns Escoto, cf. W. Dettloff, *Die Lehre der acceptatio divina* (nota 129), 72ss; 152ss; 208ss. Véase también E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation* (Wiesbaden 1956) 73-77 y 109.

principalmente la revelación en un sentido horizontal, corporativo. Según su punto de vista, la revelación se funda ciertamente en los «hechos y palabras» de Cristo, pero se conserva a través de los siglos en la herencia corporativa de «la fe», que se expresa en la vida comunitaria de la Iglesia. La «potentia ordinata» se refiere, por tanto, al orden efectivo de la revelación, es decir, a todo lo que, según la libre decisión de Dios, se ha impuesto obligatoriamente al hombre en orden a la salvación. La expresión «ea quae necessaria sunt ad salutem» constituye, para Ockham y en el Concilio de Trento, una fórmula clásica para designar el contenido de «la fe» de la Iglesia. Por eso este concepto de «fides» implica necesariamente una dimensión de obligación moral [162].

Pasemos ahora a la teología de la gracia habitual. Comenzamos con *Duns Escoto,* con quien, según W. Dettloff, «se termina... de hecho la gran teología franciscana» [163]. Para entender su teología es importante su doctrina filosófica sobre el ser contingente real. Dios sólo conoce lo que se relaciona necesariamente con su esencia. El mundo de las «cosas posibles» sólo es «aceptado» por Dios en un sentido lato, es decir, en el acto de complacencia con que contempla su propia esencia y todo lo que ésta puede originar. Dios sólo conoce lo contingente real en el acto de voluntad con que lo llama a la existencia. Ahora bien, todo el orden de la creación y, sobre todo, de la gracia es radicalmente contingente. Se funda, por tanto, íntegramente en una «aceptación» de la voluntad divina. Se inserta aquí la concepción de la predestinación, que se diferencia esencialmente de la reprobación. Dios quiere primariamente a Cristo como fuente de salvación para el mundo. Después quiere para los elegidos la vida eterna y la gracia, que en el orden salvífico existente conduce realmente a la salvación; y todo esto con plena libertad. La reprobación divina pertenece a otro orden. Dios permite el pecado y, después que lo ha permitido, castiga al pecador según sus pecados actuales. Duns Escoto no conoce, pues, una reprobación «ante praevisa merita» ni positiva ni negativa.

Obsérvese que la conexión entre la gracia y la vida eterna es también contingente. «De potentia absoluta», Dios no tiene que establecer que uno deba hallarse en estado de gracia para entrar en el cielo. Aquí hay que entender bien a Escoto. El no niega que la caridad creada sea agradable a Dios. Como los demás autores de su tiempo, discute la postura de Pedro Lombardo, que identifica al Espíritu Santo con la caridad cristiana; sólo dentro de este contexto literario clásico se plantea el problema específico de si la vida eterna presupone necesariamente el estado de gracia, la caridad teologal. Escoto parte de la doctrina común sobre la gracia santificante, que, según la enseñanza de la teología y de la tradición, consiste en un hábito que informa la voluntad. Identifica

[162] A. Lang, *Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient:* MThZ 4 (1953) 133-146; cf. 134s.

[163] W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre* (nota 129) 361.

este hábito con la caridad, de acuerdo con la tradición franciscana. Mediante un decreto general, Dios ha asignado la vida eterna como premio a todos los que posean esta caridad. Basándose en este decreto se puede decir, pues, subsidiariamente que esta caridad comporta para el hombre una ordenación «necesaria» —correspondiente a un mérito— a la vida eterna. Sin embargo, esta necesidad se funda únicamente en el decreto general de la salvación en Cristo.

La voluntad electiva de Dios se manifiesta concretamente en la «acceptatio divina», el acto sumamente inmerecido con el que Dios otorga una nueva perfección a la voluntad humana informada por la caridad. Esta aceptación divina, sin transformar ontológicamente la persona o su acto, confiere a nuestros actos como una nueva función: la facultad de merecer la salvación. La aceptación divina «ad vitam aeternam» encierra además una aceptación «ad gratiam», pero lo contrario no ocurre siempre. Aun sin entrar en detalles de ulteriores distinciones (no en vano se le llama a Escoto «doctor subtilis»), queda claro que el edificio especulativo de Duns Escoto respeta plena y enteramente la primacía de la gracia de Dios. Su postura implica un actualismo de la gracia (anterior a la introducción del término) que, además, tampoco se aparta por completo de las interpretaciones teológicas de Agustín y Tomás. Se pueden rechazar las sutilezas conceptuales con que Escoto expresó su fe, pero no se puede dudar de su ortodoxia.

Hay que mencionar aún aquí a otro franciscano, *Pedro Auréolo* († 1322)[164]. El prepara en el plano filosófico el nominalismo de Ockham. Al mismo tiempo rechaza decididamente el voluntarismo de Duns Escoto respecto de la predestinación y de la gracia. Su doctrina sobre la gracia nos interesa, más que por sí misma, por las influencias que ha ejercido en el transcurso de este siglo. Auréolo ha quebrado el vigor de la tradición escotista, pues los teólogos siguientes se ocupan más de él que de Duns Escoto. En este sentido ejerce un gran influjo, aunque ambiguo, durante el siglo XIV. Los teólogos posteriores se apartan de él, sobre todo en la doctrina de la gracia, aunque a la vez adoptan en parte el armazón filosófico que sirve de base a todo su pensamiento. El hace una nueva interpretación de la función del concepto «habitus-caritas», que en Tomás, Buenaventura y Escoto se encuentra en un contexto de relaciones personales en el que permanece intacta la primacía de la gracia de Dios.

En el plano teológico niega Auréolo que la predestinación y la reprobación sean dos procesos distintos. Dios (según un importante axioma tomado de Pelagio) no es «acceptor personarum». Según Auréolo existe, por tanto, una perfecta simetría entre la predestinación de Pedro y la reprobación de Judas. Así inaugura indirectamente una nueva con-

[164] P. Vignaux, *loc. cit.* (nota 159), 43-95. Cf. W. Dettloff, *Die Entwicklung...*, 22-94. Desgraciadamente Dettloff se esfuerza más en proteger a Duns Escoto de las afirmaciones de Pedro Auréolo que en interpretar a éste dentro de su propio contexto de pensamiento.

cepción de la predestinación: la predestinación «ex praevisis meritis». Dios tiene que aborrecer el pecado «ex necessitate naturae» y que odiar, por eso, al pecador; y consiguientemente tiene que amar con la misma necesidad al hombre que posee el hábito de la gracia (hábito que Auréolo identifica con la caridad teologal). Dios ofrece a todos su gracia. El réprobo la rechaza en el acto de pecar, mientras que el elegido rechaza el pecado, permitiendo que la gracia actúe en él. Auréolo introduce así el concepto de «disposición negativa», concepto que mantendrán los suarecianos después del Tridentino.

Dios está, pues, obligado en justicia a considerar digno de amor al hombre que posee el hábito de la caridad. Esta caridad se distingue del amor natural, pero no ontológicamente, sino porque el mérito depende de que el hombre cumpla todas las «condiciones» del acto justo. Nosotros no estamos en condiciones de conocer por nosotros mismos todas las «condiciones» exigidas. Sólo el Espíritu Santo nos conduce a semejante plenitud, pero nosotros no somos capaces de percibirla ni siquiera bajo el impulso de la gracia. Por eso no podemos saber con certeza si poseemos la caridad. El mérito, por tanto, está más vinculado a una perfección moral y psicológica del acto y de quien lo realiza, aunque éste no sea perfectamente consciente de ello. Este impulso del Espíritu no destruye la libertad humana, sino que la perfecciona confiriéndole un alcance moral que no podría lograr por sí misma.

¿Cómo logró Pedro Auréolo salvarse del pelagianismo implicado en un sinergismo semejante? Sostiene que la «acceptatio ad vitam aeternam» es necesaria «ex natura rei»; es decir, piensa que la exige la justicia divina entendida en el sentido de justicia conmutativa. Efectivamente, sólo entre hombres puede darse una justicia plena en el orden del mérito. Entre Dios y el hombre no hay más que una justicia relativa: «sicut se habet creatura ad meritum, sic Deus ad praemium». Auréolo se distancia del pelagianismo, sobre todo, con el aserto de que el poder creador de Dios trasciende todo orden definible por la razón [165]. El poder creador de Dios que nos proporciona la «prima gratia», la justificación primera, es así totalmente contingente. Las relaciones de justicia sólo aparecen al final de la actividad de Dios, no al comienzo de la iniciativa divina de gracia. Esta postura, filosófica principalmente, le permite repetir con sus predecesores que la «gratia prima» es totalmente inmerecida. En el mismo contexto puede recoger también la bella observación de Agustín al sacerdote Sixto: «Cuando corona Dios nuestros méritos, corona sólo sus dones» [166].

El pensamiento de Auréolo sólo se puede comprender dentro de su peculiar y caprichosa teodicea. Dios es pura inmutabilidad, mera complacencia en su perfección. Para él nada es futuro; éste existe sólo en las criaturas, lo que constituye una razón más para rechazar una predes-

[165] P. Vignaux, *loc. cit.*, 69-80.

[166] I *Sent.* d. XVII q. 1 a. 3: Edición Romana 1596-1605, p. 415 en CD. Cf. Agustín, *Ep. ad Sixtum presb.* V, 19 (PL 33, 880).

tinación ordenada a la perfección divina. En su propia esencia contempla Dios toda perfección, y encuentra agrado en todo lo que es bueno. No ama las criaturas «terminative», con un acto especial sobre ellas, sino meramente «denominative», en cuanto que toda criatura se entrega en cierta medida a esta inmutable plenitud de amor y justicia. El Dios de Auréolo se parece mucho al «motor inmóvil» de Aristóteles. La contingencia radical de todas las criaturas se funda en que Dios las ama del mismo modo, existan o no. Además, las criaturas son más atraídas por él de lo que él mismo se movió saliendo a su encuentro.

La extraña teodicea de Auréolo ejerció un influjo duradero sobre la época posterior. No podemos continuar aquí su exposición, pero tenemos que sacar algunas conclusiones que afectan a la evolución posterior de la doctrina de la gracia. Esta filosofía, al establecer implícitamente dos órdenes paralelos de realidad (el orden inmutable, atemporal y absoluto de la divinidad y el orden contingente, temporal y relativo de la creación), corrobora la yuxtaposición de las acciones divina y humana que constituye la esencia del pelagianismo. Este peligro se acrecienta aún más en los autores que acentúan excesivamente el orden de la voluntad frente al orden del entendimiento y propenden, por eso, más o menos claramente, a poner la libertad humana en oposición a la libertad divina. La segunda conclusión se refiere a la naturaleza y función de la gracia habitual creada. Como se ha expuesto, el concepto de hábito pertenece al patrimonio de la evolución dogmática en Occidente. Mientras el hábito de la gracia se concibe como un elemento interno del proceso de justificación [167] (así sucede especialmente en Tomás de Aquino), parece plenamente justificado su empleo en la teología. Tomás lo define en contacto ontológico con la «dispositio ultima», y le adjudica así una función relacional y casi dialéctica. La «dispositio ultima» tiene una doble prioridad, no de tiempo, sino de naturaleza. Por un lado está la prioridad absoluta de la forma informante, que se funda en la presencia de Dios y en su moción; y por otro hay una prioridad secundaria de parte del hombre, que acoge libremente este impulso divino mediante un acto informado por el mismo Dios. Esta doble prioridad implica propiamente una doble relación interpersonal dialéctica, aunque se exprese con conceptos aristotélicos esencialistas. Esta dialéctica recibirá más tarde una expresión conceptual más adaptada a su naturaleza en la contraposición existencial de «la gracia ofrecida» y la «gracia aceptada» de Karl Rahner.

Rota esta unidad viviente, el hábito pierde su significación y fun-

[167] A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte* I/1, 102-219, y sobre todo 287-302, contrapone la actitud «psicológica» de la temprana Edad Media al nuevo método del siglo XII. Véase también J. Auer, *Um den Begriff der Gnade:* ZkTh 70 (1948) 314-368, y P. Fransen, *Three Ways of Dogmatic Thought. Intelligent Theology* (Londres 1967 y 1969), vol. I, 9-39. Este ensayo, presentado en 1962 a la Society for the Study of Theology de Cambridge, es una detallada exposición de los pensamientos que anteriormente habían sido publicados bajo el título *Die vielfache Methodik der Theologie:* «Bijdragen» 19 (1958) 397-409.

ción originarias. A ello se llega ya en ese siglo. Pedro Auréolo le atribuye una realidad y perfección autónomas. Este hábito procede únicamente del poder de Dios, y su carácter personal estriba únicamente en que Dios ofrece su gracia a todos, lo mismo que el sol hace brillar su luz para buenos y malos. Por otra parte, ya Escoto, de algún modo, y sobre todo los adversarios de Auréolo, reducen el hábito a una mera determinación formal impuesta casi caprichosamente por la «potentia ordinata» de Dios. En Ockham y Biel, el hábito es ya sólo vestigio de una tradición anterior que expresó antes que ellos con lenguaje conceptual una visión intuitiva de la gracia que ahora se pierde; en Pedro Auréolo corre el peligro de convertirse en una determinación absoluta, no relacional, del hombre que se encuentra en estado de gracia. Por eso el concepto de hábito, que Buenaventura había introducido para combatir mejor todo peligro de pelagianismo, habría de fomentar pronto el pelagianismo ya latente en una cultura que cada vez ensalza más la autonomía humana. En esta época y, más aún, en el Renacimiento, la cultura de Occidente siente la tentación de resolver el famoso dilema que domina toda la reflexión occidental sobre la gracia («Dios o el hombre») ampliando la participación del hombre en el acontecimiento salvífico y reduciendo para ello la de Dios, hasta que la Reforma alza su voz para protestar contra tal tendencia.

Una última observación sobre cómo se plantea en esta época el problema de la preparación para la «gratia prima», para la justificación. Recordamos que en esta época no se han redescubierto aún los decretos del Concilio de Orange. Unicamente los teólogos de orientación agustiniana, como Gregorio de Rímini y Tomás Bradwardine, que luchan encarnizadamente contra todo neopelagianismo, vuelven a encontrar en las obras de Agustín lo que el extravío de las decisiones de Orange hace olvidar a los otros. Además, la teología no posee aún una terminología fija para hablar de la gracia actual. Esta situación perdura hasta después del Concilio de Trento [168]. Las exposiciones acerca de la preparación para la «gratia prima» (el concepto se emplea en esta época genéricamente para designar la justificación) se hacen ordinariamente en conexión con el conocido axioma: «Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam» [169]. Pedro Auréolo pone en el mismo plano, respecto a la predestinación, el pecado y el acto informado por el hábito de la gracia; así origina una confusión de conceptos en la que no se distingue claramente entre el «habitus acquisitus» y el «habitus infusus» o «gratuitus» de la gracia; esta confusión se encontrará después en Ockham. Hay que añadir que esta confusión se agrava por el hecho de que estos teólogos tampoco distinguen con claridad entre el «concursus divinus»,

[168] F. Hünermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient* (Paderborn 1926) 7-12.

[169] J. Auer, *Die Entwicklung des Gnadenlehre in der Hochscholastik*. I, *Das Wesen der Gnade* (Friburgo de Brisgovia 1942), expone la evolución anterior al siglo XIV (229-262).

concedido a todos, y la «motio gratuita Dei» [170]. Esto es especialmente claro en Durando de S. Porciano, otro precursor del nominalismo, quien declara abiertamente que esta distinción no tiene para él ningún sentido. Por otra parte, han sido precisamente los nominalistas quienes han tratado con predilección el problema que, desde el Tridentino, está a la orden del día en los manuales teológicos: «Quid potest homo ex puris naturalibus?». Con este planteamiento inaugura una nueva época la creciente conciencia de la autonomía humana bajo el influjo inmediato de la «potencia absoluta» [171]. En el fondo, el pecado y la gracia creada no tocan la esencia de la libertad humana. Ambas cosas son decisivas para la relación con Dios en el orden de la «potentia ordinata» [172]. Para Ockham es la libertad humana lo esencial, incluso en los actos producidos por el hábito de la caridad [173].

Se comprenderá que es sumamente difícil, en este contexto ideológico tan distinto del nuestro, fijar las posturas teológicas. El nominalismo inglés de izquierda representa una extraña amalgama de determinismo y pelagianismo, radicalizando la «potentia absoluta». El centro otorga a la iniciativa humana mucho campo de acción y conserva al menos un inequívoco «espíritu pelagiano» encubierto con tesis tradicionales, desplazadas frecuentemente de su contexto primitivo. Sólo los nominalistas de la derecha y los agustinistas mantienen, bajo la influencia de Agustín, la opinión tradicional de que el hombre, debido a sus pecados, es incapaz de hacer algo para su salvación.

[170] ¿Hasta qué punto se ha desarrollado, en esta época, la conciencia teológica de una distinción entre la naturaleza y lo sobrenatural? Según H. de Lubac, la distinción existía ya entre los nominalistas, pero más bien como un concepto puramente especulativo vinculado a la «potentia absoluta» (*Surnaturel* 105s). J. Auer, que aboga por la existencia de esta distinción entre los grandes autores de la alta Edad Media, sostiene decididamente, sin embargo, que la idea de lo «sobrenatural» se ha oscurecido entre Olivi y Ockham, ya que se ha identificado la gracia con la *caritas* y se ha introducido la «acceptatio divina» en el proceso de justificación (*loc. cit.* II, 247-250). W. Dettloff admite esta interpretación respecto a Escoto (*Die Lehre von der acceptatio divina* 225). H. A. Oberman propone una interpretación *mucho más matizada, basada en un mejor conocimiento de la «potentia* absoluta». La «potentia absoluta» de Dios puede intervenir libre y directamente en el orden de las causas segundas fijadas por la «potentia ordinata». Con lo cual, el orden sobrenatural, o sea, el orden salvífico existente de hecho en la Iglesia, se volvió radicalmente contingente. Este orden efectivo es trascendido por la absoluta libertad de Dios y por una primordial autonomía del hombre. Cf. *Some Notes on the Theology of Nominalism* 56-69. Nosotros, sin embargo, no estamos enteramente satisfechos con estos resultados. Hemos encontrado en G. Biel una definición que inaugura sin duda los nuevos tiempos: «Sed per pura naturalia intelligitur animae natura seu substantia cum qualitatibus et actionibus consequentibus naturam, exclusis habitibus ac donis supernaturaliter a solo Deo infusis» (I *Sent.* d. 28 q. 1 a. 1 n. 2, citado por Oberman, *loc. cit.* 65, nota 32).

[171] H. A. Oberman, *Some Notes* 63-76.

[172] *Ibid.* 63-68.

[173] «Praeterea nihil est meritorium, nisi quod est nostra potestate, ergo actus non est meritorius principaliter propter illam gratiam, sed propter voluntatem libere causantem, ergo posset Deus talem actum a voluntate elicitum accipere sine illa gratia» (*Quodl.* VI q. 7, citado por H. A. Oberman, *ibid.* 65, nota 31).

b) La crisis de la Reforma.

Creemos que aquí podemos limitarnos a los aspectos que repercutieron en la Reforma: el nominalismo, la mística renana y el agustinismo. Algunos autores sostienen que la Reforma fue ante todo un levantamiento de la cristiandad medieval contra el espíritu de la nueva época, aunque, en diversos puntos, los reformadores implantasen métodos de trabajo y actitudes mentales que inauguran una nueva época. Esta opinión nos posibilita situar mejor el papel del Concilio de Trento en la historia de la doctrina de la gracia. Se dice que el Vaticano II ha concluido la Contrarreforma. Ya es hora de examinar la doctrina del Tridentino en una perspectiva más amplia, libre de las polémicas confesionales del siglo XVI.

α) *El nominalismo de Lutero.* H. Denifle y H. Grisar sostuvieron, por parte católica, la tesis de que el nominalismo es el tronco del que brotó la Reforma. K. Holl y E. Seeberg rechazaron enérgicamente esta tesis. La autoridad de estos investigadores en sus respectivas confesiones ha contribuido a que la investigación histórica se haya estancado bastante en posiciones antagónicas, aunque actualmente estas posiciones no son tan rígidas.

En todo este planteamiento hay un error heurístico, en cuanto que cada autor define el nominalismo de acuerdo con sus prejuicios confesionales. Para los protestantes, según parece, el nominalismo sólo puede ser pelagiano; piensan que por eso no ha podido aceptarlo Lutero. Para los católicos no es ni tomista, ni escotista, ni suareciano; por eso tuvo que conducir a Lutero al error. H. A. Oberman intenta probar, en un importante artículo, que no ha habido sólo un nominalismo, sino varios, que por lo demás son aún poco conocidos [174]. Recoge sus rasgos fundamentales comunes y los subordina todos al papel decisivo de la «potentia absoluta». Estos rasgos fundamentales comunes son la soberanía e inmediatez de Dios, la autonomía moral y la libertad del hombre, así como una forma peculiar de escepticismo que conduce a un proceso de secularización [175].

Antes nos hemos limitado a precisar el aspecto filosófico de la «potentia absoluta». Ahora debemos mostrar su papel decisivo en la teología de la gracia. Efectivamente, no es posible definir de forma puramente negativa la «potentia absoluta», como si sólo se extendiese a todo lo que Dios podría haber hecho pero en realidad no ha hecho nunca. La «potentia absoluta» desempeña en la teología un papel positivo. Dios es totalmente independiente del orden que ha establecido con su «potentia ordinata», del orden de la revelación y, sobre todo, de la Iglesia, de los sacramentos y de la gracia creada, es decir, de las causas segundas. Esto quiere decir positivamente que Dios siempre puede intervenir directamente en el curso de la historia. Los milagros

[174] H. A. Oberman, *Some Notes* (nota 152), 47-76.
[175] *Ibid.* 56.

son un ejemplo clásico de ello. Tal posibilidad relativiza el orden de la revelación y lo despoja, en gran parte, de su coherencia interna (tan altamente estimada desde santo Tomás hasta Escoto), puesto que es un orden puramente contingente y, en el caso límite, incluso arbitrario. La importancia otorgada a la «potentia absoluta» introduce además en el pensamiento de esta época una dimensión enteramente nueva, en cuanto que el hombre individual, autónomo y libre, se ve confrontado directamente con la majestad divina. Al menos en el plano de las consecuencias lógicas, se relativiza igualmente el orden de la «potentia absoluta», al menos por lo que afecta al hombre, que no está en situación de llegar con su razón a conclusiones ciertas en este terreno.

Opinamos que en este contexto ideológico no interesa principalmente catalogar las tesis aceptadas o rechazadas por autores nominalistas (aquí se anda a tientas en medio de una niebla histórica), sino encontrar su orientación fundamental en el plano existencial. Nos parece que en este plano el nominalismo influyó indudablemente en Lutero tanto positiva como negativamente. Pero esta afirmación debe ser precisada. Lutero es hijo de su tiempo y, en líneas generales, piensa con perspectivas comunes a gran número de los llamados «moderni». Se diferencia de ellos en que llega a otras posiciones doctrinales; y en esta evolución han influido, a nuestro parecer, puntos de vista sin relación con el nominalismo: la mística, el agustinismo y las formas bíblicas de pensar.

No hay duda de que Lutero se formó, en la Universidad de Erfurt, en un clima nominalista. Después de su entrada en la Orden de los agustinos asistió a las clases de teología que se daban en el estudio general de su Orden en la misma ciudad. Allí influía decisivamente Juan Nathin, discípulo en otro tiempo de Gabriel Biel en Tubinga [176]. Aunque Lutero renegó de sus maestros, sobre todo en la doctrina de la gracia, siempre les profesó cierta estima.

Se discute interminablemente sobre cuándo se convirtió en reformador el «Lutero católico». Se olvida fácilmente una ley de la historia, obvia en casos sin relación con un compromiso confesional: es difícil determinar exactamente en un autor el momento en que comienza un impulso ideológico importante. Opinamos, con K. A. Meissinger, que la escisión se consolidó en 1521, después de la malograda disputa de Leipzig y de la publicación del escrito *De captivitate babylonica,* y que, a partir de entonces, ya no hubo posibilidad de continuar el diálogo, como muestra el fracaso del encuentro con el cardenal Contarini en la dieta de Ratisbona [177]. Pero cuando se estudia la evolución doctrinal del Lutero católico, las interpretaciones difieren con frecuencia de acuerdo con los prejuicios confesionales. A algunos investigadores protestantes les resulta difícil aceptar que Lutero haya cambiado sus

[176] Oberman no incluye a G. Biel entre los verdaderos discípulos de Ockham, aunque, en su opinión, él se esforzó en serlo. Lo considera más bien como «teólogo mediador», ya que introdujo el nominalismo en las universidades alemanas, pero piensa que con ello neutralizó las posiciones extremas del ala izquierda del nominalismo *(ibid.* 55 y nota 2).

[177] K. A. Meissinger, *Luther: Die deutsche Tragödie, 1521* (Berna 1953).

puntos de vista en un determinado momento anterior a 1521 [179]. En cambio, los investigadores católicos se inclinan con frecuencia a descubrir una desviación herética en un momento determinado de la época en que Lutero ejerció su actividad docente dentro de la Iglesia católica [179]. Pero algunos autores comienzan también a preguntar si las divergencias en la doctrina de la gracia (no hablamos de las posiciones de Lutero frente a la Iglesia y su magisterio) eran en realidad tan grandes como para justificar, por ambas partes, una consecuencia tan grave como la ruptura de la comunión eclesial [180]. Con los cismas sucede lo mismo que con las guerras. Es mucho más fácil desencadenarlos que concluirlos. Volveremos sobre este problema al tratar del papel del Concilio de Trento en la evolución de la doctrina sobre la gracia.

Respecto a la orientación fundamental de Lutero en el plano existencial, nos parece que la influencia del nominalismo o, mejor dicho, de los «moderni» del siglo xv, va unida a una visión hondamente dualista de la realidad religiosa. Se trata nuevamente del ya mencionado dilema occidental en la doctrina de la gracia: ¿Dios o el hombre? La Reforma ha conservado el dilema, pero carga apasionadamente el acento sobre Dios: «¡Soli Deo gloria!».

Por una parte, Lutero descubre la dimensión fundamental del «coram Deo» [181], es decir, aquella situación en la que el pecador se encuen-

[178] Una exposición de estas opiniones, notablemente objetiva por lo demás, se encuentra en la introducción *(Luther und der Ockhamismus)* a L. Grane, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra Scholasticam Theologiam, 1517:* Acta theol. danica IV (Gyldendal 1962) 9-48, y en *La Réforme luthérienne, ses origines historiques et son caractère théologique:* «Positions luthériennes» 20 (1972) 76-96. Es provechoso leer el artículo de Oberman citado en el curso de esta sección. K. A. Meissinger, *Der katholische Luther* (Munich 1962), presenta una excelente perspectiva histórica, la cual pretende ser independiente de posiciones confesionales. Debido a la carencia de información sobre el estado de la teología en el siglo xv, se muestra prudente en los juicios. Sin embargo, también él rechaza las interpretaciones que se encuentran en Denifle y en los autores católicos que le siguen *(loc. cit.,* 7ss). Véase también Lohse (ed.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther:* Wege der Forschung 123 (Darmstadt 1968).

[179] Véase el recentísimo estudio de H. J. McScorley *Luthers Lehre vom unfreien Willen:* «Beiträge zur ökum. Theol.» 1 (Munich 1967). Véase también J. Wicks (ed.), *Catholic Scholars Dialogue with Luther* (Chicago 1970), una colección de importantes artículos de teólogos alemanes y americanos.

[180] Véase la discusión entre H. Jedin, W. von Loewenich, W. Kasch, E. Iserloh y P. Mann en A. Franzen (ed.), *Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des «Reformatorischen» bei Martin Luther* (Münster 1968) 33-52, discusión pública. E. Iserloh manifiesta el mismo pensamiento en *Gratia und Donum. Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift «Wider den Löwener Theologen Latomus» (1521):* Cath 24 (1970) 67-83, donde dice para concluir: «Si, prescindiendo de la formulación teológica, atendemos al asunto en cuestión, las diferencias en las controversias teológicas se vuelven a menudo insignificantes, en todo caso mucho menos importantes que la impresión producida por el lenguaje polémico» (83). Sobre todo el problema, véase el importante trabajo de O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (Maguncia 1967), especialmente el epílogo, p. 949s.

[181] Véase además G. Rupp, *The Righteousness of God. Luther Studies* (Londres 1953) 81-258; G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken* (Tubinga 1964) 219-238. Ya Agustín emplea en las *Confesiones* esta fórmula: «Concilium ergo nostrum erat coram te, coram hominibus autem nisi nostris non erat...» (IX 2,2:

tra ante la majestad y santidad divinas, escucha la palabra de la ley («opus extraneum Dei») que lo condena, y acepta por la fe la palabra del Evangelio que lo justifica en virtud de los méritos de Cristo. Por otra parte, admite una dimensión que hoy llamaríamos «horizontal»: la dimensión del «coram hominibus» (expresión que, dicho sea de paso, emplea menos frecuentemente) en el plano de la historia humana, esencialmente contingente. En este plano, Lutero (y todavía más Calvino) descubre una actuación del Espíritu, una unión «mística» con Cristo, una cierta santificación interior, la Iglesia, los sacramentos, etc. Pero nada de esto puede tener consistencia ante la majestad divina [182]. Por eso el verdadero punto crítico entre la Reforma y el catolicismo es la doctrina sobre el mérito, pues a los ojos de la Reforma esta doctrina significa que el acontecimiento podría tener en el plano horizontal un cierto valor propio frente a la augustísima iniciativa de Dios en Cristo [183].

Volvemos a encontrar el mismo dualismo en la doctrina de Lutero sobre los dos reinos, doctrina que no se encuentra en Calvino, tal vez porque éste, al considerar el AT como auténtico camino de salvación, estaba menos sometido al influjo de una visión dualista de la realidad humana ante Dios. Más importante es aún la doctrina de Lutero sobre el doble «usus legis», que Melanchthon y Calvino han convertido posteriormente en «triplex usus»: el «usus paedagogicus seu politicus», el «usus elenchicus» y el discutido «tertius usus legis», controvertido todavía hoy en la teología protestante [184]. El mismo dualismo se encuentra

CSEL 33, 197s). Es ésta, por lo demás, una forma de hablar muy natural. En Lutero, la distinción adquiere un sentido muy especial, puesto que nos encontramos en una época para la que la «potentia absoluta Dei» alcanzaba directamente al hombre, independientemente de las causas segundas.

[182] W. Stählin expresa en una lacónica fórmula el sentido de «sola» en las importantes expresiones de la Reforma: «sola Scriptura», «sola gratia», «sola fides». Significa, «con gran énfasis, que nada *vale* fuera de la gracia, la fe y la palabra, es decir, que no '*vale*' *ante Dios* en aquel último ámbito en el que miles de cosas, que también existen, no tienen ninguna eficacia ni valor» *(Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel* (Stuttgart 1950) 8.

[183] Tal vez tropezamos aquí con el prejuicio más profundo de un cristiano evangélico, que tiene que considerar por eso a Roma como pelagiana. Cf. G. C. Berkouwer, *Verdienste of Genade? Een centraal hoofstuk uit de geschiedenis der grote controvers* (Kampen 1958).

[184] «Scitis duplicem esse usum Legis, primum coercendi delicta, et deinde ostendendi delicta» *(Secunda disputatio contra Antenomianos:* WA 39/1, 441). En otro lugar, para calificar esta distinción, Lutero emplea los adverbios «civiliter et spiritualiter», o bien «civiliter et theologice». Cf. E. Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik* (Berlín 1951) 77-83, sobre todo 82. Melanchthon, en sus *Loci communes,* describe los *usus legis,* que desde entonces se hicieron clásicos: «Primus usus est paedagogicus seu politicus. Vult enim Deus coerceri disciplina omnes homines, etiam renatos, ne externa delicta committant... Est igitur alius usus Legis divinae et praecipuus ostendere peccatorem, accusare, perterrefacere et damnare omnes homines in hac corruptione naturae. Est enim Lex perpetuum iudicium damnantis peccatum in toto genere humano, patefactum hominibus... (Rom 1,18)... Quatenus autem renati et iustificati fide sint liberi a Lege, dicendum est suo loco, Sunt enim liberati a Lege, id est a maledictione et damnatione seu ab ira Dei,

también en la doctrina sobre la Iglesia y los sacramentos, en la que se da una cierta tendencia a espiritualizar la verdadera Iglesia de los creyentes, así como en la distinción entre «gratia» y «donum», que aparece, por ejemplo, en las disputas de Lutero con Jacobo Látomo von Löwen [185]. Como es sabido, Lutero ha redescubierto nuevamente el sentido bíblico de «gratia», según el cual ésta significa ante todo «benevolencia de Dios», una relación inmediata y soberana de Dios con el hombre manifestada en el bíblico «pro me». El «donum» forma parte de las realidades salvíficas, que antes de Lutero eran consideradas como dependientes de la «potentia ordinata».

Creemos que la Reforma prolonga a su manera una visión dualista de la realidad, propia de los «moderni» y no sólo del nominalismo. A nuestro juicio, esta visión constituye una constante fundamental de la Reforma, a pesar de que, reaccionando contra la ortodoxia del siglo XVI, la Ilustración y después el liberalismo subrayan la dimensión horizontal, mientras que Karl Barth y la neo-ortodoxia, así como la mayoría de los luteranos modernos, insisten hoy con pasión en la dimensión vertical del «coram Deo» implicada en la inmediatez de la palabra de Dios. Por otra parte, Lutero y la Reforma se negaron desde muy pronto a aceptar las consecuencias pelagianas a que parece haber llevado este dualismo del siglo XV, apelando tanto a la «humilitas» de los místicos como a la doctrina, heredada de Agustín y de la Biblia, de la pecaminosidad radical del hombre.

Puede uno preguntarse si semejante dualismo es incompatible con una expresión pura de la fe cristiana. No parece que esto tenga que ocurrir necesariamente, pues no cabe duda de que el platonismo cristiano (incluso en Agustín) comportaba igualmente una cierta visión dualista de la realidad. A nuestro juicio, el verdadero punto débil de la Reforma en materia de fe consiste en que, al parecer, sólo puede definir esta fe en oposición a Roma o a una determinada «imagen» de Roma.

quae in Lege proponitur... Interim tamen docenda est Lex, quae reliquias peccati indicat, ut crescat agnitio peccati et poenitentia, et simul sonet Evangelium Christi, ut doceat certa opera, in quibus Deus vult nos exercere oboedientiam...» *(Loci communes:* CR 21, 405s). Calvino acepta la división de Melanchthon, pero cambia su orden, poniendo todo el acento sobre el «tertius usus Legis»: «Tertius usus, qui et praecipuus est, et in proprium Legis finem proprius spectat, erga fideles se habet, quorum in cordibus iam viget et regnat Dei Spiritus» *(Inst. Christi Rel.,* ed. 1559 última, II, 7 nn. 6-19; *Opera selecta* [Munich 1957] 332-338, cf. 337). Hay que tener presente la inversión de los capítulos en la edición de 1559, la que Calvino considera como definitiva; en ella, el capítulo «De vita hominis Christiani» precede al capítulo «De iustificatione». Sobre la importancia que Calvino concedía al orden de los capítulos, cf. *Opera selecta* III, S. XL. Se sostiene con frecuencia, sin razón, por parte católica que la «santificación» interna producida por el Espíritu Santo ha sido desconocida para los reformadores. No les es desconocida en absoluto; pero no puede ser obligatoria para Dios. Sobre la discusión acerca del *triplex usus legis,* véase, entre otros, G. Ebeling, *Die Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie: Wort und Glaube* II (Tubinga ²1962) 50-68; O. H. Pesch, *loc. cit.,* 66-74.

[185] E. Iserloh, *loc. cit.* (nota 180).

Esta actitud antirromana amenaza constantemente el equilibrio inestable de un dualismo que, por su radicalización, hace que la balanza se incline más hacia un lado. En todo caso, ésa es la impresión que se obtiene incluso al leer las obras actuales de autores protestantes. Por otra parte, el católico no puede objetar que carece por completo de fundamento la «imagen» de Roma a la que se aferró más o menos la Reforma. Nuestro «monismo» (en oposición al dualismo) o, más bien, nuestra necesidad de integración y unidad nos inducen con frecuencia a suprimir la distancia entre Dios y el hombre. Si parece ser inherente a la Reforma la tendencia a un cierto nestorianismo, un monofisismo velado aqueja con frecuencia al catolicismo [186]. En este sentido, la protesta de la Reforma comporta un llamamiento permanente a nuestra conciencia cristiana.

β) *Lutero y los místicos.* Por místicos entendemos aquí principalmente la mística renano-flamenca, que se extendía a lo largo del eje Bruselas-Basilea y tenía sus centros en Maguncia, Francfort y Estrasburgo. Pensamos particularmente en Juan de Ruysbroquio, de Groenendael, al sur de Bruselas; en los dominicos Eckhart y Taulero y en el autor anónimo de la *Theologia Deutsch,* publicada dos veces por Lutero [187]. Los hermanos de la vida común difundieron y divulgaron esta mística en los Países Bajos y Alemania [188]. Lutero ha leído y apreciado igualmente a san Bernardo, a Juan Gerson y a otros místicos.

Preguntamos en primer lugar qué significó esta teología espiritual para la doctrina de la gracia. Esta corriente mística perdió muy rápidamente intensidad; sin embargo, conservó cierto influjo hasta el siglo XVI. Quisiéramos que el recuerdo de esta teología mística corrigiese la falsa imagen que uno se forma del siglo XV cuando lo identifica precisamente con el nominalismo. En un segundo paso hay que investigar qué influjo ejerció esta mística sobre Lutero y la Reforma.

Los místicos flamencos tomaron de la tradición teológica de su tiempo la doctrina sobre la gracia «actual» (la gracia que prepara para la justificación) y sobre la gracia habitual (equiparada a la justificación), lo mismo que la doctrina acerca del mérito que corresponde a las obras animadas por la caridad. La aportación propia consiste en otra cosa. Pero aquí se plantea un problema de hermenéutica y de semántica. Efectivamente, estos místicos tienen un vocabulario con ribetes especulativos, que alcanza notable precisión y madurez principalmente en Ruys-

[186] El «monofisismo» romano se manifiesta hoy con frecuencia en las concepciones acerca del magisterio eclesiástico. Cf. Sesboüé, *Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale:* NRTh 93 (1972) 337-359, cf. 339.

[187] Lutero, en su prólogo a la edición completa de *Eyn deutsch Theologia,* escribe: «Y yo, en mi antigua loca ansia, no he encontrado, junto con la Biblia y san Agustín, un libro del que más haya aprendido, y aprenderé, lo que es Dios, Cristo, el hombre y todas las cosas» (WA I, 378, 21-23).

[188] H. R. Post, *The modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism* (Leiden 1968).

broquio, aunque no siempre, por desgracia, lo reflejan las traducciones modernas [189].

La doctrina sobre la gracia creada está encuadrada en la descripción de la vida espiritual, que se formula con conceptos cuyo origen remoto se encuentra en el Pseudo-Dionisio y en la tradición neoplatónica, tal como se entendió en la Edad Media [190]. Durante el siglo XIV alcanza esta terminología un alto grado de madurez en los Países Bajos y en el maestro Eckhart. Todavía no se ha averiguado cuál es su origen inmediato.

En la esencia divina se encuentra el momento de unión, de quietud y de gozo (μονή o *unitas),* que se derrama hacia fuera sobre el mundo en un movimiento multiforme de creación y gracia (πρόοδος o *exitus)* para atraer o recoger a los elegidos en un movimiento de realización (ἐπιστροφή o *reditus).* Este movimiento de salida y retorno a la quietud unitaria del amor se encuentra tanto dentro de la Trinidad [191] como en los elegidos; en éstos, en forma de asunción en el misterio viviente

[189] En la mayoría de los casos, a los teólogos posteriores les ha chocado la idea de una «unio essentialis», o incluso «superessentialis», con Dios. Su origen remoto se encuentra en el Pseudo-Dionisio, quien, sin embargo, sólo la emplea para definir la absoluta trascendencia de Dios. Así sucede aún probablemente en el maestro Eckhart. Sobre todo en Ruysbroquio, y menos en Taulero y en la «Theologia Deutsch», la «unio essentialis» y los conceptos de ella derivados expresan una experiencia mística peculiar, «el elemento unitivo de la experiencia amorosa». Véase, sobre todo, A. Deblaere, *Esentiel (superessentiel, suresentiel):* DSAM IV, 1346-1366. Deblaere, junto con sus discípulos, ha investigado con el mayor cuidado el uso semántico de este concepto en Ruysbroquio. «Essentialis» no tiene nada que ver con la «essentia» de Aristóteles ni de la Escolástica. En su aplicación a la unión amorosa con Dios, no es propiamente un concepto metafísico, sino psicológico. Adquiere su pleno sentido en Ruysbroquio. Deblaere nota para terminar: «Si, después que se ha hecho la ficha 'técnica', se pregunta uno cuál es el mensaje religioso que hay en el fondo de este múltiple y excesivamente abundante empleo de la terminología 'essentialis', el autor quisiera acentuar claramente, ante todo, la *absoluta prioridad de Dios en el amor* y las consecuencias inmediatas que se siguen del hecho de que la iniciativa provenga de Dios. Se habla, con visos especulativos, de la experiencia espiritual, consistente en que, en lo profundo y por encima de todas las otras experiencias y especiales sensaciones internas, se hace uno experimentalmente consciente, por un regalo de la gracia, de que 'Dios es amor' y se ha revelado como amor, el cual nos permite resucitar a nuestra verdadera vida (levende leven)» *(ibíd.* 1359). Véase también P. Mommaers, *Benoît de Canfeld: Sa terminologie «essentielle»:* RAM 47 (1971) 421-454, y 48 (1972) 37-68; y sobre todo la disertación, de la que sólo existe el manuscrito, de J. Alaerts, *La terminologie «essentielle» dans l'oeuvre de Jan van Ruusbroec* (1293-1381) (Estrasburgo 1972), disertación que fue precedida de un artículo en «Bijdragen» 30 (1969) 279-297 y 415-434.

[190] P. Henry, *La mystique trinitaire du Bienheureux Jean Ruusbroec:* RSR 40 (1952) 335-368; 41 (1953) 51-75. Véanse los cuatro vols. de A. Ampe, *De geestelijke grondslagen van den zieleopgang naar de leer van Ruusbroec* (Tielt 1950-1957); el mismo, *Die Wesenseinkehr Gottes nach der Lehre des Jan van Ruysbroek:* K. Ruh (ed.), *Altdeutsche und Niederländische Mystik:* Wege der Forschung 23 (Darmstadt 1964) 363-385.

[191] Cf. P. Henry, *loc. cit.,* y A. Ampe, *De geestelijke grondslagen,* vol. I (Tielt 1950).

de la Trinidad. Ruysbroquio compara este movimiento con el majestuoso ir y venir del océano en las mareas.

Se pueden indicar aún otros puntos en los que la terminología y la visión subyacente a ella coinciden con la teología espiritual de los Padres orientales sin copiarlos mecánicamente. Se trata de una mística que tiene gran importancia ecuménica, sobre todo para la doctrina de la gracia. La gracia se une como en Oriente a la dialéctica de la imagen y semejanza («beeld ende ghelijc»: Gn 1,26s). Como los místicos renano-flamencos pretenden ante todo describir una experiencia (que se da en todos los creyentes, aunque los místicos la perciben más profundamente, dada la intensidad de su vida de gracia, de la verdadera vida —«levende leven»—), cuando uno lee sus escritos no puede atenerse a las categorías mentales de los escolásticos o de los filósofos. Esta vida culmina en el ideal del «hombre comunitario» («ghemeyne mensche») que se ha realizado ejemplarmente en Cristo. Es ésta una de las expresiones más bellas para indicar la «communio» en la gracia y el misterio de nuestra asunción en Cristo, que nos hace ya «filii in Filio», como dice una feliz fórmula acuñada en el siglo XX por E. Mersch. El ideal de esta vida «común», vivo en los hombres conquistados por la *devotio moderna,* se halla también en la denominación de «hermanos de la vida común».

La «imagen» está «por naturaleza» y desde toda la eternidad en Dios, a la par que el hombre participa de ella como de su causa ejemplar y final. Consiste en una unidad dinámica con las profundidades de la esencia divina, de la que surge sin separarse. Este es el movimiento del «exitus» en la creación y en la concesión de la gracia, pues la «imagen» estaba rota en nosotros a causa del pecado, que aparta al hombre de su «imagen» eterna en Dios. La «semejanza» viene dada con el retorno a Dios, en el movimiento de «reditus» a esta misma «profundidad esencial», movimiento que está igualmente en tensión entre la pluralidad del ejercicio de las virtudes del hombre y la unión inmediata con el Dios trino. Esta atracción por Dios es el ámbito de la gracia creada, que «produce» en nosotros la renuncia al pecado y la unión amorosa con Dios en el seno de la Iglesia. Estos místicos, de orientación agustiniana (especialmente en Flandes), nunca han soñado que el hombre pueda prepararse a la justificación y merecer el cielo sin la ayuda de Dios, que nos cura del pecado. El movimiento de retorno, en el que consiste la verdadera vida del hombre «comunitario», es al mismo tiempo un intenso esfuerzo en las obras de amor y quietud en la unión gozosa con el hontanar de la esencia divina.

Vemos cómo en esta descripción, a veces muy sutil, de la experiencia mística la doctrina de la gracia se integra en una teología que podría llamarse «existencial». Se le suele dar el nombre de «mística del recogimiento», porque está inspirada en la concepción neoplatónica de Agustín, que se refleja en el principio «noverim me, noverim te». El movimiento se efectúa en el fondo del alma. Abandonándose interiormente a la atracción divina, el alma descubre que es atraída por Dios

y, al mismo tiempo, gusta en la oscuridad la luz divina. Aquí despliega también el Espíritu Santo su actividad de perfeccionamiento y culminación. Como «vínculo de amor», realiza y perfecciona nuestra semejanza con Dios, que es a la vez participación en Cristo. La teología occidental jamás reconoció con tal vigor el valor salvífico del misterio de la Trinidad. Ruysbroquio describe este misterio en analogía con la experiencia mística, lo que representa sin duda una profundización personal de la llamada interpretación «psicológica» que expone Agustín en el tratado *De Trinitate*. La gracia creada se explica también en relación profunda con el misterio supremo de nuestra fe.

Por lo que afecta a la Reforma, hay que reconocer que los teólogos evangélicos se ocupan ahora más de las influencias que la mística ha podido ejercer en Lutero [192]. Por desgracia, la interpretación de los datos es con frecuencia insuficiente, debido a la desconfianza ante la mística, herencia del liberalismo, y a la dificultad de entender un pensamiento estructurado de modo tan distinto [193]. Algo parecido se puede decir también de muchos trabajos católicos. Los místicos renano-flamencos escribieron con preferencia en lenguaje popular, y ni el alemán de Eckhart y Taulero ni el holandés de Ruysbroquio facilitan el estudio de estos textos, aun prescindiendo por completo de las dificultades de la terminología y de las formas de pensar. A partir del siglo XVII no se ha entendido ya a estos autores. Continuaron siendo «terra incognita» hasta el siglo XX; sin embargo, su investigación es de gran importancia ecuménica [194].

No quisiéramos entrar aquí en comparaciones estériles a base de distintas citas de Lutero tomadas de Taulero y otros autores. H. A. Oberman nota acertadamente que, en tales trabajos de investigación, se olvida con frecuencia el papel que desempeñaban en la Edad Media las citas de autores [195]. B. Moeller ha reunido una impresionante serie de citas de Taulero que se encuentran en obras de Lutero incluso después de 1521. Casi todas son aducidas con aprobación, algunas hasta con entusiasmo [196]. Lo mismo se podría comprobar respecto a la *Theologia Deutsch*. Así,

---

[192] Véase sobre esto St. E. Ozment, *Homo spiritualis. A comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-1516) in the Context of their Theological Thought* (Leiden 1969); K. H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik* (Tubinga 1972); I. Asheim, *loc. cit.* (nota 157), 20-94. Se encuentran excelentes exposiciones sobre Taulero y Lutero en B. Moeller, *La mystique rhénane* (París 1963) 157-168.

[193] Cf. B. Hägglund, en I. Asheim, 84-88, quien cita el famoso dicho de Harnack: «Un místico que no se hace católico es un diletante» *(Lehrbuch der Dogmengeschichte* III³, 393s).

[194] B. Hägglund, *loc. cit.*, 88s, dice: «Si los investigadores católicos y protestantes pudiesen ponerse de acuerdo sobre Taulero, entonces ya no estaría tan lejos el acuerdo sobre Lutero».

[195] Oberman llama a este método «la dimensión Sic et Non». Dice para concluir: «Es por eso improcedente, basándose en una o dos indicaciones positivas o negativas, trazar líneas claras de conexión o dependencia» *(ibid.* 25). Un típico ejemplo de ello lo constituye E. Ozment (nota 192), quien no hace justicia a Taulero.

[196] *La mystique rhénane, loc. cit.*, 158 y nota 3. Moeller dice para concluir: «Y entre las menciones de Taulero (yo conozco 26) que nos hace Lutero en sus

pues, Lutero encontró en estos dos autores, y también en otros místicos, una concepción de la vida cristiana que valoró sumamente. Lo cual no quiere decir que mantuviese la terminología y el sistema vinculados a la tradición neoplatónica. Lutero logró muy pronto un lenguaje teológico personal y una peculiar forma de pensar, tomada principalmente de la Biblia. Parecidas observaciones hace A. Lang respecto a Martin Bucer, quien pertenece más bien a la corriente reformada [197].

Según B. Moeller, Lutero apreció sobre todo la descripción que hace Taulero del camino concreto de la salvación. Ambos coinciden en rechazar toda iniciativa humana en el camino de la salvación [198]. Lutero valoró especialmente en Taulero la idea de que es Dios quien tiene que liberar a los hombres de sí mismos por la fuerza, «desvalorizando todos sus valores, degarrar todas sus ligaduras 'combatiéndolas'» [199]. Por otra parte, Lutero centró en la fe la participación humana concebida como receptividad radical «coram Deo», mientras que los místicos se atuvieron en este aspecto a un lenguaje más dependiente de la terminología teológica y espiritual de su tiempo. Sin embargo, esta fe conserva en Lutero su profunda vinculación a la tradición mística. La fe, tal como la concibe Lutero, nos une místicamente a Cristo, como se une una esposa a su divino esposo [200].

La Ilustración y el liberalismo aniquilaron esta «herencia» mística implicada en la tradición luterana. En los círculos luteranos alemanes y escandinavos se continuaron leyendo las obras de Taulero mucho tiempo después de Lutero. Abandonadas por la ortodoxia luterana y reformada, estas ideas siguen influyendo en el pietismo y, a través de los hermanos de Bohemia y de los hermanos Wesley, en el metodismo y en diversas corrientes del protestantismo mundial. Jamás se subrayará bastante cuánto oscurecieron la Ilustración y el liberalismo las líneas fundamentales de la Reforma; cierto que la reciente reacción actualista

escritos no hay ni una sola en la que lo critique; apenas existe una en la que se perciba cierta reserva, una cierta distancia» *(ibid.* 158s). En el año 1516 Lutero glosa la edición de los sermones pronunciados por Taulero en 1508. Cf. J. Ficker, *Zu den Bemerkungen Luthers in Taulers Sermones (Augsburg 1508):* «Theolog. Studien und Kritiken» 107 (1936) 46-64.

[197] A. Lang, *Der Evangelienkommentar Bucers und die Grundzüge seiner Theologie* (Leipzig 1900) 141.

[198] *La mystique rhénane, loc. cit.,* 160-163. Cf. H. A. Oberman, *Wir sein Pettler. Hoc est verum, Bund und Gnade in der Theologie der Mittelalters und der Reformation:* ZKG 78 (1967) 232-252.

[199] B. Moeller, *loc. cit.,* 161.

[200] E. Iserloh, *Luther und die Mystik,* en I. Asheim (nota 157) 60-83, y H. A. Oberman, *«Iustitia Christi» and «Iustitia Dei»,* en I. Asheim 22-26, sobre todo en las notas. Véase también D. C. Steinmetz, *Misericordia Dei. The Theology of Johannes Staupitz in its Late Mediaeval Setting* (Leiden 1968) 160-164, así como la afirmación de L. Lau: «Lutero encontró en Staupitz el mundo de la mística alemana, la mística de los siglos XIV y XV» *(Luther* [Londres 1963] 60). Para obtener una panorámica general de la espiritualidad agustiniana, véase A. Zumkeller, *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern vom 13. Jh. bis zum Konzil von Trient: Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister:* Settimana internationale di spiritualità agostiniana II (Roma 1956) 239-337; sobre Juan von Staupitz, pp. 325-330.

y barthiana han redescubierto tales líneas con la radicalidad de la inspiración originaria, aunque no con toda la riqueza primitiva.

Con la bula *Licet Ecclesiae catholicae,* del 4 de abril de 1256, reúne el papa Alejandro IV a diversos grupos de ermitaños, o semiermitaños, y canónigos regulares en *una* Orden que —según el modelo de las Ordenes mendicantes— está sujeta a una única regla: la de san Agustín. En el año 1290 fija las constituciones el Capítulo General de Ratisbona, después que el Capítulo de 1287 había declarado obligatoria para la Orden la doctrina de Egidio de Roma. Esta doctrina constituye una síntesis peculiar entre el tomismo y el agustinismo medieval. En los siglos XIV y XV, la Orden, como las demás corrientes teológicas, cae bajo el influjo de la «via moderna». El precursor de esta nueva orientación es Gregorio de Rímini, cuya relación con el nominalismo es controvertida, como ya se ha dicho. Gregorio introduce una orientación teológica que une la actitud histórico-crítica de la «via moderna» con una renovación de la teología de Agustín. En el curso de estos dos siglos, los agustinos van estudiando cada vez más a Agustín en el texto original [201]. Siguiendo sus huellas, se apartan de la terminología escolástica y llegan a un lenguaje más próximo a la Biblia. También se encuentran influencias de la escuela de Hugo de San Víctor, así como una tendencia mística, recibida de los canónigos regulares, que contenía ideas neoplatónicas, no ajenas a Agustín. Al comienzo del Renacimiento, Egidio de Viterbo y, en los primeros años, el importante Jerónimo Seripando se adhieren a un cierto platonismo que estaba entonces de moda en Italia. No son especulativos, sino que se preocupan más de lo concreto, especialmente de lo pastoral [202].

γ) *El agustinismo y Lutero.* Como es sabido, Seripando, que era entonces general de su Orden, tuvo un influjo decisivo en los debates del Concilio de Trento sobre la justificación (1546-1547). Compuso el primer esquema sobre la justificación, aceptado como base de discusión. Durante todo este tiempo fue fiel colaborador del cardenal Cervini [203]. Sin embargo, lo mismo como general de la Orden que como padre conciliar, se encontraba en una difícil situación. Lutero pertenecía a su Orden, y algunos miembros de su Orden se habían pasado con él a la Reforma. Así tuvo que sufrir la desconfianza del papa y de diversos padres conciliares, para quienes su teología se aproximaba mucho a lo que Lutero defendía. Por eso Seripando se vio obligado a buscar defensores de la tradición agustiniana fuera de su Orden. Tropezamos en él con citas de las obras de Pedro Lombardo, de Tomás de Aquino y de autores contemporáneos como los cardenales Contarini y Cayetano, de los doctores Alberto Pigge de Utrecht, Juan Gropper de Colonia y Julio Pflug, obispo de Naumburgo.

[201] D. Trapp, *Augustinian Theology of the 14th Century:* «Augustiniana» 6 (1956) 146-274; cf. 182-190 (con reservas respecto a la interpretación de Gregorio de Rímini); N. Merlin, *Grégoire de Rimini:* DThC VI/2 (1920) 1852ss; G. Leff, *Gregory of Rimini* (Manchester 1961), sobre todo 235-242.

[202] A. Zumkeller, *Dionysius de Montina. Ein neuentdeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters:* «Cassiciacum» X/2, vol. III (Wurzburgo 1948); E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin und die Augustiner auf dem Tridentinum* (Paderborn 1957) 22-78; H. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jh.* (Wurzburgo 1937) I, 43-80; II 257ss.

[203] H. Jedin, *loc. cit.* I, 354-426; el mismo, *Geschichte des Konzils von Trient* II (Friburgo de Brisgovia 1957) 104-164; 201-268.

La teología de Seripando tiene sus precursores. Sin embargo, es sumamente difícil seguir la evolución teológica dentro de la Orden agustina durante los siglos XIV y XV [204]. A. Stakemeier ha intentado señalar algunos aspectos de esta evolución que permiten conocer qué papel desempeñaron, como minoría muy importante. Seripando y sus colegas agustinos durante el Concilio de Trento [205]. Se trata, como justamente indica el título de su obra de investigación, de una «lucha por Agustín». de una importante crisis en la conciencia cristiana de Occidente, que no lograba entenderse del todo con el *Doctor gratiae*.

Hay que notar al menos algunos puntos importantes en los que los agustinos —desde Gregorio de Rímini hasta Seripando— se apartaron de la doctrina escolástica. Naturalmente, no podemos entrar en pormenores [206]. Agustín enseña en sus escritos antipelagianos que Dios predestina sólo a los elegidos con un acto puramente gratuito; los predestina a la fe; con ésta comienza toda justicia ante Dios. Es significativo que Seripando incluya en el capítulo VII, sobre la justificación, la fe y el bautismo como causas instrumentales de la misma.

La concupiscencia no sólo es un «reatus culpae», sino, como dice ya Gregorio de Rímini, una «carnalitas», un impulso positivo al mal que nos impide hacer nada bueno sin la gracia. Para probarlo se aducen los textos clásicos: Is 64,5s («pannus menstruatae»), Rom 8,18 y, menos, 1 Cor 1,30. El bautismo nos justifica liberándonos de las consecuencias de la concupiscencia. De todos modos, ésta sigue activa, aunque ya no nos sea «imputada». Por eso jamás puede ser completamente perfecta en esta vida nuestra santidad de gracia, que se manifiesta en las obras («iustitia operum»). Favaroni nunca habla de la imperfección de la «iustitia inhaerens», pero sí de la insuficiencia, más importante, de la «iustitia operum». Sólo la muerte nos libra definitivamente de los efectos de la concupiscencia. Simón Fidati de Cassia († 1348) cita en este contexto 1 Cor 4,4.

Debido a estas posiciones, los agustinistas se vieron obligados a defender la doctrina de la doble justicia, especialmente en una época en que los teólogos escolásticos, con la dialéctica de la «potentia absoluta» y la «potentia ordinata», habían dejado sin verdadero contenido la doctrina de la gracia creada. Sólo la justicia de Cristo es perfecta y puede merecer realmente la salvación. Los agustinistas no niegan la doctrina sobre el hábito de la gracia creada ni sobre la vida eterna como mérito de la gracia, pero cargan el acento sobre los méritos de Cristo que se nos aplican a la hora de la muerte. En Gregorio de Rímini se descubre ya cierta conexión entre la doctrina de Duns Escoto sobre la aceptación divina y la doctrina sobre la justicia segunda, que se nos concede después de la muerte. Egidio de Viterbo († 1490), maestro de Seripando y platónico apasionado, expresa más tarde con claridad esta relación.

[204] H. Jedin, *Girolamo Seripando* I, Prólogo VIIIs; II, 258.
[205] E. Stakemeier, *loc. cit.*, 22-78.
[206] *Ibid.*

Conviene notar cómo encuentran los agustinistas en esta perspectiva una nueva interpretación de la opinión citada de Pedro Lombardo. El bautismo nos otorga la gracia creada, las virtudes infusas (en forma de hábito) de la fe y la esperanza, así como los dones creados. En este plano sigue siendo imperfecto nuestro actuar cristiano. A esto se añade la caridad cristiana, que no es infundida, sino que se basa en un movimiento inmediato por obra del Espíritu Santo. Este movimiento constituye «primo et principaliter» el principio de nuestra santidad en lucha contra la concupiscencia. Esta interpretación se encuentra ya en Agustín Favaroni († 1443), llamado también Agustín Romano.

Los contemporáneos descubren también en Seripando una influencia platónica. El mundo creado no puede ser perfecto y es imperfecta la misma gracia creada, en cuanto participación de la santidad de Cristo. Sobre esto habla expresamente Salmerón el 16 de octubre de 1546 en la congregación general del Concilio [207]. Como subraya Stakemeier, el influjo platónico repercute también en la doctrina de Seripando sobre la relación entre cuerpo y alma (el cuerpo como cárcel del alma) [208].

Resta la pregunta sobre el influjo del agustinismo en Lutero. A. V. Müller afirmó en 1912 la realidad de este influjo [209]. Pero defendió sus tesis con tanta agresividad que encontraron oposición en el campo protestante y en el católico [210]. Hoy no se puede dudar ya de la realidad de tal influjo. Aun cuando es poco probable que Lutero, durante su estancia en Roma, se haya encontrado con Seripando, es seguro que leyó con interés y pasión las obras de Agustín. No se puede fijar la amplitud de tal influjo a causa de la escasez de fuentes sobre la corriente agustinista. Como es sabido, Lutero sólo excluye a un único autor de su reprobación global de la Escolástica: a Gregorio de Rímini [211]. Por eso nos adherimos provisionalmente a la opinión de H. A. Oberman, quien caracteriza así este influjo: Lutero leyó la Biblia con los ojos y el corazón de Agustín.

[207] «Quarto argumentor ex absurdo... Quorum primum est, quia contra omnem rectam rationem et philosophiam est, rem esse aut denominari talem per causam meritoriam seu per formam extrinsecam, quae rei non inhaereat. Hoc enim ut Platonicum inventum confutat non semel Aristoteles, et omnes, quotquot bene philosophantur». St. Ehses, *Zwei Tridentiner Konzilvota:* «Röm. Quartalschrift» 27 (1913) II Geschichte, 162*. Cf. S. Stakemeier, *loc. cit.,* 61ss.

[208] E. Stakemeier, *loc. cit.,* 63-66.

[209] A. V. Müller, *Luthers theologische Quellen* (Giessen 1912). Respecto a otros temas, véase E. Stakemeier, *ibíd.* 241, nota 15s.

[210] Véanse las observaciones de J. Paquier en «Revue de Philosophie» 30 (1923) 198; el mismo, *Le commentaire de Giles de Viterbe sur le premier livre des Sentences:* RSR 13 (1928) 293-312; 419-436; el mismo, *Luther.* II, *Théologie;* III, *Influence de l'Augustinisme:* DThC IX/1 (1926) 1195-1206.

[211] «Certum est enim Modernos, quos vocant, cum Scotistis et Thomistis in hac re (id est libero arbitrio et gratia) consentire, excepto uno Gregorio Ariminense, quem omnes damnant, qui et ipse eos Pelagianis deteriores esse et recte et efficaciter convincit. Is enim solus inter scholasticos recentiores cum Carolostadio, id est, Augustino et Apostolo Paulo consentit» *(Resolutiones lutherianae super propos. Lipsiae disp., 1519:* WA 2, 294s).

δ) *Conclusiones.* Nos limitamos aquí a los puntos que afectan especialmente a la doctrina de la gracia, ya que en el próximo capítulo se abordará la doctrina de la Reforma sobre la predestinación y la justificación. Es indudable que Lutero y Calvino se negaron en general a aceptar la formulación escolástica de la doctrina de la gracia con sus conceptos ontológico-esencialistas, situando de nuevo la doctrina de la gracia en un sistema esencialmente bíblico y agustiniano. Con la debidas precauciones, se podría hablar de una forma actualista de pensar. Para expresar el misterio de la gracia, Lutero prefiere con mucho la imagen de «jinete y caballo» al concepto de «materia y forma» [212]. Sin embargo, ya hemos visto que los grandes teólogos de la Iglesia, desde Agustín a Duns Escoto, pasando por Tomás de Aquino, introdujeron siempre un cierto elemento actualista en su comprensión de la gracia, entendiéndola como moción divina. Sólo los epígonos han preferido categorías tomadas de una metafísica estática. Por eso nos decidimos a exponer este sistema, tal como ha sido estudiado recientemente por H. A. Oberman y E. Iserloh [213].

Este principio metodológico nos enfrenta realmente a serios problemas de hermenéutica dogmática. ¿Hasta qué punto entendieron a Lutero los católicos de su tiempo y el Concilio de Trento? El problema de la comprensión de Lutero se plantea actualmente tanto en el campo católico como en el protestante. Da la impresión de que algunos autores actuales sólo conocen o al Lutero encasillado por la ortodoxia en un sistema, o al Lutero desvirtuado por la Ilustración y el liberalismo, o, finalmente, al Lutero radicalizado por el actualismo existencial. Para terminar, nos gustaría aclarar con un ejemplo concreto nuestra interpretación personal, expuesta ya detalladamente. Cristo es para nosotros «sacramentum et exemplum». Lutero encontró probablemente en Agustín *(De Trin.* IV, 3) esta interpretación de la obra redentora de Cristo [214]. Según Iserloh, en Lutero se habla de ella desde 1509 a 1540. Agustín, en una exposición bastante amplia y en cierto modo complicada, explica cómo tomó Cristo nuestra carne para entregarse en esa carne a la muerte, castigo del pecado, y cómo fue resucitado en esa carne como sacramento de nuestra salvación. A causa de su predilección por la «theologia crucis», Lutero carga el acento sobre la muerte de Cristo, sin dejar por eso de considerar su resurrección. El cristiano, continúa Agustín, tiene que morir dos veces en Cristo: primeramente

[212] H. A. Oberman, *«Iustitia Christi» and «Iustitia Dei»,* en *loc. cit.,* 21. Cf. B. Lohse, *Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther:* KuD 11 (1965) 116-135.

[213] H. A. Oberman, *loc cit.;* el mismo, *Luther and the Scholastic Doctrines of Justification·* «Harvard Theol. Review» 59 (1966) 1-26; E. Iserloh, *Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie: Reformata Reformanda* I (Münster 1965) 247-264. El mismo tema había sido tratado ya por A. Hamel, *Der junge Luther und Augustin* (Gütersloh 1934) 23, y W. Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther* (Tubinga 1954) 136-142. Véase el Excursus: *Die Geschichte Christi als Sakrament und Exempel: ibid.* 143-159.

[214] Agustín, *De Trin.* IV 3: PL 42, 889-892.

tiene que morir al pecado; en segundo lugar tiene que aceptar su muerte corporal como castigo por el mismo. También tiene que resucitar dos veces: mediante la liberación del pecado y mediante la resurrección de la carne. La pasión de Cristo, por tanto, es para nosotros primeramente un «sacramentum», antes de convertirse en un «exemplum» de la vida diaria. Lutero recoge repetidamente esta idea y le da gran importancia.

Cristo, en su pasión, es ante todo «sacramentum» de salvación. Lutero toma aquí «sacramentum» en sentido estricto, es decir, tanto «exemplariter» como «causaliter». Las afirmaciones de Lutero compiladas por Iserloh no permiten dudar sobre esto. Lutero, por consiguiente, no piensa en una función informativa del signo como tal ni en una función moralizante o psicológica. Según él, se trata de un misterio oculto, de un «feliz intercambio» en el que la «iustitia Christi» se convierte en nuestra justicia: morimos en su muerte y somos realmente resucitados en su vida. Este «sacramentum», el misterio de Cristo en su visibilidad soteriológica, abarca más que los sacramentos de la Iglesia, que por lo demás no están excluidos de él, sobre todo la eucaristía. El misterio se refiere a toda la vida de Cristo, especialmente a los milagros, que encuentran su consumación en el milagro supremo de su muerte. Se comprende así que Lutero pueda incluir también en esta riqueza del «sacramentum Christi» el ministerio de la palabra, que nos presenta este misterio en toda su eficacia, en una eficacia de la que participan la Biblia y la predicación. Se comprende también que, para Lutero, la interpretación tropológica de los salmos no es un juego ocioso. Puesto que los salmos se pueden aplicar a Cristo, se pueden acomodar también a los cristianos, que místicamente son uno con Cristo.

De este modo ha superado Lutero el empobrecimiento de la sacramentología nominalista, retornando, a su manera, a la riqueza de la patrística [215]. Abandona también la teoría de la satisfacción, procedente de san Anselmo, y renueva ciertas concepciones de la redención que se encuentran en los Padres. Tan pronto como, en nuestra justificación por

[215] Sobre Agustín véase principalmente C. Couturier, *«Sacramentum» et «Mysterium» dans l'oeuvre de saint Augustin:* Études Augustiniennes = Théologie 28 (París 1953) 161-274. Sobre Tomás véase *supra,* nota 140. Tomás asocia la «efficacia passionis Christi», en lo tocante a los sacramentos, con la «fides Ecclesiae». Esta forma de pensar se encuentra aún en Gabriel Biel: «Concurrit etiam fides ecclesiae, dum ministrantur (sacramenta): per quam sacramenta aliquo modo *continuantur* passioni Christi, tamquam causae minus principales sive instrumentales causae principali meritoriae, et deo tamquam causae principaliori efficienti...» *(In IV Sent.* d. 1 q. 2 dub. 2 y dub. 4). Sobre Tomás, véase III q. 49 a. 3 ad 1; q. 49 a. 5; q. 62 a. 6; *De Veritate* q. 29 a. 7 ad 8. Es particularmente expresiva la siguiente formulación: «Fidei efficacia non est diminuta (in NT), cum omnia sacramenta ex fide efficaciam habent» *(In IV Sent.* d. 1 q. 2 a. 6 sol. 2 ad 3). Buenaventura encerró toda esa corriente de pensamiento en esta bella formulación: «Virtus nos reparans est virtus totius Trinitatis, quam sancta Mater Ecclesia credit in anima, confitetur in verbo et profitetur in signo» *(Brev.* VI 7: Ed. Quaracchi V, 271s). Cf. L. Villette, *Foi et Sacrement* II (París 1964) 13-82 (bibliografía); O. H. Pesch, *loc. cit.,* 793-808.

Cristo, se ha hecho realidad en nosotros este misterio, Cristo puede convertirse realmente en nuestro «exemplum» y, de este modo, determinar o inspirar nuestras «opera fidei» [216].

A diferencia de Iserloh, H. A. Oberman se preocupa más de destacar algunas categorías luteranas fundamentales y de descubrir su sentido exacto: el «pro nobis», que ocupa el lugar del «in nobis» de los místicos [217], y el «extra nos» de la justificación en el sentido de Lutero, expresión que sólo quiere decir que nada puede merecernos dicha justificación [218]. Oberman se opone así a la interpretación antes común, según la cual Lutero habría concebido la justificación como algo meramente imputado y extrínseco. Parece preferir con mucho el concepto anglicano de «impartition» al de «imputatio» [219]. Concluye con Lutero que nuestra fe no es informada por la caridad, sino por Cristo, de modo que el pensamiento de Lutero se podría traducir en esta fórmula: «fides (a) Christo *pro nobis* formata *extra nos*» [220].

Naturalmente, con esto no se ha dicho todo acerca de la teología de Lutero sobre la gracia. No se debe pasar por alto, sobre todo, la decisiva dimensión dialéctica del «coram Deo» y del «coram hominibus». «Coram Deo»: ningún mérito es válido y nuestra justicia, en el sentido defendido por Lutero, está realmente «extra nos». En la dimensión del «coram hominibus» no se puede admitir ningún mérito verdadero, pues de mérito sólo cabe hablar entre Dios y nosotros. Como es sabido, Melanchthon atenuó luego esta postura; la cuestiona más o menos el «tertius usus legis».

[216] Citamos solamente un texto característico: «De his duobus B. Augustinus lib. trin. c. 4 dicit, quod vita Christi est simul sacramentum et exemplum, sacramentum primo modo, dum nos iustificat in spiritu sine nobis, exemplum, dum nos similia facere monet etiam in carne, et operatur cum nobis» *(Disp. contra J. Eck de 1518:* WA I, 309, 18-21). Encontramos, en este modo de hablar, un eco de las viejas formulaciones escolásticas sobre la gracia en su doble aspecto: en cuanto «gratia in nobis sine nobis» y en cuanto «gratia in nobis cum nobis».

[217] H. A. Oberman, *«Iustitia Christi» and «Iustitia Dei»*, en *loc. cit.*, 22.

[218] «Extra nos esse est ex nostris viribus non esse, et quidem iustitia nostra, quia donata est ex misericordia, tamen aliena est a nobis, quia non meruimus eam» *(Disp. de Iust. de 1536:* WA 39 I, 109). Oberman, en nuestro pasaje, explica el concepto de «possessio» por oposición a «proprietas», apelando a la terminología del derecho romano. En él «proprietas» significa «dominium»: «habere est iure possidere», mientras que «possessio» se referiría más bien al usufructo, sobre todo en la unión matrimonial *(ibid.* 21s). Junto con Iserloh, esperamos aún una prueba convincente de que Lutero, en este punto, se haya inspirado realmente en el derecho romano.

[219] *Ibid.* 25. Cf. P. M. More-F. L. Gross (eds.), *Anglicanism* (Londres 1957) 296-306. Esta doctrina es particularmente grata a los «teólogos carolingios» del siglo XVII. Véase, por ejemplo, Richard Hooker, *The Laws of Ecclesiastical Polity* V 56, 11 (obra que fue publicada en Londres en 1594-1597).

[220] H. A. Oberman, *loc. cit.* 24. Oberman opina que, según el parecer de todos los escolásticos y del Concilio de Trento, al final de nuestra vida nos es concedida la «iustitia Christi» aquí abajo en atención a la «iustitia Dei». Tal vez sea así, pero vacilamos en servirnos de un modo de hablar que (en cuanto sabemos) no es muy usual en la Escolástica.

Es también importante otra dimensión dialéctica: la palabra de Dios nos condena radicalmente. Como palabra de la ley, es «opus externum Dei». Sin embargo, la palabra de Dios es al mismo tiempo evangelio. Como palabra de misericordia y de perdón en Cristo, es «opus proprium Dei». Así, todo cristiano se convierte constantemente, por obra de la palabra, en un hombre que es «simul iustus et peccator».

Esta doctrina sobre la «gracia» (dicho en términos de la Reforma: esta doctrina sobre la reconciliación en la justificación y sobre la santificación por la acción del Espíritu Santo) se formula en un lenguaje y en un sistema que, no obstante algunos puntos de contacto, es bastante distinto de la forma de hablar y pensar de los obispos y teólogos católicos del siglo XVI. A pesar de la continuidad con el pasado, que nosotros hemos acentuado, hay también una profunda discontinuidad. La oposición de la Iglesia romana del siglo XVI muestra, en todo caso, que grupos enteros de creyentes, sacerdotes y obispos no pudieron reconocer su fe, en importantes puntos, en las posiciones de Lutero, Calvino y sus discípulos. El problema que hoy nos interesa más es el de saber si la imposibilidad de entendimiento mutuo se debe sólo a diferencias de lenguaje y de subestructuras filosóficas, o si, en último término, se funda en el contenido de la fe misma. No es fácil responder a esta pregunta [221]. Los antagonismos extrateológicos de aquella época no facilitaron la solución. Después de algunos años de apasionadas controversias, los frentes se endurecieron. El Concilio de Trento llegó demasiado tarde para salvar la unidad cristiana de Occidente. Sólo logró restablecer la unidad perturbada de aquellos cristianos que habían seguido fieles a la antigua fe y a la antigua Iglesia.

c) La doctrina del Concilio de Trento.

Bajo este epígrafe consideramos primero el método de trabajo y el objetivo histórico del Concilio, subyacente a dicho método, para iluminar después aquellos aspectos del decreto sobre la justificación que tocan más de cerca la doctrina de la gracia. Concluimos precisando la importancia de este decreto para la Contrarreforma y su alcance en la actualidad.

El decreto sobre la justificación fue discutido durante el primer período del Concilio, desde el 21 de junio de 1546 hasta la sesión solemne del 13 de enero de 1547. No es necesario narrar aquí los acontecimientos que ocurrieron durante este tiempo, tanto dentro como fuera de la ciudad de Trento [222]. Tampoco es posible seguir con detalle la his-

[221] H. Küng ha hecho un primer intento de analizar críticamente las correspondientes posiciones de la Reforma y de la Iglesia romana: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (Einsiedeln 1957). La carta de Karl Barth que se reproduce al comienzo de esta obra produjo gran sensación. Respecto a Lutero, el problema fue sólidamente investigado por O. H. Pesch, *loc. cit.* (nota 180).

[222] Lutero murió el 18 de febrero de 1546. Estallaba la guerra de Smalkalda. Debido a ello, en el verano de 1546 se intentó trasladar el Concilio a Bolonia o a

toria de la elaboración de los textos [223]. Por lo demás, las cuestiones sobre la predestinación, la justificación y la santificación se tratan en particular en el capítulo siguiente.

¿Por qué método de trabajo optó el Concilio en el año 1546? Como muestra la historia, cada concilio adopta su propio procedimiento, inspirándose sobre todo en lo que saben sus participantes acerca de los métodos de trabajo empleados en anteriores concilios. El papa Paulo III y la Curia Romana, apoyados en este punto por la mayoría de los legados enviados a Trento, querían hacer lo más rápidamente posible una exposición clara, concisa y no técnica de la tradición católica, respetando las diferencias de opinión dentro de la Iglesia. Además, se proponían redactar un catálogo de los puntos doctrinales más importantes en que la Reforma se apartaba de esta tradición [224]. En el curso de las discusiones preliminares (concretamente en las que versaron sobre el pecado original) se llegó al acuerdo de reunir la exposición positiva de la tradición católica y la condena de las opiniones protestantes en una serie de cánones en forma de anatemas, de acuerdo con un antiguo uso [225]. Para avanzar más rápidamente en el trabajo quisieron apoyarse, sobre todo, en las enseñanzas de anteriores concilios [226]. Tras una breve discusión, se adoptó de nuevo este método en 1547 para la sesión sobre los sacramentos [227]. Bajo la presión del papa y con la oposición de una minoría, se decidió condenar únicamente doctrinas y no personas (a diferencia de lo que había hecho, por ejemplo, el Concilio de Constanza).

Pero para el decreto sobre la justificación, del que se trató en la sesión sexta, no bastó este método. Excepto los Concilios de Cartago

otra parte. Lo cual condujo a nuevas tensiones entre el papa y los legados y entre el papa y el emperador. En el Concilio se produjo un violento choque entre los cardenales Pacheco y Madruzzo, partidarios del emperador, y el cardenal Del Monte, presidente del Concilio. Cf. H. Jedin, *Geschichte* II, 165-200 y 220-237.

[223] J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes* (Paderborn 1909); H. Rückert, *Die Rechtfertigunslehre auf dem tridentinischen Konzil* (Bonn 1925); H. Jedin, *Girolamo Seripando* I, 354-426; el mismo, *Geschichte* II, cap. 5, 7s (bibliografía). Véase también E. Stakemeier, *Die theologischen Schulen auf dem Trienter Konzil während der Rechtfertigungsverhandlungen:* ThQ 117 (1936) 188-207; 322-350.

[224] Esta intención del papa constituyó el principal punto de fricción entre el papa y el emperador. Este había incluido al Concilio en su grandioso plan de reunificar sus Estados. Por eso, según su punto de vista, el Concilio debía ocuparse de la reforma de la Iglesia «in capite et in membris» y abstenerse de toda condenación doctrinal mediante un anatema, ya que esa condenación perpetuaría las diferencias de opinión existentes entre protestantes y católicos. Los legados llegaron a un compromiso: toda sesión dogmática debía estar vinculada a una discusión sobre un punto determinado de la reforma de la Iglesia. En 1546 ese punto fue la cuestión discutida entre la Curia Romana y los obispos acerca de la obligación de residencia que incumbía a estos últimos. Cf. H. Jedin, *Geschichte* II, 106-112.

[225] DS 1510-1516.

[226] H. Jedin, *Geschichte* II, 104ss.112.119ss.125.135s.

[227] P. Fransen, *Wording en strekking van de canon over het merkteken te Trente:* «Bijdragen» 32 (1971) 2-34 (sobre todo 4-8 y 15-26).

(418) y de Orange (529)[228], las asambleas eclesiásticas habían tratado raramente de problemas sobre la gracia. Como han puesto de manifiesto las precedentes explicaciones, antes del Tridentino reinaba en la Iglesia, incluso dentro de las Ordenes religiosas, una gran libertad de pensamiento[229]; por eso no disponía el Concilio de un cuerpo doctrinal tan coherente como para poder oponerlo a las posiciones de la Reforma. Ya en la apertura de las discusiones declaraba el cardenal Cervini, quien tuvo que dirigir en su mayor parte los debates dogmáticos, que, por decirlo así, estaba todo por hacer. Probablemente fue éste también el motivo por el que, a iniciativa suya y de Seripando, se aceptó un nuevo método de trabajo, al que se atuvieron también las sesiones posteriores. El Concilio presentó una visión general de la doctrina católica en un texto ordenado y coherente dividido en *capita* y fijó en los cánones pospuestos a los capítulos los puntos doctrinales de la Reforma que se debían condenar y anatematizar. En esta época, el anatema tenía aún valor de excomunión, que afectaba a quienes defendían obstinada y públicamente las doctrinas condenadas.

En estas circunstancias hubiese sido conveniente informarse exactamente de las doctrinas de los reformadores antes de cada discusión conciliar. Ya antes del Concilio, el doctor Juan Fabri, nombrado poco después obispo de Viena, intentó (en vano, por desgracia), apoyado por los nuncios Alejandro y Vergerio, inducir al papa Paulo III a crear en Roma una comisión especial y a proporcionarle los medios económicos necesarios para que reuniese allí una biblioteca, lo más rica posible, con los escritos de los reformadores[230]. En la misma apertura de los debates sobre la justificación, los cardenales Pole y Pacheco, insistieron ante la Congregación general en que se creara en Trento una comisión semejante[231]. Sus esfuerzos fueron de momento infructuosos. Hasta diciembre de 1546, hacia el final, por tanto, de las discusiones sobre la justificación, no encomendó Cervini a Salmerón y a Laínez confeccionar una lista de «articuli haereticorum» en orden a los futuros debates sobre los sacramentos[232]. Naturalmente, algunos teólogos y obispos tenían cierto

[228] El Concilio de Cartago pasaba entonces por el Concilio de Mileve, aprobado por Inocencio I. Cf. P. Fransen, *Echtscheidung na echtbreuk van een der gehuwden:* «Bijdragen» 14 (1953) 366-387 (sobre todo 373s y nota 59). Los decretos del segundo Concilio de Orange habían sido publicados en 1538 por P. Crabbe en la edición, por él preparada, de los *Concilia omnia, tum generalia quam particularia* (Colonia 1538) 339^{v}-341^{r}. Sobre el empleo de esta edición en el Concilio, véase H. Jedin, *Geschichte* I, 561, nota 146, y II, 52.464-470.526.

[229] H. Jedin nota que las opiniones de los teólogos no siempre se pueden clasificar conforme a las tradicionales posiciones teológicas de su Orden, aunque un obispo hizo al Concilio la proposición de mandar que todo teólogo expusiese su opinión en presencia del general de su Orden. Cf. H. Jedin, *loc. cit.* II, 149s. 211.475.

[230] Th. Freudenberger, *Zur Benützung des reformatorischen Schrifttums am Konzil von Trient,* en R. Bäumer (ed.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Kirchengeschichte in den Reformkonzilien bis zum Tridentinum* (Paderborn 1972) 577-601 (sobre todo 577-583). Cf. H. Jedin, *loc. cit.* II, 400s; A. Hasler, *Luther in der katholischen Dogmatik* (Munich 1968) 276-292.

[231] Th. Freudenberger, *loc. cit.* 584-587.601.

[232] *Ibíd.* 587-593. Freudenberger habla también de una lista privada de Seripando. Con ocasión de nuestro estudio sobre el sacramento del matrimonio hemos comprobado que los padres conciliares, durante el tercer período del Concilio, en el año 1562, se esforzaron en formular los cánones partiendo de citas más o menos detalladas de las obras de la Reforma. Cf. P. Fransen, *Die Formel «si quis*

conocimiento directo de las obras protestantes; pero no era éste el caso de la mayoría de los participantes.

Respecto a la justificación, el papa y Cervini, principalmente, opinaban que podían proporcionar suficiente información los escritos de controversistas católicos como J. Eck, J. Cochlaeus y F. Nausea [233]. Además, determinados autores católicos, como Cayetano, Andrés de Vega y Ambrosio Catarino, habían trabajado ya en la elaboración de un primer esbozo de una teología católica sobre la justificación; tal esbozo estaba concebido como respuesta a las posiciones de los reformadores [234].

Este método de trabajo y la intención del Concilio, subyacente a dicho método, son sumamente importantes para averiguar lo que quiso realmente el Tridentino y para determinar con toda honradez histórica qué alcance dogmático quiso dar a sus decretos. Una teología abstracta y a veces mixtificante del magisterio y una lectura ahistórica de los decretos en los manuales teológicos e incluso en la praxis de las Congregaciones romanas han formado hoy una *sententia communis,* según la cual todos los cánones del Tridentino serían definiciones de fe, y todo lo que se dice *in recto* en la parte doctrinal, especialmente en el decreto sobre la justificación, tendría el mismo valor y alcance dogmáticos.

Este no es lugar adecuado para demostrar, mediante un análisis histórico de las fuentes, que tal interpretación es errónea. Algunos autores actuales han hecho ver que los cánones del Tridentino fueron concebidos ciertamente como «definiciones de fe» en el sentido que la expresión tenía entonces; es decir, en cuanto que, en contraposición a los decretos de reforma discutidos en el mismo Concilio, forman parte del dogma. Pero como los conceptos de «dogma», «fides», «haeresis» y «anathema» tenían entonces un sentido distinto, los cánones no contienen necesariamente verdades pertenecientes formalmente al patrimonio de la revelación [235]. Se puede decir lo siguiente: puesto que los cánones de la sesión sexta tratan de la naturaleza de la redención en Cristo y, por tanto, del núcleo del evangelio, es probable que *de facto,* aunque no *de iure,* algunos cánones «definan» autoritativamente verdades que después la Iglesia, en los siglos siguientes, consideró formalmente como reveladas [236]. En lo tocante a la interpretación de la doctrina positiva

dixerit Ecclesiam errare»... der 24. Sitzung des Trienter Konzils: «Scholastik» 25 (1950) 492-517; 26 (1951) 191-221.

[233] Th. Freudenberger, *loc cit.* 583 y 588. Cf. H. Jedin, *Geschichte* II, 141.

[234] H. Jedin, *Geschichte* II, 141 y 473s.

[235] P. Fransen, *Unity and Confessional Statements. Historical and Theological Inquiry of R. C. Traditional Conceptions:* «Bijdragen» 33 (1972) 2-38 (bibliografía).

[236] Hay que recordar que en Trento la expresión «definir la fe» (la mayoría de las veces «fidem deffinire») significa ante todo: «dar fin a una controversia» con una intervención autoritativa del magisterio, de la «clavis auctoritatis», como explica el Decretum Gratianum Dist. XX Pars 1 § 1 (Friedberg I, 65). Cf. Fransen, *Unity and Confessional Statements,* en *loc. cit.* 24s.

expuesta en los capítulos, los debates conciliares, e incluso el texto del prólogo y del epílogo de esta «doctrina» [237], prueban que el Tridentino quiso, sobre todo, elaborar un cuerpo doctrinal coherente que pudiese servir de guía a los catequistas y predicadores para exponer la doctrina católica. Confirma esta interpretación el hecho de que los legados, en enero de 1546, pidieron permiso al papa para imprimir, antes de la solemne confirmación pontificia de los decretos, una edición oficiosa de la sesión sexta con vistas a la predicación cuaresmal que se iba a tener en las ciudades de Italia. Pero el papa se negó [238].

Se trata, pues, de un decreto de carácter esencialmente pastoral, respaldado naturalmente por la autoridad de un Concilio General. En cierto sentido se puede decir lo mismo de los cánones, que además expresan la interpretación de las posiciones reformadas en el campo católico más que las opiniones personales de Lutero, Calvino y demás reformadores. Esto no es ni extraño ni desacostumbrado. Al magisterio le compete únicamente la expresión *pública* de la fe en la doctrina y conducta, es decir, la repercusión concreta que, dentro de una determinada situación religiosa y teológica, pueden tener en la comunidad cristiana ciertas ideas [239]. En cualquier caso, no se puede suponer en modo alguno, como se ha hecho continuamente en los últimos siglos, que el Tridentino quiso presentar una exposición exhaustiva de la fe acerca de las cuestiones tratadas en sus sesiones [240]. Además, en 1546 ya no interesaban tanto las ideas personales de determinados reformadores cuanto

[237] El Prooemium expone así el alcance de la *doctrina:* «... exponere intendit omnibus Chistifidelibus veram sanamque doctrinam ipsius iustificationis quam... Christus Iesus... docuit, Apostoli tradiderunt et catholica Ecclesia perpetuo retinuit; districtius inhibendo, ne deinceps audeat quisquam aliter credere, praedicare aut docere quam praesenti decreto statuitur ac declaratur» (DS 1520). No se puede objetar que esta doctrina termina con una amenaza que parece indicar que se trata de la fe revelada: «nisi quisque fideliter firmiterque receperit, iustificari non poterit» (DS 1550). Hemos indicado, siguiendo a A. Lang, que *fides,* según una fórmula corriente entonces, implicaba «ea quae necessaria sunt ad salutem», es decir, una grave obligación moral de seguir las instrucciones de la Iglesia, sin que por eso se pensase en verdades reveladas en el sentido formal y explícito de la palabra. Cf. P. Fransen, *Unity and Confessional Statements* 16-22; de modo semejante se manifiesta discretamente H. Jedin: *Geschichte* II, 201s.246s y 268ss.

[238] H. Jedin, *Geschichte* II, 267s.

[239] No podemos exponer aquí las razones teológicas e históricas de nuestra interpretación. Cf. P. Fransen, *Unity and Confessional Statements* 34-38. Una buena crítica de la llamada «sententia communis» puede verse en B. Sesboüé, *Autorité du Magistère et vie de la foi ecclésial:* NRTh 93 (1971) 337-359.

[240] Es esto claro para todos los investigadores de las actas del Concilio. Sobre una valoración general acerca de la naturaleza de las definiciones de fe, véanse las excelentes explicaciones de M.-D. Chenu, *Introduction à la Théologie:* RSPhTh 24 (1953) 705-707. Aún hoy son dignas de tenerse en cuenta las aclaraciones que hizo el obispo Gasser en 1870 antes de la definición de la infalibilidad pontificia: «... Secundo non sufficit quivis modus proponendi doctrinam, etiam dum Pontifex fungitur munere supremi pastoris et doctoris, sed requiritur intentio manifesta *definiendi* doctrinam, seu fluctuationi finem imponendi circa doctrinam quamdam seu rem definiendam, dando definitivam sententiam, et doctrinam illam proponendo tenendam ab Ecclesia universali» *(Coll. Con.* XVI, 1225 C).

el conjunto de enseñanzas y formas de vida que, a lo largo de dos decenios, se habían formado en las comunidades eclesiales protestantes. Entonces la historia ya había dejado atrás la pregunta que más nos interesa hoy, es decir, la pregunta sobre las aspiraciones religiosas más profundas de Lutero y los otros reformadores; efectivamente, las ideas y formas de vida de ambos grupos confesionales se habían polarizado ya tanto, que no cabía esperar una pronta reconciliación. Los pocos intentos de reconciliación emprendidos en el año 1546 manifiestan con su tragedia cuán profundo se había hecho ya el foso [241].

Al abordar ahora el problema de la doctrina de la gracia en el Tridentino, quisiéramos destacar primeramente algunos puntos concretos que nos parecen importantes, ya que los manuales dogmáticos los simplifican con frecuencia. El Tridentino, siguiendo una norma firmemente establecida [242], no quiso tomar partido ni por los tomistas ni por los escotistas, quienes fácilmente eran entonces mayoría [243]. Aceptó imparcialmente las dos interpretaciones sostenidas: la gracia como hábito infuso, del que proceden las virtudes teologales y los dones del Espíritu, o bien la gracia habitual, identificada a la caridad cristiana [244]. Hacia el final de los debates se discutió brevemente si los capítulos VI y VII debían ser titulados, respectivamente, *De actibus* y *De habitibus;* la propuesta fue rechazada [245]. Con lo que queda claro que, en la Iglesia romano-católica, ningún decreto oficial del magisterio obliga a los teólogos católicos a definir el estado de gracia como hábito creado infuso.

¿Cómo responde el Concilio a la cuestión sobre *el papel de la fe?* Los escotistas consideraban la fe más bien como comienzo de la disposición a la justificación, mientras que los tomistas veían en ella el acto con que «se recibe» la justificación, pensando naturalmente en la *fides caritate formata,* la fe animada por la caridad. A instancias de Seripando, el Concilio prescindió de estas diferencias de escuela para pasar al mensaje de la Biblia y, con ello, a los problemas que Lutero había planteado a la Iglesia. En este punto apoyó especialmente a Seripando el cardenal Cervini, que osó hacer al Concilio la siguiente pregunta:

[241] H. Jedin, *Geschichte* II, 165-177, describe el segundo coloquio religioso celebrado en Ratisbona en el verano de 1546, la actitud de Lutero frente al Concilio poco antes de su muerte y la encarnizada polémica surgida entre católicos y protestantes en relación con el asesinato del protestante Juan Díaz, ocurrido el 27 de marzo de 1546. La atmósfera no era favorable para una reconciliación; recuérdese sólo la guerra de Smalkalda.

[242] H. Lennerz, *Das Konzil von Trient und die theologischen Schulmeinungen:* «Scholastik» 4 (1929) 38-53.

[243] En opinión de Jedin, no hubo en el Concilio verdaderos nominalistas. Incluso duda de que los agustinianos hayan constituido allí un grupo claramente delimitado. Cf. Stakemeier, *Die theologischen Schulen auf dem Trienter Konzil,* en *loc. cit.*

[244] En el capítulo VII, por ejemplo, se combina la fórmula tomista «gratia et dona» con la escotista «caritas diffunditur... atque ipsis inhaeret»: DS 1528 y 1530. Véase también el can. 11, donde se habla tanto de «gratia qua iustificamur» como de «gratia et caritas»: DS 1561.

[245] H. Jedin, *Geschichte* II, 246s.

«¿Cómo ha entendido la Iglesia la expresión *sola fide* en Pablo?» [246]. El resultado fue que se introdujo nuevamente la fe como causa instrumental de la justificación [247]. El Concilio dedicó a este punto el capítulo VIII: «Quomodo intelligatur, impium per fidem et gratis iustificari?» [248]. Los padres conciliares no pudieron, sin embargo, resolver la cuestión de cómo hay que entender las expresiones de Pablo, según las cuales el hombre se salva por la fe *sine operibus*. Culpable de ello fue, sobre todo, la tan discutida afirmación, aparentemente opuesta, de la carta de Santiago [249]. Se decidió contentarse con asegurar la gratuidad de la gracia justificante, negando todo verdadero mérito *(promereri)* anterior a la justificación [250].

En los capítulos V y VI se trata otro punto importante. El primero corrobora la necesidad de una *preparación para la gracia,* mientras que el segundo nos ofrece una excelente descripción de ella, descripción que debemos a la tradición escotista, franciscana y agustiniana de Seripando [251]. Este, por lo demás, pretendía que la disposición se concibiera prevalentemente como un proceso de gracia evolutivo, abierto a la experiencia religiosa cristiana (sin negar la justificación inherente), en contraste con la explicación más ontológica de los escolásticos [252]. Los dos capítulos deberían haber puesto fin, de una vez para siempre, a las tendencias criptopelagianas de la Edad Media, que se manifestaban, por ejemplo, en el axioma: «Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam» [253]. Desgraciadamente, el Concilio no lo logró plenamente. Los suarecianos defenderán aún durante siglos la legitimidad de una *dispositio negativa* que, de acuerdo con el enfoque nominalista, consiste en la ausencia de pecado mortal antes del primer acto sobrenatural de fe, y que se pone en relación con una *gratia externa* (verbigracia: un buen ejemplo, un consejo oportuno). El Tridentino no logra, pues, de los

[246] Esto sucedía en diciembre de 1546. Cf. H. Jedin, *Geschichte* II, 248ss. Durante este debate Seripando se lamentó públicamente, el 28 de diciembre, de lo siguiente: «Todos estos apuros nos los proporciona la filosofía, al pretender nosotros hablar con sus palabras de los misterios divinos» *(ibid.* 250).

[247] «(causa) instrumentalis item sacramentum baptismi, quod est 'sacramentum fidei' sine qua (es decir, no 'sine quo') nulli umquam contigit iustificatio» (DS 1529). Véase además nuestra anterior observación de la nota 215, y G. Geenen, *Fidei sacramentum. Zin, waarde, bronnenstudie van de uitleg ener patristische doopselbenaming bij S. Thomas van Aquino:* «Bijdragen» 9 (1948) 245-270.

[248] DS 1532.

[249] Rom 3,24.28; Ef 2,29; Sant 2,24.

[250] «Gratis autem iustificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur (en esta expresión, a nuestro juicio, se trata de un merecimiento en sentido estricto; el Concilio dejó abierto el problema de un merecimiento 'de congruo'): 'si enim gratia est, iam non ex operibus; alioquin (sicut idem Apostolus inquit) gratia iam non est gratia' (Rom 11,6)»: DS 1532.

[251] DS 1525ss.

[252] H. Jedin, *Geschichte* II, 213s y 241s; E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin,* en *loc. cit.* 151-160.

[253] Sobre toda esta discusión, véase F. Hünermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient* (Paderborn 1926).

teólogos escolásticos una vuelta consecuente a Agustín y a las últimas obras del Aquinate, que defienden la necesidad de un «auxilium divinum internum» para todo acto que dispone para la justificación.

En tercer lugar hay que mencionar uno de los dos puntos más discutidos durante la sesión sexta: la doctrina sobre la *justificación «inherente»,* en contraposición tanto a la justificación meramente «imputativa» sostenida por Lutero como a la doble justicia de que hablan Seripando y algunos otros teólogos de su tiempo [254]. El otro punto acremente discutido se refería a la certeza de estar en estado de gracia. Seripando quiso desde el principio imponer en el Concilio su doctrina sobre la doble justicia. Cuando vio que esto era imposible, intentó inducir a los padres conciliares a considerar la justificación no sólo como «inherente», sino también y sobre todo como una «iustitia operum», es decir, bajo el aspecto más existencial, experimental y evolutivo de una lucha constante contra las malas consecuencias de la concupiscencia en el plano de las acciones y del amor cristiano. Esta posición se encuentra de nuevo en Bayo y Jansenio. Seripando sólo pudo imponer parcialmente su punto de vista, y no precisamente en este capítulo, sino en el que trata del mérito. Habla en favor del prestigio de Seripando el hecho de que, a pesar del fracaso parcial de sus esfuerzos, no perdiera nunca la estima de los padres conciliares ni (prescindiendo de algunos exaltados) fuese acusado de «luteranismo» [255].

En este momento de la discusión hay que descubrir el punto más profundo en que se dividían los espíritus: ¿hay que exponer, como hizo Agustín [256], la gracia y el proceso de justificación a la luz de la experiencia cristiana, que sale tanto del mal que hay en nuestro corazón como de la atracción de la gracia? Es decir, ¿hay que exponer ese proceso de forma más descriptiva, existencial y evolutiva, o hay que definir la gracia de forma más o menos ontológica, de acuerdo con el axioma metafísico, formulado ya por Salmerón, de que la naturaleza de una cosa sólo se puede determinar mediante un principio interno, mediante una «causa formal»? [257] Fue una fatalidad para la Iglesia de Occidente

[254] DS 1528-1531, y cánones 10 y 11: DS 1560s.

[255] H. Jedin, *Girolamo Seripando* I, 354-426 (sobre todo 420 y 425s). Cf. P. Pas, *La doctrine de la double justice au Concile de Trente:* EThL 30 (1954) 5-53.

[256] El pasaje más conocido de Agustín sobre este punto se refiere a Jn 6,44s: «Nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum»: *In Jo tr.* 26,4 (PL 35, 1608). Sobre el influjo de Agustín en Tomás véase el comentario de éste, *Super Ev. S. Jo. Lect. VI,* Lect. 5,3, n. 935s (Marietti 1952) 176s.

[257] Sobre Salmerón, véase *supra,* nota 207. Andrés de Vega ya había compuesto antes de la sesión sexta su *Opusculum de iustificatione, gratia et meritis* (Venecia 1546). En 1548 publicó *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio* (Venecia 1548). Debido a los errores que contiene esta edición, Pedro Canisio la publicó de nuevo bajo el título *De Iustificationis doctrina universa Libri XVI* (Colonia 1572). Andrés de Vega habla de la causa formal en el libro VII, caps. 21-24 (Colonia 1572) 159ª-163ª. Escribe: «Vocamus autem causam formalem alicuius effectus vel denominationis formam, quae eam denominationem tribuit, sicut albedo causa est formalis, qua sumus albi; et sapientia causa est for-

que la idea de Seripando no encontrase eco suficiente en el Concilio; ello contribuyó no poco a la rigidez de la teología postridentina de la gracia. Evidentemente, el Concilio no tomó partido por ninguna escuela teológica, pero mantuvo lo esencial de la teología de las diversas escuelas, sin someterse a una terminología técnica determinada.

La voluntad común de salvar, contra Lutero y, en cierto grado, contra Seripando y sus amigos, la concepción de la alta Edad Media, amenazada por la «via moderna», se manifestó sobre todo en el capítulo VII: «Quid sit iustificatio impii, et quae eius causae?». El pasaje decisivo describe la «única causa formal de nuestra justificación», la «justicia inherente», como una verdadera renovación y una justicia real, «que recibimos en nosotros, cada uno la suya, según la medida que a cada uno le asigna el Espíritu Santo... y conforme a la propia preparación y cooperación de cada uno» [258]. A esta definición, cuya afirmación central indica con claridad lo que con ella se busca, siguen dos secciones ulteriores con una paráfrasis bastante amplia de todo lo que contiene dicha definición. Volvemos a encontrar aquí la primitiva persuasión del siglo XII, según la cual todos los aspectos bíblicos de la justificación —la unión con Cristo, el impulso del Espíritu Santo, la remisión de los pecados, la santidad interior (fe, esperanza y caridad), la recepción del bautismo, la guarda de los mandamientos de Dios— expresan conjuntamente los diversos aspectos de una única realidad, una unidad armónica dentro de la obra salvífica inaugurada por el Padre y, en virtud de los méritos de la pasión de Cristo, realizada por el Espíritu Santo [259]. A nuestro juicio, esta intuición fundamental supera las diver-

malis, qua sumus sapientes. Albedo enim tribuit subiecto in quo est, denominationem albi; et sapientia tribuit rei in qua est, denominationem sapientis» (*ibid.* 159ª; cf. *ibid.* 265ª).

[258] DS 1529. Andrés de Vega termina también sus explicaciones sobre la causa formal con estas palabras: «... ad imponendum finem huiusmodi controversiis, visum est huic sanctae Synodo, acceptare sententiam (de los escolásticos y del Concilio de Vienne) istam simpliciter, et absque limitatione, immo et credenti et asserenti oppositum, anathema indicere. Intellexit namque hanc fuisse communem Ecclesiae fidem, tametsi non sub nomine habituum, neque potuisse a catholicis Doctoribus diversissimorum temporum, summa concordia hanc sententiam tradi, nisi esset a Spiritu Sancto et digna quae ab omnibus reciperetur. Eamque ob causam, primo quidem in hoc capite diserte asseruere Patres, singulos quosque iustorum, suam propriam recipere in sua iustificatione iustitiam. Quod ne intelligi quidem potest, si non sit aliquid creatum nostra iustitia. Et paulo post asseverunt inhaerere iustis caritatem, diffusam in cordibus eorum per Spiritum Sanctum, ut cum sciremus, inhaerentiam proprium quid esse accidentium creatorum, non dubitaremus caritatem esse accidens quoddam creatum» (*loc. cit.* VII, 24, 265ᵇ al final).

[259] Distinguimos, por consiguiente, entre los presupuestos filosóficos de Salmerón, Andrés de Vega y otros y la intención religiosa, la cual, a nuestro juicio, excede los límites de estos presupuestos de la «sana razón». En la época del Concilio de Trento estos aspectos no se distinguían entre sí con la misma claridad que hoy. Así, es fácil observar que Andrés de Vega, en el pasaje citado en la nota 258, pasa sin más del concepto de «iustitia inhaerens» al de «accidens creatum». Y dice también: «quod ne intelligi quidem potest»; lo que es una certeza teológica, pero no una definición directa del Concilio, que en ninguna parte habla de un «accidens creatum».

gencias técnicas de perspectiva y terminología de las diversas escuelas y llega a las profundidades del misterio salvífico de Dios, respetando en este misterio la profunda unidad que tiene su fundamento originario en Dios y encuentra su expresión en el hombre. Sólo el pecado se opone a Dios. Pero no pudo corromper la creación hasta el punto de convertirla en algo completamente extraño a Dios. El Tridentino responde aquí a la Reforma no tanto rechazando una justificación más o menos «imputada» cuanto repudiando la opción dualista de la Reforma, de la que ya se ha hablado. Según la concepción de los reformadores, el pecado parece haber logrado tal poder en el mundo y en el hombre que sólo a duras penas se puede evitar una cierta afinidad con la antropología maniquea. En cambio, la visión típicamente católica del misterio de la gracia radica en la intuición de la inexpugnable unidad del amor divino, unidad que Seripando sólo llegó a ver claramente hacia el final de los debates. Por desgracia, el Tridentino se ha entendido muy poco durante los siglos siguientes en la línea de esta preocupación fundamental.

A nuestro juicio, la parte más importante del decreto es la última, el capítulo XVI, sobre *el mérito* [260], no porque pensemos que la doctrina del mérito constituye el núcleo del mensaje bíblico sobre la gracia. El capítulo sólo ocupa un puesto secundario en la ya mencionada intuición de la unidad inexpugnable de Dios. Pero, según nuestro modo de ver, la doctrina sobre el mérito constituye el único punto crítico de discrepancia entre la Reforma y la interpretación católica de la gracia, y ello porque la obra meritoria se realiza en la dimensión del «coram Deo», que para la Reforma tiene que ser radicalmente don de gracia, con exclusión de todo «mérito» humano. Aún hay otra razón que habla en favor de la importancia de este capítulo: la intuición de la unidad, ya citada, corre el peligro de petrificarse en una visión «ontológica» estática tan pronto como se exprese sin reservas críticas en una antropología de escuela. Desde este punto de vista está plenamente justificada la apremiante súplica de Seripando al Concilio instándole a considerar también la justificación como experiencia de gracia, como crecimiento de la unión con Cristo mediante una dura lucha contra el pecado.

En realidad el Concilio ya había hablado en el capítulo X de nuestro crecimiento en la justicia [261]. Para Seripando, sin embargo, esta simple constatación, adornada con algunas citas bíblicas, no correspondía el carácter dinámico, incluso dramático, de la *iustitia operum,* que es una lucha perpetua con el pecado. En el conocimiento de esta indignidad radical se funda, para él, no sólo el concepto objetivo de la gratuidad de la gracia, sino la experiencia que tenemos hasta el fin de la vida de ser «siervos inútiles».

El influjo de Seripando y sus partidarios en la redacción del capítulo sobre el mérito hizo que de allí saliese algo que hoy tendríamos

[260] DS 1545-1549.
[261] DS 1535.

que considerar ciertamente como una pequeña obra maestra. Este capítulo, en contraste con los otros, está estructurado según un esquema dialéctico y, por tanto, dinámico. El Concilio sostiene en primer término la tesis de que todo es gracia, don, y destaca así la primacía de Dios en la economía de la gracia. A este pensamiento se añade otro cristológico, pero formulado demasiado discretamente y expresado sólo con dos imágenes bíblicas de nuestra unión con Cristo: «tamquam 'caput in membris' et tamquam 'vitis in palmitibus'». Este inciso cristológico, que se debe, entre otros, a Seripando, manifiesta también la evolución que ha sufrido su pensamiento en el curso de los debates [262]. La antítesis, si podemos hablar así, significa que, dentro de la primacía de Dios en la salvación, nuestras obras, aun las más insignificantes, tienen valor eterno ante Dios [263]. La dialéctica radical entre gracia y mérito se resume en la feliz sentencia de Agustín: «Dios corona sus dones en nuestros méritos» [264]. Sin embargo, no se pasa por alto la realidad del pecado. Ella determina una ulterior tensión «existencial». En un tercer paso se reconoce con qué profundidad está arraigado el pecado en nosotros, a pesar de la *iustitia inhaerens,* pues el mismo justo debe tener ante los ojos durante toda su vida la majestad y santidad de Dios, que sólo «retribuirá a cada uno según sus obras» [265]. En este sentido, se previene y corta de raíz toda vana complacencia en las «obras» que uno hace.

A nuestro juicio, únicamente puede servir de base para una teología de la gracia este método dialéctico y existencial, que respeta en unidad orgánica tanto la primacía de Dios como la realidad de nuestra justificación, manifestada en nuestros méritos, y mantiene al mismo tiempo que conservamos nuestra indignidad hasta el final de nuestros días [266]. En el fondo era eso lo que quería expresar la doctrina de la doble justicia, pero lo hacía con una sistematización teológica y conceptual que amenazaba destruir la idea de la unidad de la creación y de la salvación.

[262] Seripando se dio cuenta pronto de que lo que él quería expresar con la doctrina de la doble justificación debía explicarlo en el sentido de que nuestra «iustitia» consiste en una participación en la «iustitia Christi». H. Jedin escribe sobre esto: «Seripando intenta explicar la relación entre 'iustitia Christi' y 'iustitia inhaerens' con ayuda de dos conceptos: el de accidente y, lo que es sumamente significativo, el de participación, el cual nos conduce al ámbito neoplatónico de su pensamiento. Sin embargo, en la base de esos razonamientos se halla una idea religiosa: la del Cuerpo de Cristo. En su voto convierte esta idea en punto de partida de un nuevo razonamiento. El justo es un miembro del Cuerpo de Cristo y se halla en perenne comunicación vital con la Cabeza» *(Girolamo Seripando* I, 419). Cf. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin* 152-160.

[263] DS 1548.

[264] «Cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona» (DS 1548). Cf. can. 32: DS 1582, y Agustín, *De gratia et libero arbitrio* 8, 20: PL 44, 893.

[265] DS 1548.

[266] Cf. P. Fransen, *The new Life of Grace* (Londres 1971), índice, III, 2, 6-9, p. 361.

Esta unidad tiene su origen en la unidad del amor del Padre en su Hijo mediante su único Espíritu.

Se puede decir finalmente que el Tridentino, en su inspiración más profunda, ha respondido a la pregunta fundamental de los reformadores sobre la realidad de la salvación. Esto, sin embargo, no se puede decir respecto de algunos puntos doctrinales especiales. El ejemplo más conocido de malentendidos mutuos se encuentra en el capítulo IX, «Contra inanem haereticorum fiduciam», es decir, en la cuestión de si uno puede estar seguro de encontrarse en estado de gracia [267]. Este capítulo se basa en un doble malentendido.

Los escotistas sostuvieron primero una *certitudo fidei* respecto al estado de gracia y lucharon contra los tomistas en la idea equivocada de que su maestro Escoto había sostenido dicha tesis [268]. En cambio, según el punto de vista de los tomistas, el concepto de *certitudo fidei* implicaría una certeza absoluta, fundada en su análisis del acto de fe. Ellos nunca han aceptado más que una certeza moral, basada en indicios, de hallarse en estado de gracia. En el fondo, las dos posiciones no eran tan radicalmente distintas, pues en definitiva casi todos hablaban de una certeza puramente conjetural. Había pocos escotistas que pensaran que debían defender una certeza absoluta. Hoy es difícil comprender cómo no lograron ponerse de acuerdo hasta que no se halló una fórmula de compromiso satisfactoria: «certitudo fidei, cui non potest subesse falsum» [269]. Esto indica lo difícil que era para los teólogos de

[267] DS 1533s. Sobre la totalidad del problema, véase St. Pfürtner, *Luther und Thomas im Gespräch* (Heidelberg 1961); O. H. Pesch, *loc. cit.* 748-757.

[268] Según J. Auer *(Die Entwicklung der Gnadenlehre* I, 312-320; cf. 322), Pedro Olivi puede ser considerado como el iniciador de esta opinión. El no cree que Escoto haya tratado esta cuestión: *ibid.* 319. H. Jedin opina también que Escoto, en relación con la absolución, ha hablado de dicha certeza como de una mera posibilidad. Como iniciadores de esta teología cita a Anselmo de Laón, a Pedro Lombardo y, de la época posterior al 1300, a Pedro de Palude, Durando de S. Porciano, Gualterio de Chatton y Anfredo Conteri *(Geschichte* II, 211). Según J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte* 301s, ha sido probablemente G. Biel quien ha llevado al error a conocedores de Escoto como Andrés de Vega y A. Castro y a toda la sección conciliar «escotista», al escribir: «Sed diceres, homo potest scire de seipso, quod facit, id quod in se est; et per consequens ex principio fidei (quod certissimum est, scl. quod Deus dat gratiam facienti quod est in se) certitudinaliter nosse se habere gratiam, licet non evidenter. Item quis potest scire se non ponere obicem per propositum non peccandi mortaliter, accipere gratiam absolutionis, quod confert gratiam ex opere operato, etiam non concurrente alia dispositione confitentis nisi non positione obicis, quae est cessatio ab actu et proposito peccandi, ut *vult Scotus in quarto.* Potest autem quis scire se actu non peccare, etiam si non haberet propositum non peccandi, quia actus suos anima intuitive et evidenter cognoscit et se suscipere sacramentum poenitentiae, et sic scire se habere gratiam» *(In II Sent.* d. 27 q. única). Como se ve, esta posición no tiene nada que ver con Escoto, sino que tiene su origen en una interpretación extrinsecista del «opus operatum» de los sacramentos en la «via moderna». Por desgracia, los escotistas, apoyados por el cardenal Del Monte, no parecen haberse percatado de ello.

[269] Sobre la posición común de los tomistas y de los primeros grandes franciscanos del siglo XIII, cf. J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre* I, 311-336; sobre la posición de los tomistas en el Concilio: H. Jedin, *Geschichte* II, 210ss.

entonces llegar al contenido mismo de la fe por encima de las propias concepciones de escuela. Con frecuencia hemos advertido esto al estudiar las actas del Concilio [270]. Vemos en ello una confirmación de nuestra tesis de que el concepto de *fides* era entendido entonces en un sentido horizontal, corporativo, como un «corpus doctrinal eclesiástico», al que luego los siglos siguientes tuvieron que añadir necesariamente especificaciones más detalladas.

Hay que decir además que los teólogos católicos también han entendido mal en este punto la posición de los protestantes. La *fides specialis,* como llamaría más tarde a esta fe la ortodoxia luterana, no tiene nada de una *fiducia* presuntuosa [271]. Bien mirado, los católicos debían mantener también con la misma decisión lo que los reformadores querían defender. Y lo hacen, pero en distinto contexto teológico, a saber: en relación con la virtud de la esperanza. También, según la concepción católica, debe poner el cristiano toda su confianza y toda su esperanza en los méritos de Cristo, como se pone de manifiesto en el acto de esperanza. También hoy se extrañan a veces los protestantes cuando encuentran en los cristianos católicos un profundo sentimiento de incertidumbre sobre la salvación. Pero esta incertidumbre no se funda en Cristo, sino en la consciencia de la profunda pecaminosidad, sobre la que sólo Dios puede juzgar. Toda la controversia, que prolongó innecesariamente los debates del Tridentino, prueba así que no se debe juzgar nunca la intención del adversario trasladándola a las propias categorías de pensamiento. Tener esto presente es sumamente beneficioso para todo diálogo ecuménico [272].

El Tridentino fue de capital importancia para la Contrarreforma. Después de él se inaugura en la Iglesia católica una nueva era. Por eso es más sorprendente que el decreto sobre la justificación sólo haya tenido un moderado influjo en la teología posterior de la gracia. La culpa de ello se halla principalmente en la extraña decisión de Pío IV en la bula *Benedictus Deus,* del 24 de junio de 1564, con la que promulgaba finalmente los decretos del Concilio. En ella prohíbe todo comentario a los textos del Concilio y reserva para sí solo la competencia de interpretar los decretos [273]. Constituyó esto el comienzo de la Congregación

[270] El secretario del Concilio, Massarelli, escribe el 11 de enero de 1547: «Et ita cum magno gaudio recesserunt»: J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte* 323, nota 3. En esta nota cita Hefner el comentario de Andrés de Vega, anteriormente mencionado, en su obra sobre la justificación.

[271] «Salta a la vista sin más que esta 'certeza de fe' del estado de gracia (de los escotistas) no tiene nada que ver con la fe fiducial luterana» (H. Jedin, *Geschichte* II, 212); sobre todo el problema, véase St. Pfürtner, *Luther und Thomas im Gespräch* (Heidelberg 1961).

[272] A. Hasler, *Luther in der katholischen Dogmatik* (Munich 1968) 294-335.

[273] *Concilium Tridentinum* (ed. por la Soc. Görres) XII, 1154, 16-33. Andrés de Vega publicó su *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio* en 1548, antes, por consiguiente, de la prohibición de Pío IV. Para responder a los ataques de Paolo Scarpi en su *Istoria del Concilio Tridentino* (Londres 1619), Inocencio X, después de la muerte de Alceati (1651), quien ya había comenzado a recoger la do-

del Concilio. La *Istoria del Concilio di Trento,* basada en un examen de los archivos vaticanos, que publicó en 1657 el cardenal Pallavicino, llegó demasiado tarde, por desgracia, para poder cambiar algo en las interpretaciones hechas por la teología de escuela. Dicha teología se interesó muy poco por los estudios históricos y evolucionó cada vez más hacia un racionalismo teológico que pasó por alto las preocupaciones teológicas del Concilio, del mismo modo que en el campo protestante la Ilustración tuvo profunda influencia sobre el camino iniciado por la Reforma.

La doctrina sobre la «única causa formal» principalmente fue interpretada pronto en total desacuerdo con la intención primitiva. En este punto, como en otros, hay que dar la razón a E. Stakemeier cuando dice: «La *via antiqua* se convirtió en *via moderna* en el Concilio y por el Concilio» [274]. Sin embargo, esto no duró mucho. En el curso de una polarización progresiva, a medida que los protestantes se declaran con más decisión por una «iustificatio impii imputata, externa et forensis», los católicos acentúan la gracia creada cada vez con más intensidad, *cuando no exclusivamente. Las acres disputas sobre la cuestión De auxiliis* y en la polémica con Bayo y Jansenio se concentraron luego en la gracia creada *actual* [275]. Una interpretación equivocada de la fórmula «unica causa formalis» contribuyó también a fortalecer este movimiento. Ya Lessio tuvo que protestar contra una interpretación según la cual dicha fórmula excluiría la inhabitación de la Trinidad como fuente y fundamento de la gracia creada [276]. Los teólogos católicos consideraron pronto la inhabitación de la Trinidad como una mera consecuencia de la infusión o creación de la gracia habitual [277]. Si es exacta nuestra tesis de que el Tridentino era profundamente consciente de la unidad de creación y redención en un único movimiento salvífico, fue funesta esta evolución postridentina. Subyacía al Tridentino una antropología que conoce ciertamente la tensión trágica entre el pecado y la llamada de la gracia, pero que rehúsa por eso mismo desgarrar la unidad, existente ante Dios, del hombre y de la humanidad, tal como Dios

cumentación necesaria, encomendó al cardenal Pallavicino que escribiese una *Istoria del Concilio di Trento,* la cual fue publicada en Roma en 1657, habiéndose utilizado en su elaboración los archivos vaticanos. Cf. H. Jedin, *Der Quellenapparat der Konzilsgeschichte Pallavicinos* (Roma 1940).

[274] E. Stakemeier, *Glaube und Rechtfertigung* (Friburgo de Brisgovia 1957) 6.

[275] Sobre el aspecto psicosociológico de este problema, véase J. P. Deconchy, *L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psyco-sociale* (París 1971), estudio que es discutido por A. Godin, *Orthodoxie religieuse et psychologie sociale:* NRTh 94 (1972) 620-637.

[276] L. Lessio, *De summo bono* II, 1 y *De perfectionibus moribusque divinis* XII, 11; *De beneficiis adoptionis,* sobre todo, el apéndice: *De adoptione divina: Opuscula* (Amberes 1626) 119-122, 122-125, 113 ss.

[277] Sobre esto véanse las explicaciones *infra,* pp. 699s. Sobre todo el problema, cf. J. Trütsch, *St. Trinitatis Inhabitatio apud theologos recentiores* (Trento 1949); H. de Lavalette, *La notion d'appropriation dans la théologie trinitaire de St. Thomas d'Aquin* (Roma 1959).

la ha creado y la quiere salvar [278]. Newmann está en lo cierto cuando sostiene que, para armonizar la concepción «romana» y «protestante» sobre la justificación, no hay otro camino que el de retornar de nuevo a una visión en la que la salvación forme una unidad en la incorporación a Cristo, otorgada principalmente en la Iglesia, tal como se manifiesta incesantemente en la eucaristía [279].

Por otro camino tropezamos con el mismo problema en la cuestión del mérito de la gracia. H. A. Oberman ha sostenido recientemente que, para poder lograr un verdadero diálogo con el protestantismo, el Tridentino tiene que ser corregido en este punto [280]. Según él muestra, el bando franciscano-escotista (que él no distingue con suficiente claridad de los «nominalistas») pasó durante el debate de su inicial postura defensiva a la ofensiva. Mientras los tomistas y agustinistas lograron imponer los asertos de que la justificación no puede ser «merecida» en modo alguno, los franciscanos pusieron una limitación a esta decisión: «promereri» se ha de entender estrictamente como mérito, en el sentido pleno de la palabra; no se excluiría, pues, un *meritum de congruo,* en contraposición a un *meritum de condigno.* El Tridentino no se decidió, por tanto, por ninguna de estas dos tradiciones de escuela.

Personalmente creemos que la justificación no se puede merecer ni de congruo ni de condigno, aunque aceptamos la necesidad y realidad de una preparación o «disposición», que es inspirada e impulsada por la gracia preveniente. De todos modos es necesario reflexionar con profundidad, tanto en el campo católico como en el protestante, sobre el sentido teológico y religioso que se debe dar a los conceptos de «mérito» y «disposición», controvertidos hasta hoy [281]. A nuestro juicio, el

[278] Este es el problema antropológico fundamental de la teología de la gracia. El pecado indujo a los protestantes a radicalizar la oposición entre el «coram Deo» y el «coram hominibus». El individualismo de los últimos siglos nos hizo olvidar que la gracia concierne tanto a la persona en sí como a la humanidad en su solidaridad ante Dios. En un modo de pensar demasiado imaginativo, los distintos aspectos de un único impulso creador y salvador son con frecuencia repartidos sin reparo en etapas concretas, de forma que se confunde la «anterioritas logica» con una «anterioritas temporalis». Ese fue el caso de la doctrina acerca de la doble justicia, y así ocurre continuamente entre los teólogos.

[279] J. H. Newman, *Lectures on the Doctrine of Justification* (Londres ³1892). Newman ha estudiado el Tridentino por la *Istoria del Concilio di Trento* de Pallavicino. Cf. Th. L. Sheridan, *Newman on Justification* (Estados de Islandia, Nueva York 1946) 244-247.

[280] H. A. Oberman, *Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte der spätmittelalterlichen Theologie:* ZThK 61 (1946) 251-282. E. Schillebeeckx, *Una opinión nueva sobre el Decreto de la Justificación en el Concilio de Trento:* «Concilium» 5 (1965) 168-171, califica de «nueva» esta interpretación de Oberman, lo cual nos produce extrañeza. Cf. J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte* 277-297; W. Joest, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre:* KuD 9 (1963) 41-69; H. J. Mc Scorley, en su edición inglesa corregida, *Luther, Right or Wrong?* 167-179.

[281] R. Prenter, *Spiritus Creator* (Munich 1954) 36, y B. A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (Oxford 1962), son del parecer que la doctrina del mérito pertenece a la auténtica tradición agustiniana. Véase también O. H. Pesch, *Die Lehre vom «Verdienst» als Problem für Theologie und Ver-*

único camino para salvar las diferencias consiste en situar la cooperación humana *sicut oportet* dentro de la activa presencia amorosa de la Trinidad. Esta presencia se manifiesta y se encarna, hasta cierto punto, en la Iglesia como comunión de muchos creyentes en un solo Espíritu. En el orden de la creación y, todavía más, en el de la redención, el hombre y la humanidad no están frente a Dios, sino dentro de la presencia de la gracia divina [282].

5. *La era postridentina: en pro y en contra de Agustín*

Después de 1562, y sobre todo después de la Paz de Westfalia de 1648, reformadores y contrarreformadores se atrincheraron en las posiciones conquistadas. La polémica confesional perdura, pero la mayoría de las veces no se logra un verdadero diálogo. En la Iglesia católica renacen nuevamente las controversias en torno a la doctrina de la gracia (prueba de que el Tridentino no había llegado a solucionar todos los problemas sobre el particular). De un lado se hallan sobre todo los representantes de una nueva Orden, los jesuitas, que, como molinistas o suarecianos, continúan hasta cierto grado la tradición escolástica, e incluso la nominalista. Dan el tono en varios centros de estudio de España, de América Latina y en determinados centros de formación teológica de Alemania y del mundo anglosajón. Del otro lado se hallan los agustinianos, que están representados principalmente por Bayo, profesor de Lovaina; Jansenio, obispo de Ypern, y por sus correligionarios franceses: el abad de Saint-Cyran, Pascal y Antoine Arnaud. Entre ambos campos se encuentran los tomistas, que permanecen fieles al agustinismo moderado de su gran maestro. Después de una notable renovación en el siglo XVI, vuelven a caer pronto en una tradición de escuela que, salvo algunas excepciones, no logró convencer a sus contemporáneos. Los tres grupos van cayendo cada vez más en el racionalismo que se impone en Europa y lleva consigo un moralismo que con frecuencia prescinde de toda reflexión teológica. Aquí se encuentra, a nuestro juicio, el principal motivo de la decadencia teológica de la doctrina sobre la gracia. La teología protestante sufre también este mismo influjo, pero no en mayor grado. Su decadencia se manifiesta en la ortodoxia luterana y calvinista y más tarde en el moralismo tradicionalista de la Ilustración. Sólo se puede entender la reciente evolución concibiéndola como una reacción contra este racionalismo, el cual da lugar en la Iglesia romana a la hegemonía de una escolástica abstracta y racionalista que casi perdió todo contacto con la realidad religiosa [283].

kündigung: Wahrheit und Verkündigung (homenaje a M. Schmaus), vol. II (Munich 1967) 1865-1907.

[282] Para obtener una panorámica de conjunto acerca de la investigación sobre el Concilio de Trento, véase G. Alberigo, *Reflexiones sobre el Concilio de Trento con ocasión del centenario*· «Concilium» 7 (1965) 574-583.

[283] Sobre esto, véanse las reflexiones de H. U. von Balthasar, *Patristik, Scholastik und wir:* «Theologie der Zeit» 3 (Viena 1939) 65-104.

Para la Iglesia católica estos tres siglos, a pesar del efímero esplendor de la Contrarreforma y de la época barroca, significan un período de sombras. Sobre todo respecto de la doctrina de la gracia fue una época trágica, llena de malentendidos y de discusiones frecuentemente bizantinas, parciales y apasionadas. Aún hoy resulta difícil hablar de ella imparcialmente.

Bajo la presión de los diversos partidos que se enfrentaban en los Países Bajos, Francia, España e Italia, intervinieron de cuando en cuando los papas, movidos por una verdadera solicitud. Pero ésta se expresó en opiniones concretas con frecuencia claramente antagónicas. En el calor de la disputa, los representantes de las distintas escuelas propendían a exagerar el alcance de las decisiones romanas, sobre todo cuando éstas parecían confirmar sus propias ideas. Los superiores generales de las distintas Ordenes, que residían en Roma, eran con frecuencia más moderados y reservados que sus teólogos, quienes se encontraban en medio del combate en los distintos países, y para quienes, con frecuencia, todo golpe era justo con tal que pareciese servir a su causa.

No pretendemos en este apartado resucitar nuevamente los debates. En gran parte, estos debates ya no nos afectan, no porque no toquen problemas decisivos de la gracia, sino porque intentan solucionar esos problemas con formas de pensar que actualmente son problemáticas. Preferimos hacer un balance de las ventajas y desventajas acarreadas por esta época, pues creemos que semejante análisis puede ser útil para resolver los actuales problemas. Después de exponer los rasgos fundamentales que fueron comunes en el curso de estos tres siglos a las distintas escuelas teológicas, estudiaremos las posiciones suarecianas y la persistente y violenta reacción de la escuela agustiniana. La lucha termina con una derrota provisional del agustinismo, lo cual constituye, a nuestro juicio, una verdadera y sustancial pérdida, especialmente en la doctrina de la gracia. Pensemos sólo en las dificultades que los sacerdotes de cierta edad y los mismos fieles tuvieron con el tratado de gracia tal como era explicado en los seminarios y vulgarizado en las clases de religión de las escuelas superiores [284]. Incluso el núcleo del mensaje cristiano, el anuncio del amor infinito y misericordioso de Dios, se convirtió frecuentemente, en esta época, en un objeto exclusivo de las escuelas teológicas. En su lugar se extendieron frecuentemente entre el pueblo cristiano, abandonado a sí mismo, concepciones que suponen una «cosificación» de la gracia. Estas concepciones son hoy desatendidas o rechazadas con razón por una juventud crítica.

a) Tendencias generales.

Como ya se ha indicado, en esta época el acento recae cada vez más sobre la gracia creada. Nos parece que la causa de esta regresión dogmá-

[284] P. Fransen, *How should we teach the Treatise on Grace?*, en J. Keller-R. Armstrong (eds.), *Apostolic Renewal in the Seminary in the Light of Vatican Council II* (Nueva York 1965) 139-163.

tica se halla ante todo en el plano de la psicología social del grupo [285]. El Concilio de Trento logró mantener la Reforma en sus fronteras, que fueron sancionadas políticamente por la Paz de Westfalia, pero no llegó a asimilar la Reforma. En opinión de los católicos, los protestantes rechazaban la «gracia creada». Por eso los católicos se sentían obligados a defender con todas sus fuerzas este concepto.

La motivación sociopsicológica de la nueva ortodoxia se vio reforzada con un argumento basado en una interpretación del Concilio. En el capítulo VII del decreto sobre la justificación, el Concilio había aclarado respecto a la «justificación del pecador y sus causas»: «La única causa formal es la justicia de Dios, no la justicia por la que él mismo es justo, sino aquella por la que nos hace justos a nosotros, con la cual, obsequiados por él, somos renovados interiormente, y no sólo somos estimados como justos, sino que realmente somos llamados justos, y lo somos, pues recibimos la justicia en nosotros, cada uno la suya, según la medida que el Espíritu Santo reparte a cada uno como quiere (1 Cor 12,11), y según la propia disposición y cooperación de cada uno» [286]. Como ya hemos explicado, Pío IV prohibió todo comentario (incluso positivo) de los decretos conciliares, reservando exclusivamente a la Congregación del Concilio la competencia de explicar dichos decretos. Esta decisión fue funesta. En un clima de pensamiento cada vez más racionalista y en una mentalidad religiosa de *ghetto,* que se acentuaron aún más con los ataques a la Iglesia, los teólogos se entregaron a una interpretación cada vez más jurídica. La mayoría de los teólogos de escuela vieron pronto como una cosa natural el que el Concilio de Trento hubiese definido claramente que el aspecto principal y la verdadera esencia de la justificación consistían en la gracia creada. De donde concluían que la inhabitación del Espíritu Santo no debía ser entendida como «causa formal» de la justificación. Olvidaban que la expresión «única causa formal» se dirigía exclusivamente contra los defensores de una doble justificación, y que, por otra parte, el Concilio mismo, en el capítulo XVI, fundaba el mérito en una unión personal con Cristo. Aún hoy subsiste esta mentalidad [287].

Las discusiones entre molinistas y bañecianos acerca de la predestinación y las interminables controversias con los jansenistas acerca de la gracia eficaz y suficiente confirieron pronto a las especulaciones sobre la gracia actual una importancia excesiva. Así, un tratado sobre la gracia, de comienzos de nuestro siglo, dedica las cuatro quintas partes a los problemas de la gracia actual [288].

La trágica consecuencia de esta evolución dogmática es un giro copernicano de las perspectivas teológicas en la reflexión sobre el misterio de la gracia. Desde la Biblia hasta el Tridentino, los cristianos y

[285] J. P. Deconchy, *loc. cit.* (nota 275).
[286] DS 1529 = NR 719.
[287] Una alusión a esta admitida evidencia se encuentra en J. P. Kelly, *The Supernatural* (Estados de Islandia, Nueva York 1972) 85.
[288] A. de Villers SJ, *Tractatus de Gratia* HS (Lovaina 1930?).

los teólogos habían respetado más o menos conscientemente la primacía absoluta de la gracia increada, es decir, la primacía de la iniciativa trinitaria en la moción de la gracia. Pero desde entonces la inhabitación de Dios, la adopción filial, la participación de la vida divina y los misterios a ella vinculados se vieron reducidos, en los tratados escolares, a lo que se llamaba los «efectos formales» de la infusión de la gracia creada en forma de gracia habitual y santificante. Un «efecto formal» es (en el lenguaje aristotélico de la Escolástica tardía) lo que resulta necesariamente de la aplicación de una forma. Consecuentemente, ciertos teólogos (sobre todo suarecianos) no dedicaron ningún capítulo especial a la inhabitación de Dios, sino un mero «corolario» dentro del capítulo sobre la gracia habitual creada.

Toda regresión en el plano especulativo proporciona un ambiente favorable para excrecencias cancerosas, las cuales, en virtud de la lógica de la teología «científica», dominan todo el sistema doctrinal. Como para los mencionados teólogos el aspecto primario del misterio de la gracia consiste en la creación de la gracia como un efecto de la acción divina *ad extra,* se vieron obligados a aplicar el axioma de la teología trinitaria formulado por el Florentino: «In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» [289]. Si la gracia creada realiza nuestra unión con Dios en cuanto «efecto formal» de su infusión, entonces sólo puede unirnos, en rigor, con la única e indivisible divinidad, pero no con las personas divinas. De este modo, se introduce en la teología occidental un nuevo *concepto de apropiación.* También Tomás de Aquino y los grandes teólogos de la Edad Media hablaron de apropiación refiriéndose a nuestra unión con Dios. Para ellos, sin embargo, esta apropiación (por lo demás, multiforme y rica de significado) no excluía una relación personal con las divinas personas. Expresaba más bien el aspecto apofático de la teología de la inhabitación, al acentuar de distintas maneras la distancia infinita que, aun dentro de una participación análoga de las perfecciones físicas divinas y de las propiedades personales, continúa separando a la criatura y a las personas divinas [290]. Preferimos esta postura; si hasta ahora hemos defendido siempre la verdadera inhabitación, lo hemos hecho sobre todo para rechazar con toda decisión un concepto de apropiación que se ha hecho patrimonio común durante los últimos siglos.

El concepto de apropiación, tal como ha sido defendido por las escuelas después del Tridentino, corresponde a una «teología del como si». En esta visión la gracia nos une, en sentido estrictamente teológico, sólo con la divinidad. Pero, según estos teólogos, se puede «tolerar» un modo de hablar «más poético», impropio, según el cual, en virtud de ciertas expresiones de la Escritura y de determinadas analogías con las propiedades de las divinas personas (por ejemplo, la gracia

[289] DS 1330.

[290] H. de Lavalette, en *loc. cit.* (nota 277); J. H. Nicolás, *Les profondeurs de la grâce* (París 1969) 110-126; H. Barré, *Trinité, que j'adore* (París 1966) 81, nota 112 (con bibliografía).

es un don, y el Espíritu Santo es, a su manera, el don mutuo del Padre y del Hijo), la gracia es atribuida al Espíritu Santo en un sentido muy impropio. Nuestra época, ansiosa de autenticidad, no llega a comprender una teología que pasa alegremente por encima de los datos de la Escritura y de las afirmaciones de los Padres, de los místicos y de los santos. Y lo que es peor: esta teología despoja el misterio trinitario de toda verdadera significación en la vida de oración y en la experiencia religiosa. En el ámbito de la espiritualidad se olvidó, por ejemplo, la rica tradición de los místicos de la escuela renano-flamenca, y la espiritualidad, por su parte, se separó del dogma [291].

En concreto, se encuentran en esta teología de escuela tres tipos clásicos de interpretar la inhabitación [292]. Existe el tipo, atribuido a Vázquez y recientemente defendido con energía por P. Galtier, según el cual la creación o infusión de la gracia basta ya para explicar la inhabitación de Dios. Después existe el tipo suareciano, adoptado por los salmanticenses, Billuart, Franzelin y otros, que fundamenta la inhabitación en la amistad, es decir, en la caridad teologal resultante de la creación de la gracia habitual. Finalmente existe el sistema de Juan de Santo Tomás, adoptado por A. Gardeil [293], sistema que pretende conciliar las dos posturas mencionadas. Gardeil tiene el mérito de haber puesto nuevamente de relieve, después de dos siglos de silencio, el papel de la experiencia religiosa como componente necesario de la inhabitación divina.

Durante la misma época hubo, evidentemente, eminentes teólogos que se resistieron a doblegarse a los prejuicios de la teología escolar reinante. Todos ellos eran partidarios de una teología que entonces solía calificarse de «positiva», porque estaba apoyada fundamentalmente en afirmaciones de la Escritura y de los Padres de la Iglesia. Al comienzo del siglo XVII encontramos a Lessio, quien probablemente estaba aún bajo el influjo de los últimos rebrotes de la mística flamenca, así como a Cornelio a Lápide, que se apoyaba sobre todo en la Sagrada Escritura. Hacia finales del siglo tropezamos con Petavio y Thomassin, dos excelentes patrólogos. Después de un siglo, M. J. Scheeben y Th. de Régnon continúan esta tradición. A pesar de su competencia y autoridad, estos autores apenas influyeron en la teología de escuela. Fueron impugnados pronto. Lessio, por ejemplo, a raíz de los reproches que le hizo Ripalda, tuvo que cambiar el sentido de sus explicaciones; y M. J. Scheeben fue atacado por el profesor de Innsbruck Th. Gran-

[291] Un ejemplo típico de ello lo constituye la introducción de John Bolland a la traducción inglesa de Jan van Ruysbroek (Ruysbroquio), *The seven Steps of Ladder of Spiritual Love* (Londres 1944) I-VIII. Logra «probar» que la teología trinitaria de Ruysbroquio es una pura «apropiación».

[292] J. Trütsch, *loc. cit.* (nota 277); L. B. Cunningham, *The Indwelling of Trinity. A Historical-Doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas* (Dubuque 1955) (bibliografía); R. W. Gleason, *Grace* (Nueva York 1962) 135-163; Ch. Baumgartner, *La grâce du Christ,* en *Le Mystère chrétien* (Tournai 1963) (bibliografía: 181s).

[293] *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (París 1925).

derath. En ambos casos se trataba del siguiente problema: cómo había que entender, según los decretos del Tridentino, la causa formal de la gracia. Para eludir la acusación de interpretar falsamente al Tridentino se aducía en ocasiones la artificiosa distinción entre justificación por la gracia y filiación adoptiva.

Fueron M. de la Taille [294] y K. Rahner [295] quienes con ayuda de conceptos escolásticos y neotomistas elaboraron por primera vez, en las últimas décadas, una teología de la inhabitación de las personas divinas en cuanto tales, teología que fue ganando cada día más terreno. M. de la Taille, haciendo una aplicación de la analogía de la fe, trasladó el axioma de la «actuación creada por el acto increado» a la gracia, a la visión de Dios, e incluso a la encarnación. K. Rahner se apoyó, sobre todo, en la «causalidad cuasiformal» para aclarar la unidad, ya reconocida por Tomás, entre la naturaleza de la gracia y la luz de la gloria. Desde finales del siglo XIX, en el que León XIII impulsó decisivamente la renovación del tomismo, fue la Gregoriana principalmente la que ejerció una gran influencia. Antiguos alumnos de M. de la Taille asumieron la dirección del pensamiento teológico en Estados Unidos y Canadá [296]. En Europa, la reacción discurrió más tranquila. Después de la brecha abierta por Rahner y De la Taille [297], se abandonaron con frecuencia los caminos del pensamiento escolástico y se prosiguieron bajo nueva forma los comienzos de Rahner y M. de la Taille. En todo caso, desde la última guerra mundial la teología ha vuelto a las grandes tradiciones bíblicas, patrísticas y místicas. La relación entre gracia creada e increada se concibe ahora nuevamente de distinta manera. Recuérdense sobre todo las sugerencias hechas por E. Mersch en sus trabajos sobre el Cuerpo Místico [298]. Se refieren principalmente a tres puntos: la comprensión de la gracia como «ser uno», su caracterización cristológica conforme a la fórmula «filii in Filio» y, finalmente, el descubrimiento de su relación con la Iglesia.

En los últimos años el encasillamiento de la gracia en la presencia salvífica de Dios —«ex inhabitatione, in inhabitatione, in inhabitationem»— tropieza con algunas dificultades, pero por motivos distintos de los de comienzo de siglo. Se ha profundizado tanto en el misterio de la gracia y se le ha dado tal amplitud, que han quedado rotos los límí-

[294] M. de la Taille, *Actuation créée por l'acte incréé:* RScR 18 (1928) 251-268; el mismo, *Entretien amical d'Eudoxie et de Palamède sur la grâce d'union:* RevApol 48 (1929) 5-26; 129-145; el mismo, *Théories mystiques à propos d'un livre récent:* RScR 18 (1928) 297-325. Cf. R. W. Gleason, *loc. cit.*

[295] K. Rahner, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada,* en *Escritos* I (1954) 351-380.

[296] Véanse los trabajos de M. J. Donnelly y P. de Letter, recogidos por R. W. Gleason, *loc. cit.*

[297] Véanse especialmente los artículos de G. Philips, sobre todo *De ratione instituendi tractatum de gratia nostrae sanctificationis:* EThL 19 (1953) 355-373; además, I. Willig, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade. Bibeltheologische Fundierung und systematische Erörterung* (Münster 1964) (bibliografía).

[298] E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ,* 2 vols. (Bruselas ³1951); el mismo, *La Théologie du Corps mystique,* 2 vols. (Bruselas ³1949).

tes demasiado individualistas de los antiguos tratados. En este punto es importante el influjo de P. Teilhard de Chardin, para quien la gracia adquiere de nuevo dimensiones cósmicas. En su obra *El medio divino* se encuentra una interpretación profética del pensamiento de Hch 17,28: «En él (Dios) vivimos, nos movemos y somos» [299]. Debido al influjo de A. N. Whitehead y su escuela, es sobre todo la llamada «Process Theology» de los Estados Unidos la que ve en Teilhard de Chardin a su más importante predecesor [300]. Los esfuerzos realizados recientemente para examinar de nuevo la cristología calcedonense (P. Schoonenberg, entre otros) y la resuelta mentalidad apofática frente al misterio de la Trinidad retardan, por otro lado, la reflexión acerca de la irradiación que ejercen la cristología y la teología trinitaria sobre el misterio de la gracia. Tal vez se debe especialmente a este motivo el hecho de que en los últimos años hayan aparecido pocos y más bien moderados trabajos de investigación teológica sobre este punto.

Otro cambio de orientación que ejerció también una profunda influencia en la teología durante los tres últimos siglos fue la introducción del concepto estrictamente técnico de «sobrenatural», en contraposición al concepto de «natura pura», o al menos como diferente formalmente de él. Esta innovación se impuso tan rápidamente, por lo menos en la teología occidental, que todavía hoy existen teólogos que no pueden imaginarse una teología elaborada con otros conceptos. H. de Lubac y algunos de sus colegas publicaron después de la última guerra mundial sus investigaciones históricas sobre la formación, todavía reciente, del concepto de «natura pura» [301], y defendieron que la distinción entre «sobrenatural» y «naturaleza pura» no es absolutamente necesaria para salvaguardar en el plano teológico la absoluta gratuidad de la gracia [302]. Estos dos hechos, sobre todo el último, suscitaron una

[299] P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin* (París 1957; trad. española: *El medio divino,* Madrid ⁶1967).

[300] D. Brown, R. E. James, G. Reeves (eds.), *Process Philosophy and Christian Thought* (Nueva York 1971); E. H. Cousins (ed.), *Process Theology* (Nueva York 1971; bibliografía). Sobre Teilhard de Chardin véase *ibid.* 229-350. Véase también I. G. Barbour, *Teilhard's Process Metaphysics:* «The Journal of Religion» 49 (1969) 136-159. J. P. Kelly, aunque permanece fiel a la Escolástica, acepta una apertura en la línea de Teilhard de Chardin: *The Supernatural* (Estados de Islandia, Nueva York 1972) 107-144. La misma reacción se encuentra en Ch. R. Meyer, *A Contemporary Theology of Grace* (Estados de Islandia, Nueva York 1971) 102-113.

[301] Ya en 1934 publicó H. de Lubac *Remarques sur l'histoire du mot surnaturel:* NRTh 61 (1934) 225-249; 350-370. Siguió en 1946 *Surnaturel. Études historiques* (París 1946); véase también H. Rondet, *Nature et surnaturel dans la théologie de saint Thomas d'Aquin:* RScR 33 (1946) 51-91; el mismo, *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI^e siècle:* RScR 35 (1948) 481-521, problema del que, en parte, se hace cargo de nuevo en *De gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (París 1948) 200-234.

[302] Sobre todo en la discusión, en donde un anónimo defensor de la escuela de Lyon y K. Rahner exponen sus respectivas posiciones. El artículo de Rahner apareció en forma más extensa en *Escritos de Teología* I: *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia* (Madrid ³1967) 327-380.

violenta controversia, que de momento quedó resuelta, en 1950, en una determinada dirección a causa de la postura negativa de Pío XII en la encíclica *Humani generis* [303]. De todos modos, la controversia fue provechosa: sirvió de estímulo a numerosas investigaciones sobre el *desiderium naturale* de ver a Dios, sobre el concepto de «sobrenatural» y sobre temas afines [304]. Es curioso que el interés por estas cuestiones ya haya decrecido en gran parte. A pesar de la *Humani generis* y de la persistente oposición de algunos teólogos, la posición de H. de Lubac, formulada de nuevo por él en 1965 en dos trabajos históricos [305], se impuso de modo casi general.

La historia del problema de las relaciones entre naturaleza y gracia no debe ser descrita aquí con detalle, ya que esta cuestión fue expuesta por G. Muschalek en *Mysterium Salutis,* vol. II, cap. VII, sec. 3. Nos parece importante, por el contrario, indicar un último rasgo común de la doctrina de la gracia en estos últimos tres siglos. Se trata, a nuestro juicio, de la tendencia más funesta. En el curso de estos tres siglos se llegó a discutir la posibilidad de que todos los hombres puedan participar de la experiencia religiosa, de que experimenten la gracia como inclinación dinámica suscitada en nosotros por la presencia amorosa y creadora de Dios. Se sostenía que esto sólo era posible en casos excepcionales de una mística estrictamente infusa.

La lucha de la Inquisición española contra los «alumbrados» y las condenaciones romanas de Molinos y Fénelon habían debilitado sensiblemente el ímpetu místico, que en el siglo XVI aún era rico y fecundo. El racionalismo europeo le asestó entonces el golpe de gracia. Países jóvenes como Norteamérica no han conocido nunca otro cristianismo. Cuando Descartes elevó a principio absoluto la afirmación de que nuestro conocimiento de la realidad sólo puede ser proporcionado por «ideas claras y distintas», eliminó filosóficamente la base de la experiencia religiosa. Esta es ciertamente oscura e indeterminada, aunque más rica, profunda y convincente que cualquier forma de conocimiento racional.

La eliminación de la *experiencia de la gracia* es, a nuestro juicio, la razón más profunda de la decadencia teológica en la que hemos caído en Occidente. La revelación se convirtió en algo puramente conceptual (idea sostenida todavía en el Vaticano II por una minoría). Se olvidó

[303] «Alii veram 'gratuitatem' ordinis supernaturalis corrumpunt cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet» (DS 3891).

[304] Citamos aquí solamente a H. U. von Balthasar, *Karl Barth* (Colonia 1951) 278-335; el mismo, *Der Begriff der Natur in der Theologie:* ZkTh 75 (1953) 81-97; 452-461; 461-464 (discusión con E. Gutwenger); L. Malevez, *La gratuité du surnaturel:* NRTh 75 (1953) 561-586; 673-689; J. P. Kelly, *Reflection on human Nature and the Supernatural:* «Theological Studies» 14 (1953) 280-287.

[305] H. de Lubac, *Augustinisme et Théologie moderne* (París 1965) (que reproduce en gran parte el «Surnaturel» de 1946); el mismo, *La mystère du surnaturel* (París 1965). No continuamos aquí con el problema, porque ya ha sido tratado, en un escueto resumen, por G. Muschalek, *Creación y Alianza como problema de naturaleza y gracia:* MS II, 1, 602-614.

la rica tradición tomista y franciscana sobre la naturaleza del acto de fe, según la cual éste encierra en sí necesariamente una experiencia, al menos elemental, de que Dios se manifiesta interiormente como suprema verdad. Se produjo así el nacimiento de una apologética enteramente racional. Como la presencia interna del Espíritu Santo fue limitada a casos extraordinarios, místicos en sentido estricto, la Iglesia no podía ya realmente comprenderse a sí misma como «communio». Así no había más remedio que admitir el concepto de Iglesia de Belarmino y completarlo con la definición de «societas perfecta». En el vacío así surgido, la autoridad oficial eclesiástica se mostró como soporte de la estructura piramidal de la Iglesia. Esto dio libre curso al juridicismo, esa enfermedad endémica de Occidente. Como las afirmaciones de los teólogos no tenían ya ninguna importancia para la experiencia cristiana, quedó el camino abierto a toda clase de abstractas especulaciones y disputas de escuela; pensemos sólo en las estériles discusiones entre molinistas y bañecianos. El único freno posible se hallaba en la Escritura y en la tradición, pero no era bastante eficaz, porque se aducía el argumento de que también la razón es un don de Dios [306]. Por eso principalmente, el tratado de gracia, que afecta en verdad a la medula de la existencia cristiana, se convirtió, desde el punto de vista ideológico, en uno de los tratados teológicos más esotéricos.

Con ello la renovación de la gran tradición mística se ha hecho muy difícil. La experiencia religiosa es imposible sin el lenguaje en que ella se expresa. Y este lenguaje se ha perdido. Sólo poseemos el lenguaje de los grandes místicos clásicos, que puede sernos útil sin duda, pero que se dirige a una generación de creyentes desaparecida. Como acertadamente nota P. Ricoeur, nuestra civilización ha estado entre tanto bajo el influjo de los «maestros de la sospecha» (Freud, Nietzsche, Marx). Hemos perdido nuestra «inocencia primitiva» y tenemos que encontrar una «segunda inocencia» [307]. La experiencia de la presencia de Dios sigue siendo vitalmente necesaria para una verdadera vida cristiana, pero tenemos que imponernos mayores esfuerzos para justificarla. Afortunadamente nuestra generación parece estar dispuesta, a pesar de estas dificultades, a recuperar y a renovar una de las más importantes tradiciones en el terreno de la teología de la gracia.

[306] Aún J. H. Nicolas argumenta así: «El principio (es decir, la argumentación bíblica y patrística de Scheeben y otros autores) es en verdad excelente, aunque hay que recordar que la razón procede igualmente de Dios y que el Logos ya nos ilumina a través de ella» (*Les profondeurs de la grâce divine* 112). Se podría, sin embargo, preguntar: ¿de quién es la prioridad?

[307] «Yo aceptaría de buen grado con Bonhoeffer y otros que, en el futuro, forme parte de la fe madura de un hombre moderno una crítica de la religión, alimentada por Feuerbach y los tres maestros de la sospecha (es decir, Marx, Freud y Nietzsche)», dice P. Ricoeur, *La critique de la religion:* «Bulletin du Centre Protestant des Étudiants» 16 (1964) 10ss, citado por M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation* (París 1970). Sobre la idea de la «segunda inocencia», véase J. Shea, *La segunda ingenuidad: enfoque de un problema pastoral:* «Concilium» 81 (1973) 108-116.

b) El suarecianismo o molinismo.

Nuestra descripción de los rasgos fundamentales de la doctrina de la gracia durante los tres últimos siglos es bastante sombría. Estamos convencidos de que el suarecianismo, sobre todo en relación con la doctrina de la gracia, debe ser severamente juzgado. Por eso no quisiéramos dedicarle tampoco demasiada atención [308].

El dinamismo apostólico y la seriedad teológica que los suarecianos manifestaban (sobre todo al comienzo) deben abrirnos los ojos respecto a los valores que ellos pretendían defender. Ya hemos hablado de su esfuerzo por lograr un *aggiornamento* en una época que estaba entusiasmada con el descubrimiento del hombre y de sus posibilidades científicas, económicas y artísticas. La época barroca se caracteriza por una reorganización de la Iglesia, por una intensa renovación de la praxis sacramental, por una espléndida reforma educativa en las universidades, en los seminarios sacerdotales y colegios, por el deseo de una manifestación cristiana en la literatura, arte dramático, música y arquitectura religiosa. Hoy ya no nos convence el tono triunfalista inherente a estas manifestaciones. Sería injusto, sin embargo, juzgar una época desde nuestra situación actual. El final de las luchas religiosas, el descubrimiento de la enorme riqueza del mundo, el insospechado impulso de las ciencias positivas, el atisbo de las fuerzas creadoras del naciente capitalismo, el poder de los reyes «por la gracia de Dios», todo esto proporcionó a los proyectos auténticamente religiosos un sentimiento de euforia. Se pensaba conquistar el mundo para Cristo «con la cruz y la espada» (como decía la fórmula escrita sobre el enorme bloque de piedra que adornaba la entrada del pabellón español en la última exposición mundial de Nueva York). Todo esto nos molesta y escandaliza, porque hoy vivimos la inevitable repercusión de un anticolonialismo casi universal.

Los suarecianos fueron los primeros que abordaron el nuevo problema de la salvación de los no cristianos. Antes de analizar su aportación

[308] El suarecianismo, que, en lo concerniente al tratado de gracia, está influido también por Luis de Molina, es ante todo una tradición de escuela. Por eso citamos, ocasionalmente, los dos manuales más recientes que son representativos de esta tardía tradición escolástica: H. Lange, *De gratia* (Friburgo de Brisgovia 1929), y S. González, *De gratia,* en *Sacrae Theologiae Summa* III (Madrid ⁴1962) 483-706. Al acentuar el carácter antiagustiniano de esta tradición teológica, pensamos, sobre todo, en sus esfuerzos por evitar que la libertad humana sufra daño y en su interpretación de la gracia actual, según la cual ésta proviene de afuera. Hay que reconocer, sin embargo, que los suarecianos, en su descripción del influjo de la gracia, tienen predilección por conceptos y formas de pensar agustinianas, lo que provoca en ellos un cierto psicologismo que los acerca a la tradición franciscana y escotista. Véase, sobre esto, F. Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez* (Friburgo de Brisgovia 1933); S. Castellote Cubells, *Die Anthropologie des Suárez* (Munich 1962); L. Mahieu, *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie* (París 1921). Una breve panorámica histórica y una buena bibliografía la ofrece M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie* (Friburgo de Brisgovia 1933) 168-171; 329-331.

teológica tenemos que acentuar la rectitud de su esfuerzo misionero. Las reducciones del Paraguay, el respeto a los ritos chinos, el afán alentado por R. de Nobili y J. de Britto de asimilar la cultura de los brahmanes de la India meridional indican su deseo de respetar ciertas tradiciones religiosas indígenas. Ha sido Europa la que, después de innumerables disputas, ha parado este movimiento, que hubiese podido dar un rostro enteramente distinto a los esfuerzos de cristianización. La excesiva centralización de la Iglesia católica, las rivalidades jansenistas y la severidad de los misioneros protestantes comparten aquí la responsabilidad [309].

Visto este amplio contexto resulta más fácil ahora valorar la solución que dieron los suarecianos al problema de la salvación de los no cristianos. Los paganos, mientras no se les plantee formalmente el problema de la fe sobrenatural en el mensaje de Cristo, están envueltos en una gracia «externa», es decir, en todas las tradiciones religiosas y morales buenas «por naturaleza», con las que Dios, en su bondadosa providencia, cuida de ellos en atención a su encuentro con Cristo. Estas gracias «externas», que sólo son sobrenaturales en la intención, los disponen «negativamente» para la fe, es decir, les ayudan a no cometer ningún pecado mortal. Tan pronto como un misionero les anuncia el mensaje cristiano y se les plantea así el problema de la fe, actúan en esos paganos gracias entitativamente sobrenaturales. Esta providencia divina se deja guiar, teológicamente hablando, por la «ciencia media» de Dios, la cual, según la concepción molinista, prevé respecto a cada hombre lo que éste haría en una determinada situación; y el hombre es predestinado conforme a esa previsión [310].

Debido a los acontecimientos históricos ya mencionados y al endurecimiento de la actitud colonialista de Occidente, estos teólogos ya no tuvieron ocasión de proseguir sus reflexiones sobre este punto, al menos en lo tocante a las religiones no cristianas. Sobre todo en los manuales teológicos, estos puntos de vista son reducidos a tesis sobre la preparación para la gracia y sobre la voluntad salvífica de Dios. El concepto de «disposición negativa» es sin duda de lo más problemático [311]. Hoy

[309] Cf. M. Hay, *Failure in the Far East — Why and How the Breach between the Western World and China first began* (Wetteren 1956). Hay se apoya en la correspondencia de un sacerdote escotista, William Leslie, que trabajaba en la Congregatio de Propaganda Fide, fundada en 1622, y muestra el influjo de los jansenistas en la Curia romana.

[310] Respecto al sistema molinista que explica la predestinación, véase *infra,* capítulo 12, p. 750. H. Lange trata el problema de la voluntad salvífica universal en *loc cit.,* n.os 659-696.

[311] H. Lange, *loc. cit.,* n.os 210-246, y S. González, *loc. cit.,* n.os 107s. Es interesante notar que H. Lange, que en este punto sigue a Suárez, no logra entender el concepto de «dispositio ultima» de Tomás de Aquino. Esto explica tal vez por qué a ciertos autores modernos les resulta difícil entender este concepto y, por tanto, también el «sobrenatural trascendental» de K. Rahner. Lange y González abordan esta tesis sirviéndose del axioma «Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam». Respecto a la interpretación suareciana de este concepto, véase J. Rabeneck, *Das Axiom: «Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam»*

es inconcebible, también de acuerdo con una verdadera teología tomista, separar el acto con que se evita el pecado mortal de la acción moralmente buena. Un acto no existe sin el otro.

No es fácil averiguar dónde está el verdadero error de esta interpretación teológica; consiste más en una forma de pensar que en una determinada posición doctrinal. Podríamos hablar de una «mecanización» de la actividad de la gracia creada, en cuanto que su ontología se hace más conceptual y abstracta. Se puede captar este fenómeno considerándolo desde otro ángulo visual. Estos mismos teólogos adoptan en la sacramentología la explicación de la causalidad sacramental, que los manuales llaman «causalidad física perfectiva», en contraposición a la «dispositiva», que defendió la mayoría de los grandes teólogos de la Edad Media [312]. El hecho de que esta interpretación se difundiese rápidamente entre los tomistas y en otras escuelas teológicas prueba que el proceso de mecanización de la gracia creada no puede cargarse sólo a los suarecianos.

Podemos aducir otro ejemplo típico: la llamada «gracia suficiente» *(gratia sufficiens)*. De suyo, este concepto no debería significar más que la suficiencia de la acción salvífica de Dios y, consiguientemente, nuestra responsabilidad en la aceptación de la salvación. Pero tan pronto como este concepto se «cosifica», es decir, tan pronto como la «suficiencia» se convierte en una cualidad ontológica de la gracia creada y se considera así en sí sola, se tiene que llegar a consecuencias absurdas. Los jansenistas se burlaron de esto inventando el lema «A gratia sufficienti libera nos Domine» [313].

Tan pronto como se oscurece la conciencia de la estrecha relación de la gracia con la presencia creadora y amorosa de Dios, el teólogo se encuentra en la peligrosa situación de no poder resistir ya la tentación de concebir inconscientemente la gracia como algo «mágico». El racionalismo no hizo otra cosa que acrecentar más aún este peligro. Las concepciones que se tenían sobre la gracia en amplios círculos durante los últimos siglos confirman que se llegó realmente a esta forma de degeneración. Un fenómeno parecido había ocurrido ya con el nominalismo.

Podríamos aducir aún un tercer ejemplo, estrechamente relacionado con el problema de la preparación para la gracia. Frecuentemente se ha acusado a los suarecianos de semipelagianismo. En el plano de las posiciones doctrinales sistemáticas no es correcto este reproche, porque sostienen que es necesaria una gracia entitativamente sobrenatural en nuestro entero movimiento hacia Dios. Sin embargo, aquí amenaza un primer peligro: el de una distinción demasido radical entre el orden natural y

nach dem Erklärungen Molinas: «Scholastik» 32 (1957) 27-40, y J. Hellín, *El axioma «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam» en el P. Luis de Molina:* «Estudios Eclesiásticos» 35 (1960) 171-199.

[312] B. Leeming, *Principles of Sacramental Theology* (Londres 1955) 283-345, sobre todo 288s y 314-321. El mismo Leeming defiende la «causalitas dispositiva intentionalis» que es postulada por el cardenal L. Billot.

[313] DS 2306.

el sobrenatural. En opinión de los suarecianos, los paganos de buena voluntad se encuentran en estado de «naturaleza pura», la cual se convierte de hecho, aunque no de derecho, en un estado históricamente existente. La situación de tales paganos sólo se diferencia del estado abstracto de «naturaleza pura» en que de hecho están privados de la integridad original de Adán. Sin embargo, la pérdida del estado de integridad se entiende como una mera «denudatio» (¡«homo in statu naturae vulneratae differt a homine in statu naturae purae tamquam spoliatus a nudo»!) y no como una (positiva) «corruptio» de la naturaleza. Esto manifiesta hasta qué punto concebían los suarecianos la vida sobrenatural como algo que se añade a la naturaleza desde fuera («superadditum»). Es cierto que en esta concepción se refleja también la preocupación humanista de defender la dignidad humana frente a la tesis, sostenida por la Reforma y los jansenistas, de la total corrupción de la naturaleza humana. Con todo, difícilmente se podrá negar que la interpretación suareciana ha creado en el plano moral y espiritual un clima semipelagiano, aunque los suarecianos no fuesen semipelagianos en el sentido técnico de la expresión. Hemos sostenido siempre la opinión de que el semipelagianismo es una atmósfera de pensamiento y de vida más que una doctrina sistemática. Reducida a sistema, esta doctrina descubre rápidamente sus incoherencias filosóficas y teológicas, porque es el resultado de un craso antropomorfismo que se apoya en la «sana razón humana». Sin embargo, el semipelagianismo se manifiesta, principalmente en el plano de la vida cristiana, como un clima mental oculto bajo un sistema más o menos ortodoxo. La penetración del racionalismo en una teología que, en el terreno moral, cayó con demasiada frecuencia en una especie de estoicismo inspirado en el pensamiento del derecho natural no hizo más que fortalecer este «naturalismo de la gracia». La causa principal de ello fue la concepción de lo sobrenatural como algo añadido desde fuera.

Hemos señalado que el suarecianismo ha aceptado en cierto modo la herencia del nominalismo [314]. Sus representantes se sirven mucho de la distinción entre la «potentia absoluta» y «ordinata» de Dios, e intentan con frecuencia resolver un problema determinado apelando a un decreto divino o, al menos, a una intervención de Dios. También han apelado ampliamente a la teología de los *modi* para esclarecer la condición de nuestra existencia [315].

Constituye un ejemplo clásico de lo que acabamos de decir la interpretación de nuestro ser entitativamente sobrenatural *(supernaturale quoad substantiam)*. Luis de Molina fue el primero que propuso un nuevo ensayo de explicación. Según tal interpretación, apenas existe diferencia entre nuestros actos naturales y sobrenatu-

[314] K. Werner, *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte* (Ratisbona 1861) 221-234. Véase también J. Auer, *Um den Begriff der Gnade:* ZKTh 70 (1948) 314-368, donde, remitiendo a F. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus* I (Wurzburgo 1933), es clasificado el molinismo en la tradición franciscana. Véase también L. Mahieu, *loc. cit.* 498-588.

[315] J. I. Alcorta, *La teoría de los modos en Suárez* (Madrid 1949).

rales. Nuestro ser sobrenatural por la gracia está constituido únicamente por un modo ontológico de la sobrenaturalidad. Para comprender esta postura hay que añadir lo que piensan estos teólogos respecto al problema de la experiencia de la gracia. Expresado técnicamente, para ellos no tiene validez absoluta el axioma «omnis actus specificatur a suo obiecto formali». Pues nuestros actos sobrenaturales no pueden ser especificados normalmente por un objeto formal sobrenatural, ya que esto implicaría que lo sobrenatural fuese perceptible en cierto sentido, aunque oscura e indistintamente. Esto significa, dicho de otro modo, que la sobrenaturalidad de nuestros actos se funda, según esta concepción, en una determinación exclusivamente ontológica que no se manifiesta en la conciencia humana. Unicamente por la fe, tal como es propuesta por la Iglesia, sabemos que nuestros actos son sobrenaturales. Esto confirma y corrobora lo que ya ha sido dicho: en el plano de la vida consciente cristiana, la actividad psicológica sigue siendo fundamentalmente «natural». Sin embargo, sabemos por la fe —entendida cada vez más en sentido proposicional, en correspondencia con una revelación que comunica un saber conceptual— que nuestras acciones tienen a los ojos de Dios un valor más alto, unos méritos sobrenaturales.

Por otra parte, los suarecianos intentan atenerse al gran axioma de la Edad Media: «par charitas, par meritum». Por eso surgen entre ellos discusiones sobre el grado *consciente* de caridad necesario para alcanzar un verdadero mérito. La consecuencia más funesta de esta interpretación es nuevamente la idea de que lo sobrenatural es de suyo ajeno a nuestra vida diaria y está fuera de ella. Por eso impera la tendencia a confundirlo con lo extraordinario, con lo maravilloso y, en caso extremo, con lo inhumano, para asegurarse, en el plano de la conciencia cristiana, de la sobrenaturalidad de nuestros actos.

Al final de estas explicaciones hay que precisar aún que el mismo Suárez sostuvo siempre la opinión de que nuestros actos sobrenaturales son especificados por su objeto sobrenatural [316]. En este orden de ideas hay que decir también que, para Suárez y varios de sus discípulos, la *potentia oboedientialis* del sujeto humano significa mucho más que una mera no contradicción. El admite una capacidad real y concreta, que implica además una verdadera obligación, de abrirse a Dios. En este sentido es indudablemente obligado conceder que el suarecianismo primitivo no yuxtapone el orden natural y el sobrenatural, como habían hecho antes Cayetano y Silvestre de Ferrara y continúan haciendo otros después [317].

Tenemos aún otro ejemplo de la formación del extrinsecismo respecto a las relaciones entre naturaleza y gracia. Pensamos en la explicación teológica de la naturaleza de la gracia actual internamente sobrenatural, que se concibe como moción vital infusa del alma, concretamente como

[316] L. de Molina, *Concordia Liberi arbitrii* q. 14 a. 13 disp. 38 (París 1876) 211-222. Le siguen De Lugo, Ripalda y L. Billot. Cf. H. Lange, *loc. cit.*, números 304-310. Resulta gracioso ver cómo Lange se esfuerza en probar, contra Garrigou-Lagrange, que esta forma de sobrenaturalidad es «entitativa» y no puramente «modal» en el sentido escolástico de la palabra. Sobre Suárez se puede consultar su obra *De gratia* II, cap. 11. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus* V (Lyon 1673) 243-266 = Tract. XIV, *De gratia,* disp. 3 dub. 3. Todos estos autores tratan el problema en relación con la interpretación del acto sobrenatural de fe. Cf. A. Aubert, *Le problème de l'acte de foi* (Lovaina ²1950), y sobre todo E. G. Mori, *Il motivo della fede da Gaetano a Suárez* (Roma 1953).

[317] J. M. Palma, *La potencia obediencial activa en el plano metafísico según Suárez* (Granada 1955).

iluminación del espíritu e inspiración de la voluntad. Los suarecianos hablan de una gran variedad de gracias actuales, con diversos grados de sobrenaturalidad y gratuidad. Admiten incluso gracias internamente naturales, a las que llaman, sin embargo, sobrenaturales «respectivamente», en cuanto que están ordenadas por la providencia divina a la salvación. Tienen, pues, una finalidad funcional encaminada a la salvación. Pero los suarecianos admiten también gracias actuales internamente sobrenaturales. El tomismo considera toda actividad, consciente o inconsciente, como prolongación dinámica de la naturaleza y de las virtudes; para los suarecianos, en cambio, es la intervención inmediata de Dios en el acto humano lo que determina el carácter sobrenatural de la gracia actual, sin que las facultades sean elevadas al plano sobrenatural. Sostienen además que una gracia actual sobrenatural de esta clase puede compensar *per accidens* la falta de gracia habitual en la constitución del acto libre sobrenatural. En el fondo no hacen más que aplicar a este caso concreto su doctrina general acerca del concurso divino. A este propósito hay que notar de nuevo que, en esta perspectiva, Dios sólo actúa en nosotros desde fuera, sin que su actuación, como tal, llegue a nuestra conciencia [318].

En estas escuetas explicaciones hemos procurado principalmente poner de relieve la lógica interna del suarecianismo, pues estamos convencidos de que no se pueden comprender las fuertes reacciones de nuestra época contra cierta teología de la gracia si no se tiene en cuenta nuestro pasado inmediato. Una teología que quiso sin duda respetar mejor los valores humanos, se convirtió, en el plano espiritual, moral, eclesiástico y teológico, y sobre todo en el terreno de la vulgarización y de la vida, en un sistema o, mejor, en una mentalidad en la que la permanente exterioridad de lo sobrenatural acabó por negar el humanismo cristiano [319]. Tiene que ser diferente el juicio sobre los representantes de este sistema. Ellos hicieron que la dogmática y la moral progresaran en puntos de los que no podemos ocuparnos aquí; los teólogos —lo mismo que los fieles— son con frecuencia mejores que el sistema que se creen obligados a defender por fidelidad a su tradición y al ambiente intelectual en el que han crecido. ¡La gracia de Dios es más fuerte que nuestras teorías humanas!

c) El agustinismo postridentino.

No somos los primeros que protestamos contra ciertas tendencias sistematizadoras del suarecianismo. Lo ha hecho antes que nosotros el agustinismo del siglo XVII, aunque por motivos en parte diversos de los

[318] H. Lange, *loc. cit.*, n.os 488-536, y S. González, *loc. cit.*, n.os 265-284.

[319] K. Rahner, *Naturaleza y gracia: Escritos de Teología* IV (Madrid 1963) 215-243; P. Fransen, *Christian Humanism: Intelligent Theology* III (Londres 1969) 101-114; *Grace. Theologizing and The Humanizing of Man. Proceedings of the 27th Annual Convention of the Cath. Theol. Society of America*, t. 27 (Nueva York 1973) 55-77.

nuestros. Según el parecer unánime de los historiadores de los dogmas, Bayo y Jansenio rechazaron decididamente el método escolástico movidos por el afán de imponer nuevamente la teología agustiniana. Los dos teólogos lovanienses pretendían además refutar las tesis de la Reforma, que en los Países Bajos había tomado una dirección eminentemente calvinista. Bayo parece no haber conocido bien a Lutero. Sin duda ambos estaban animados por la idea de salvar la primacía de la gracia divina. Su error, sin embargo, consistió en lo que se podría calificar de arcaísmo agustiniano [320]. Querían volver a las formulaciones y doctrinas de su gran maestro, pero no se daban cuenta de que entre tanto el lenguaje teológico latino había evolucionado profundamente y de que la historia humana es irreversible también respecto a la teología. Eran discípulos de Agustín, pero eran también hijos de su tiempo y, como tales, redujeron inconscientemente las ideas que el profundo y vasto genio de Agustín había acuñado a conceptos más abstractos, más estáticos, más unívocos y, por tanto, más vulgares. Así, las ideas de Agustín se fosilizaron a veces hasta la caricatura, quedando esclerotizadas y separadas de su pensamiento vivo.

Sin embargo, para juzgar a estos dos autores no se debería, como hacen varios historiadores católicos, partir sin más de las condenaciones de la Iglesia. Eso sería desconocer el papel de su magisterio, sobre todo en una situación tan poco clara como la que entonces existía y amenazaba a la comunión eclesial [321]. Su actitud, con frecuencia vacilante y a veces poco clara, indica que no era nada fácil encontrar soluciones armónicas que respetasen los auténticos valores defendidos por grupos tan numerosos y diversos. Lo cierto es que el fin de la polémica supuso una contención temporal del agustinismo. De ello, sin embargo, no tiene mucha culpa el magisterio, que ha reconocido constantemente la autoridad de Agustín y de otros Padres de la Iglesia; la culpa se encuentra más bien en la dialéctica propia de la historia.

Ya hemos mencionado muchas veces el dilema ante el que se encuen-

[320] Sobre esto véase H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne* 301; J. H. Walgrave, *Geloof en theologie in de crisis,* en *loc. cit.* 160.

[321] L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège* (París [3]1928) 85, escribe sobre la naturaleza de las decisiones dogmáticas del Santo Oficio: «Con tales decisiones, la Santa Sede intenta cuidar de la *seguridad* de la doctrina de la fe, prevenir los peligros de una perversión de la fe, sin pronunciarse *directamente* sobre la *absoluta verdad* o *falsedad* del punto de vista en cuestión... Una *decisión doctrinal* tomada por la autoridad del supremo magisterio, pero sin el carisma de la infalibilidad, quiere decir: Dadas esas circunstancias, en el estado actual de la ciencia es prudente y *seguro* considerar esa proposición como verdadera, conforme con la Sagrada Escritura, etc. O bien: Es prudente y *seguro* considerar esa proposición como errónea, temeraria, contraria a la Sagrada Escritura» (los subrayados son del autor). Véanse también las observaciones de M.-D. Chenu sobre las definiciones conciliares en *Introduction à la Théologie:* RSPhTh 24 (1935) 706; así como P. Fransen, *Unity and Confessional Statements. Historical Inquiry of R. C. Traditional Conceptions:* «Bijdragen» 33 (1972) 2-38; íd., *Hermeneutische zur Interpretation kirchlicher Dokumente:* «Theologie der Gegenwart» 16 (1973) 105-112.

tra Occidente: exaltar a Dios a costa del hombre o exaltar al hombre a costa de Dios. Europa se vio entonces inundada por una marea humanística que se prolongó en la Ilustración y en el racionalismo moderno. El magisterio logró salvar a Enrico Noris y su escuela del anatema de la Inquisición española cuando Benedicto XIV, en su escrito *Dum praeterito,* del 31 de julio de 1748, dirigido al Gran Inquisidor de España, declaró la concepción agustiniana de la gracia tan legítima como las opiniones de los tomistas, molinistas y suarecianos, prohibiendo a los teólogos difamar a sus adversarios con censuras teológicas [322].

Por eso pensamos que en este apartado hay que emplear distinto método que en los precedentes. En el suarecianismo hemos subrayado los puntos débiles porque, a nuestro entender, padecemos todavía hoy, al menos inconscientemente, sus consecuencias; en cambio, nos parece más provechoso para la reflexión teológica actual resaltar las preocupaciones positivas de los agustinianos.

Michel de Bay, llamado Bayo, nació en 1513 en Mélins l'Évêque, en los Países Bajos de España. Sucesor y adversario de R. Tapper y J. Driedo, obtuvo un gran prestigio como profesor en Lovaina. Sus pequeños libros son de una insuperable claridad, exactitud y elegancia [323]. Era también un hombre de espíritu eclesiástico. Después de haberse defendido repetidas veces, sobre todo en su *Apologia,* se sometió definitivamente al juicio de la Iglesia. Hoy, ciertamente, se puede sacar de sus obras la impresión de que dicho sometimiento se debió más a su obediencia a la Iglesia que a su íntima persuasión. En la perspectiva actual, difícilmente se puede afirmar que las setenta y nueve proposiciones que fueron tomadas de sus obras y condenadas por Pío V expresen todas con exactitud sus ideas [324].

[322] DS 2564. La oposición a los agustinianos también fue muy fuerte en Francia. Se les prohibió enseñar, predicar y administrar los sacramentos. En agosto de 1758 Clemente XIII tranquilizó al general de la Orden, F. X. Vázquez, recordándole diversas intervenciones de la Santa Sede en favor de su Orden. Véase W. Bocxe, *Introduction to the Teaching of the Italian Augustinians of the 18th Century on the Nature of Grace.* Pars Diss. ad Lauream (Heverlee-Lovaina 1958) 13s. En las pp. 55-65 se encuentran documentos concretos no publicados hasta ahora.

[323] X. Le Bachelet: DThC II (1905) 38-111; F. X. Jansen, *Baius et le Baianisme* (Lovaina 1927); F. Litt, *La question des rapports entre la nature et la grâce de Baius au Synode de Pistoie* (Fontaine l'Évêque 1934); H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne* (París 1965). Nosotros, sin embargo, preferimos las interpretaciones de P. Smulders, *De oorsprong van de theorie der zuivere natuur:* «Bijdragen» 10 (1949) 105-127, y de J. H. Walgrave, *Geloof en theologie in de crisis,* en *loc. cit.* 159-177.

[324] Son conocidas las discusiones sobre el alcance de las censuras que se formulan al final de la bula de Pío V, donde se halla el tan controvertido «comma pianum»: DS 1980 y nota 1. Los seguidores de Bayo sostenían que el texto debía ser leído así: «quamquam nonnullae aliquo pacto sustineri possent in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento». Los jesuitas y sus amigos sostuvieron, después de algún tiempo, que cada una de las proposiciones podría ser tomada en sentido absoluto, pero de ningún modo «sensu ab assertoribus intento». La primera lectura parece haber sido aceptada tácitamente por el magisterio: el cardenal Granvela, encargado oficialmente de la explicación de la bula, y el cardenal Belarmino, colaborador en la redacción de las cláusulas. Cf. E. van Eijl, *L'interprétation de la Bulle de Pie V portant condamnation contre Baius:* RHE 50 (1955) 499-542. Después de un concienzudo examen de los testimonios contemporáneos, Eijl llega a la conclusión de que la Santa Sede quiso condenar estas pro-

Cornelio Jansen, llamado Jansenio, nació en 1585 en Arquoy de Leerdam (Holanda). Murió en 1638, siendo obispo de Ypern. Estudió en Lovaina, luego en Francia y en 1617 volvió de nuevo a Lovaina. En 1628 comenzó *Augustinus,* su principal obra, en la que intentaba defender y matizar las posiciones de Bayo. Debido a la controversia «De auxiliis», suscitada por Molina, respecto a la naturaleza de la gracia, y a las discusiones sobre la «ciencia media» de los molinistas y sobre la «predeterminación física» de los bañecianos, el horizonte teológico había cambiado entre tanto y, por así decir, se haba polarizado. La «Congregatio de auxiliis», creada por Clemente VIII en 1597, no logró resolver el problema discutido entre jesuitas y dominicos [325]. Jansenio optó por luchar en dos frentes. Por una parte, combatió contra los calvinistas holandeses; y por otra, contra el pelagianismo escolástico y humanista de los jesuítas. Sus fuentes eran la Escritura y los Santos Padres, sobre todo Agustín. En su trabajo latía el gran sueño de una verdadera «contrarreforma». Parece que concibió su plan en Bayona, en compañía de su amigo Jean du Vergier de Hauranne, abad de Saint-Cyran. Este tomó en 1635 la dirección de Port-Royal, que, después de la muerte de Jansenio, se convirtió en el centro del jansenismo [326].

Un tercer grupo de agustinianos, procedentes de la Orden de los ermitaños agustinos, fue dirigido por Enrico Noris, nombrado cardenal en 1695 por Inocencio XII. Sin embargo, Fulgencio Bellelli, luego general de la Orden, y G. L. Berti escribieron más detalladamente que Noris tanto sobre la gracia habitual como sobre la actual. Fueron acusados repetidas veces por la Inquisición, pero nunca los condenaron los papas [327].

Murieron todos como hijos fieles de la Iglesia. Jansenio fue un celoso obispo y un infatigable trabajador. Los agustinos italianos siguieron fieles a su maestro Agustín a pesar de los más duros ataques. Entonces estaban las corrientes ideológicas tan entremezcladas y era el influjo personal tan grande como revela la unión de la corriente agustiniana con la escuela francesa; esta escuela, iniciada por Francisco de Sales y sistematizada por el cardenal Bérulle y Charles de Condren, produjo una profunda renovación espiritual. Saint-Cyran trató con Bérulle y llegó a conocer a los oratorianos de Italia. Estos, así como algunos abades benedictinos, fueron quienes introdujeron el jansenismo en Italia. El movimiento condujo al Sínodo de Pistoya, que tuvo lugar en 1786, poco antes de estallar la Revolución francesa [328]. Francisco de Sales sentía simpatía por los molinistas, mientras que

---

posiciones «in sensu ut iacent». Teniendo presente la lingüística moderna, habría que decir que las proposiciones fueron condenadas en el sentido obvio determinado por el clima y contexto ideológico de aquella época. Para interpretar a Bayo no basta leerlo a través del cristal de las proposiciones condenadas, sin preocuparse del sentido original, tal como se desprende del contexto del pensamiento agustiniano propio de Bayo.

[325] La comisión «De auxiliis» se reunió bajo los papas Clemente VIII, León IX y Paulo V. Una mayoría estuvo varias veces dispuesta a condenar ciertas tesis de Molina; y menos frecuentemente, las tesis de Báñez. El 25 de septiembre de 1607 Paulo V puso fin a estas discusiones, prohibiendo a ambos bandos censurar las posiciones de los adversarios. Véase F. Stegmüller, *Gnadenstreit:* LThK IV (1960) 1002-1007. Desgraciadamente la polarización teológica quedó «congelada» debido al hecho de que los Capítulos generales obligaron a sus teólogos a seguir las tesis sostenidas por las cabezas rectoras de su Orden.

[326] Sobre la historia del jansenismo véanse las investigaciones de L. Villaert, J. Orcibal y L. Ceyssens y especialmente de N. Abercrombie, *The Origins of Jansenism* (Oxford 1936), y A. Adam, *Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes du XVII^e siècle* (París 1968).

[327] F. Litt, *La question des rapports entre la nature et la grâce,* en *loc. cit.* 75-102. E. Portalié, *Augustinisme:* DThC I (1903), sigue siendo demasiado escolástico y molinista como para poder juzgar con acierto el problema.

[328] Ch. A. Bolton, *Church Reform in 18th Century Italy. The Synod of Pistoia, 1786* (La Haya 1969).

Bérulle rechazaba a los jesuitas y su orientación escolástica. Pascal, el gran genio religioso de Francia, debe ser incluido en el mismo movimiento [329]. Estas pocas indicaciones muestran cuán difícil es separar los elementos positivos de los negativos en esta maraña de ideas. Las apasionadas disputas de esta época no facilitan este empeño.

Según J. H. Walgrave [330], el pensamiento de Bayo se ha de interpretar partiendo de su concepto de justificación, que él contrapone al de Calvino. Lo mismo que Agustín, considera la justificación en toda su realidad existencial como «iustitia operum» y no como estado «ontológico» de justicia. Ya Seripando había sentido esta preocupación y, por eso, había inducido a los padres del Concilio de Trento a redactar el capítulo XVI, sobre el mérito de la gracia [331], en sentido dialéctico y existencial; ello dio al capítulo un contenido profundamente religioso. Según esta concepción, la verdadera justicia consiste en que la totalidad de nuestros actos (trátese de una actividad externa o interna, motivante o motivada) esté de acuerdo con la voluntad y los mandamientos de Dios. También la Escritura apunta en esta dirección. En contraposición a Calvino, Bayo sostiene que la justificación no puede consistir en la fe sola, a no ser que la fe se entienda en un sentido tan total que se traduzca necesariamente en buenas obras. Una preocupación análoga determina su análisis de la *caritas,* que perfecciona la fe. También ella se manifiesta en la observancia de los mandamientos, hasta el punto de que parece identificarse con dicha observancia (pensamiento que se encuentra en Juan y Agustín, pero que Bayo acentúa con más énfasis).

A pesar de esta interpretación radical de la fe y la caridad, Bayo es consciente de la debilidad humana, que, a causa del pecado, persiste hasta en los «santos»; en su juicio misericordioso, Dios hace justicia a esta debilidad perdonándola [332]. «No es absurdo llamar justos a quienes entonces (en el juicio final) son hallados justos según el juicio del justo Juez» [333]. La verdadera justicia tiene así una dimensión escatoló-

[329] J. Laporte ha probado, de una vez para siempre, que no se puede separar a Pascal de Port Royal. Véase su artículo *Pascal et la doctrine de Port Royal: Études d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle* (París 1951) 106-152.

[330] J. Walgrave, *Geloof en theologie in de crisis* (Kasterlee 1966) 159-227. Walgrave ha leído la obra completa de los dos teólogos de Lovaina, esforzándose por entenderlos dentro de la tradición agustiniana y no según esquemas mentales que ellos rechazaron.

[331] DS 1545-1549. Por supuesto, el Concilio presenta este aspecto de la justificación como «fructus iustificationis». Para Agustín, Seripando y Bayo se halla ahí la esencia de la justificación. En el fondo, nos encontramos aquí con la característica oposición occidental entre la forma de pensar esencial y la existencial.

[332] Bayo, *De charitate, iustitia et iustificatione, libri tres,* II, cap. 8, en *Baji Opera* (Coloniae Agrippinae 1696) 108-110, bajo el título: «Cur in Scripturis Sacris recte iusti nuncupentur qui sine peccato non fuerint».

[333] «Nam quicumque tales fuerint (es decir, los que se encuentran en pecado venial) in extremo iudicio, ubi pro bonorum operum meritis etiam ipsa misericordia divina tribuetur, qua fiet beatus cui non imputavit Dominus peccatum, non fraudabuntur praemio iustitiae, nec absurde iusti nuncupantur, qui tunc a iusto iudicio (Dei) iusti fuisse iudicabuntur» *(ibid.* 108s).

gica que repercute ya en el presente. Se comprende mejor esta doctrina teniendo presentes dos cosas: el perdón de los pecados forma parte de la justificación, pero es un acto que se halla fuera del hombre que es justificado; en segundo lugar hay que acentuar que Bayo, contra lo que se piensa comúnmente, acepta la distinción entre pecados graves y leves, precisamente en el plano de una justificación progresiva que se prolonga durante toda nuestra vida hasta el juicio final de Dios. Cierto que él sostiene que los mismos pecados veniales «merecen por su naturaleza la muerte eterna» (opinión que toma de Agustín)[334]; pero piensa que no se les imputan como pecado en el juicio divino a quienes permanecen en la Iglesia hasta la muerte. El supremo Juez les otorga tal perdón «no tanto en virtud de sus méritos cuanto en razón de su unión con la verdadera vid»[335]. Hallamos así ideas que han sido caras a Agustín y Seripando y no totalmente extrañas para el Concilio de Trento[336]. De este modo, la verdadera justicia se funda en nuestros actos y abarca una vida entera, que se somete al juicio de Dios con plena confianza en nuestra unión con Cristo. Bayo llama también a esta justicia «iustitia Legis», en oposición a la «iustitia ex Lege» condenada por Pablo[337].

Así, pues, en el pensamiento de Bayo la justicia es inseparable del amor activo. Este amor incluye en primer término al Espíritu Santo, que es su fuente, según Rom 5,5 (texto famoso cuya exégesis hizo otro agustiniano, Pedro Lombardo). El amor es luego un «motus animi» suscitado en nosotros por el mismo Espíritu[338]. Este amor constituye formalmente la motivación de la vida justa. Bayo no rechaza la idea de

[334] Por lo demás, Bayo propone esta apreciación como mera opinión: «Igitur non est improbanda opinio, qua dicitur, quod etiam levia peccata, secluso Christi sanguine, ex natura sua secludunt a regno Dei» *(De meritis operum* II, 8: *Opera* 42).

[335] Nuestras buenas obras no pueden merecernos el perdón de los «levia peccata» si Dios juzga en sí y por sí nuestros méritos, es decir, «tamquam a Christi corpore et meritis alieni». Respecto a nuestros «levia peccata», el único motivo de nuestra justificación es «quia in vite tamquam palmites vivi usque in finem permanserunt, et huius permansionis merito a vite inmobiles effecti sunt». Bayo concluye: «Non igitur tam ex propriis meritis, quam ex societate vitis, in futuro saeculo iusto Dei iudicio sanctis datus leviorum peccatorum remissio» *(ibid.,* 43). ¡Cómo se puede sostener entonces que Bayo ha considerado sin importancia nuestra unión con Cristo! Nunca ha negado el misterio de la inhabitación de Dios; sólo ha discutido que desempeñe algún papel en la obtención de los méritos.

[336] En el capítulo XVI, sobre el mérito, encontramos la misma razón: «Cum enim ille ipse Christus tamquam 'caput in membra' et tamquam 'vitis in palmites' in ipsos iustificatos iugiter virtutem influit... et sine quo nullo pacto Deo grata et meritoria esse possunt» (DS 1546).

[337] Cf. *De charitate, iustitia et iustificatione* II, 9: *Opera* 110s.

[338] *Ibid.* I, 2: *Opera* 90ss. Bayo distingue entre el Espíritu Santo y el «animi motus» del amor. Le importa poco que este «animi motus» presuponga un *habitus.* El, en verdad, no lo niega; para el Espíritu Santo es igualmente posible «non tantum animi motum, sed etiam conformem aliquem habitum diffundi posse in cordibus nostris». La única razón por la que no concede ningún peso al *habitus* es porque en la Escritura no se habla de nada semejante. Esta actitud indica su método teológico. Bayo acepta una filosofía más o menos aristotélica, pero ésta, en la teología, no tiene nada que hacer.

la gracia santificante, pero tampoco le da significado alguno [339]. Sigue fiel al actualismo de Agustín y Lombardo, tradición jamás condenada si no se acepta la interpretación de los cánones de Trento que hicieron los escolásticos después del Concilio. El Tridentino no siguió la sugerencia de ciertos obispos de operar con el concepto hábito en la doctrina sobre la justificación [340]. La mayoría de los manuales dogmáticos pasa esto por alto.

Del singular papel del amor deduce Bayo que todo lo que no es inspirado formalmente por él procede de otro amor, que no es *caritas*, sino concupiscencia o libido; es decir, «no es otra cosa que el amor no dirigido a Dios, sino al mundo y a las criaturas» [341]. Sólo hay, pues, dos clases de amor: el amor a Dios y el amor a las criaturas. Unicamente justifica el amor a Dios (opinión defendida repetidas veces por Agustín). Bayo concluye de ahí que las virtudes de los paganos son sólo vicios disimulados [342]. Aquí se manifiesta de nuevo la rigidez de su lógica. En el fondo fue un hombre de la Edad Media y apenas logró plantearse el problema de si la gracia actúa ocultamente también entre los no cristianos. Y pudo encontrar en Agustín textos que parecen ir en esa dirección [343].

Su doctrina contiene aún otro punto que no fue entendido desde su contexto teológico. Se trata de su enseñanza sobre el mérito. Según Bayo hay a este respecto una disposición «natural» fundamental, establecida por Dios desde la eternidad. Con ella ha prometido Dios, de una vez para siempre, recompensar con la vida eterna todo acto virtuoso. Por tanto, estaría de suyo justificado un hombre que cumpliese perfectamente los mandamientos sin la ayuda del Espíritu Santo. Bayo emplea así con lógica rígida un concepto de justificación que, según cree, viene impuesto por la Escritura, sobre todo por el AT. Parece estar absolutamente convencido de que tal camino de justificación es válido en principio, aunque no lo considera viable en este orden salvífico [344]. Pues, en el actual orden de salvación, sólo la gracia de Cristo puede lograr de nuevo que cumplamos perfectamente los mandamientos. Como se ha dicho ya, Bayo supone que nuestra obediencia es siempre insuficiente y que tenemos que perseverar hasta el fin si queremos que Dios nos perdone. Sin embargo, este orden histórico de salvación no deroga la primitiva disposición de Dios. De este modo, la lógica interna de sus ideas sobre la justicia lleva a Bayo a romper con la tradición

[339] J. H. Walgrave se extraña de que, entre las proposiciones condenadas de Bayo, se encuentren las proposiciones 63 y 64. Cf. *loc. cit.*, nota 110. Estas no se encuentran en ninguna parte de sus obras. Tampoco A. Schönmetzer logró demostrarlo (DS 1963 y 1966). Cf. *Baji Apologia: Opera* II, 115.

[340] H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* II (Friburgo de Brisgovia 1957) 246s.

[341] *De charitate...*, I, 2: *Opera* I, 91.

[342] *De prima hominis iustitia et de virtutibus impiorum* II, 3-6: *Opera* I, 64s.

[343] Le dedica un capítulo especial: *ibid.* II, 5: *Opera* I, 66s.

[344] *De meritis operum* II, 3: *Opera* I, 37s. Todo el capítulo está escrito en la hipótesis irreal del pasado.

teológica que atribuye a nuestra unión con Cristo el valor meritorio de todas nuestras acciones. En este contexto rechaza enérgicamente la acusación de pelagianismo [345]. Según él, la causa del mérito de nuestras obras se halla exclusivamente en el cumplimiento perfecto de la ley, o sea, en el cumplimiento también interno.

Bayo sostiene una peculiar concepción sobre la libertad humana. Distingue entre «libertas a necessitate» y «libertas a servitute». La primera es la libertad de la voluntad, en cuanto que ésta se puede manifestar sin presión exterior. La segunda le añade dos elementos especiales: «una verdadera y sincera inclinación del alma a lo que se ha elegido o a lo que se hace, y la elección del verdadero bien o, como dice Agustín, el gozo en el bien realizado» [346]. Sólo esta segunda forma de libertad puede servirnos para la justificación. En la situación actual, después del pecado, el hombre puede verse libre de la coacción, pero no de la servidumbre, si no es por la gracia de Cristo. A pesar de esta gracia, la libertad sigue siendo imperfecta. Sólo en el cielo alcanza su perfección [347].

La libertad de servidumbre no excluye, según Bayo, una verdadera necesidad interior. Dios es la libertad misma, y ello necesariamente. Esto se aplica también a los bienaventurados en el cielo y a los pecadores no salvados en la tierra. En una época que quería destacar la libertad del hombre frente a la Reforma y su doctrina del «servum arbitrium», se tuvo poca comprensión para esta concepción. Sin embargo, esta época entendió a Lutero tan mal como a Bayo. Este no niega que la libertad humana sea libre y, aunque sólo en sentido limitado, buena en el plano horizontal de las relaciones interhumanas. Hasta se podría sostener que Bayo ha anticipado en cierto modo la moderna concepción de que la conducta moral sólo se puede realizar dentro de una auténtica autonomía, que él define como «libertad de coacción». Pero para él sólo cuenta, en último término, la orientación del hombre hacia Dios. Y tal orientación es «natural» en un sentido que aún está por determinar. Se realiza plenamente en el cielo, donde vivimos libres como Dios, aunque necesariamente. Así, pues, Bayo no trata de eliminar toda necesidad dentro del hombre, lo cual sería absurdo respecto a Dios; solamente pretende restablecer nuestra primitiva orientación «natural» hacia Dios. Esta libertad puede incluir una necesidad intrínseca, pero no una forma de servidumbre, ya que ésta significa una necesidad «hostil y extraña» que contradice la natural orientación vertical del hombre.

[345] *Ibid.* II, 4s: *Opera* I, 39s. Bayo cita con frecuencia a Julián de Eclano. Es absolutamente inconcebible para él que la observancia de la ley, incluso con adhesión interior, no merezca el cielo. Cuando Pablo y Agustín reprochan a la ley el que no puede salvarnos, es porque actualmente, en el estado de pecado, la ley no nos da el espíritu interior de obediencia, sino sólo el conocimiento del pecado. Se ve con qué inflexible lógica emplea Bayo el concepto de justicia.

[346] *De libero hominis arbitrio et eius potestate* 4s: *Opera* I, 76ss (citado p. 78).

[347] *Ibid.* 6: *Quod sancti in hac vita nunquam sunt perfecte liberi: Opera* I, 78s.

Se puede rechazar este concepto de libertad. Su punto más débil radica en que Bayo toma como modelo la libertad de elección que se manifiesta en los diversos actos de la vida diaria, y no la libertad en el sentido de una opción fundamental sobre toda nuestra vida. Su concepto de justicia está marcado por el mismo error. Sin embargo, hay que añadir que en este punto está sometido a la tendencia de su época, que también se interesaba más por la gracia actual que por la santificante. Hay que notar, no obstante, que su posición no difiere mucho de la de Agustín ni de la del mismo Tomás de Aquino. Tampoco éstos admiten, a diferencia de los suarecianos, que pueda ser teológicamente neutro algún acto humano libre. Quien no está en estado de gracia se encuentra, según Tomás, en estado de pecado mortal. Pero el fundamento de este aserto se halla para Tomás en que la libertad procede de la opción fundamental del hombre [348]. También según Agustín y Tomás define al hombre su orientación vertical hacia Dios, que corresponde al movimiento del *exitus* de Dios. La gracia es sólo la actualización de esta dimensión en el plano del *reditus* a Dios del hombre redimido por Cristo.

Según el lenguaje y la perspectiva teológica, Bayo se distancia de otros autores contemporáneos (él los califica de «plerique recentiores») en la doctrina sobre el estado de integridad. Este consiste en el pleno conocimiento de los mandamientos de Dios y en su perfecta observancia, e incluye la sumisión de los instintos inferiores del hombre a las fuerzas superiores [349]. Bayo acentúa, frente a los «recentiores» citados, que la integridad original no podía existir «sin la santificación por el Espíritu» [350]. Para describir el estado de integridad, recurre constantemente a las palabras del salmo: «Mihi adhaerere Deo bonum est, et ponere in Deo spem meam» (Sal 72,28), lo cual documenta nuevamente su visión vertical del hombre. Sin embargo, es controvertida su opinión de que este estado de integridad es «natural» para el hombre. Bayo entiende «natural» en el sentido antiguo, en el sentido de Aristóteles, de Agustín y de la Edad Media: todo lo que uno es en virtud del nacimiento y origen [351]. En su argumentación acentúa más, en verdad, otro aspecto de lo «natural» asociándolo, sin embargo, a la idea primitiva: natural es aquello sin lo cual no podemos existir o vernos libres del

[348] Cf. *S. Th.* I/II q. 89 a. 6c. Sobre la paradoja de una absoluta dependencia de Dios y de una moralidad humana realmente autónoma, véase J. Oman, *Grace and Personality* (Cambridge 1917).

[349] *De prima hominis iustitia* I, 11: *Opera* I, 62s.

[350] *Ibid.* I, 1: *Opera* I, 49-52: «Ex quibus omnibus (dos páginas con citas de Padres) patet, omnibus veteribus patribus non tantum visum esse primum hominem conditum esse plenum sanctificatione Spiritus, sed etiam multos id firma fide credidisse, hancque fuisse naturalem eius dignitatem» (*ibid.* 52). Cf. *ibid.* I, 4: *Opera* I, 55: «... fatentes hominem sic initio conditum esse rectum, ut iustitia, pietate et ceteris Spiritus Sancti charismatibus repletus fuerit».

[351] «Naturale sive secundum naturam ideo aliquid dici, quia ex nativitate sive origine tribuitur; et natura, quod ita sit nata (ut ait Athanasius)»: *ibid.* I, 5: *Opera* I, 56.

mal [352]. Pone de relieve continuamente que Dios no crea ningún ser en una situación originaria que comporte para él sufrimiento y mal. La creación de una naturaleza neutra, no orientada hacia Dios, contradice, según él, la enseñanza de la Escritura y de los Padres de la Iglesia [353]. Considera absurda la idea de una naturaleza neutra frente a Dios, a la que se otorgaría luego la justicia original como un «elemento adicional» por el que «de buena se convertiría en mejor» [354]. Por consiguiente, el calificativo «sobrenatural» no se puede aplicar a la justicia original, sino sólo a aquella otra justicia con la que Dios nos devuelve nuestra orientación originaria hacia él mediante la gracia [355]. Por lo demás, Bayo sólo emplea la palabra «gracia» en contexto infralapsario.

Difícilmente se podrá decir que esta concepción es claramente herética [356]. En ninguna parte sostiene Bayo que la justicia original no sea debida; sólo dice que pertenece a nuestra integridad [357], la cual respeta nuestro Creador, no por nosotros, sino por fidelidad a sí mismo. Acentúa también que la justicia original fluye de la santificación por el Espíritu Santo. Tampoco se puede sostener —como se hace con frecuencia— que Bayo es un pelagiano «antelapsario». Lo que sucede es que su

[352] Unicamente el estado de integridad original es «sic et simpliciter» natural, «quia videlicet ad primam illam, non sensu cognitam, sed Scripturis sacris nobis traditam divinae institutionis nativitatem pertinet, ut anima, corpus et cetera quae nobis in prima creatione donata sunt, sine quibus aut omnino esse non possumus, aut malo non caremus» (*ibid.* I, 5: *Opera* I, 56). El estado de pecado original en que nos encontramos después de Adán sólo «improprie et analogice» puede ser llamado natural.

[353] *Ibid.* I, 11: *Opera* I, 62s. En este capítulo responde Bayo a la objeción, propuesta por los teólogos contemporáneos, de que lo que es natural tiene que proceder de «principios internos al hombre mismo», pero no de Dios. El niega el principio contenido en esta objeción, apoyándose principalmente en Aristóteles.

[354] *Ibid.* I, 4: *Opera* I, 55: «indebita quaedam humanae naturae exaltatio, qua ex bona melior facta sit».

[355] *Ibid.* I, 9s: *Opera* I, 60s. En el fondo, la palabra «supernaturalis» ha conservado en Bayo los dos significados que tenía en la Edad Media. Indica tanto lo maravilloso, en cuanto excepción del orden natural, cuanto lo trascendente. Cf. H. de Lubac, *Surnaturel, loc. cit.* 395-428. La justicia restablecida por la gracia de Cristo es, por tanto, sobrenatural, puesto que procede de Dios.

[356] La proposición 21: «Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae condicionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis» (DS 1921), no procede de Bayo con esta formulación; es una conclusión de sus adversarios, quienes lo interpretaban dentro de su propio sistema. Cf. J. H. Walgrave, *loc. cit.* 175.

[357] «Quapropter sive ex naturae principiis tanquam efficientibus causis orta fuerit prima hominis iustitia, sive a Deo immediate illi collata (sicut plerique de anima rationali tradunt, quam tamen nemo supernaturalem arbitratur) adhuc illi naturalis fuit, quia sic ad eius integritatem pertinebat, ut sine ea non possit consistere, miseriaque carere, sicut de angelica natura docet Augustinus lib. 12 de civ. Dei c. 1 y 19, de utraque tam angelica videlicet quam humana natura lib. 12 de civ. c. 1. Utrique enim Deo per iustitiam adhaerere bonum est, et non adhaerere malum, quod nihil aliud est, quam naturalium privatio bonorum, sicut docet Augustinus in Ench. cap. 11». Hemos citado enteramente el texto porque explica con claridad el pensamiento de Bayo.

postura teológica ya no concordaba con el marco teológico de su época, configurado en gran medida por la corriente humanista.

Jansenio escribió su *Augustinus* con el propósito de continuar la obra de Bayo y de corregir así algunas interpretaciones de Agustín que no le parecían totalmente acertadas. Frente al avance victorioso de la escolástica postridentina, quiso salir en defensa de la tradición agustiniana. Las pasiones que se desataron en torno a la controversia «De auxiliis» atestiguan esta atmósfera de lucha. El 25 de septiembre de 1607 Paulo V puso fin a la discusión sobre la gracia prohibiendo a ambos bandos tratarse mutuamente de herejes; el hecho de que la controversia finalizara sin resolver la cuestión confirmó a Jansenio en la idea de que dicha teología se había mostrado incapaz de solucionar los problemas de la gracia. En su opinión, la teología tiene que diferenciarse esencialmente de la filosofía porque se apoya en la autoridad y en la tradición y no en argumentos de razón, como los que alegaban los escolásticos de la época [358]. En su teología, Jansenio abordó psicológicamente, con una resuelta actitud «actualista», los problemas de la gracia [359]. En esto no se diferenció mucho de los molinistas, que usaban los conceptos ontológicos tomados de la alta Escolástica para responder a preocupaciones psicológicas.

Jansenio tomó de Agustín, *De correptione et gratia,* una distinción que adquiere en él importancia decisiva: el «adiutorium sine quo non», llamado también por Agustín «adiutorium possibilitatis», que consiste en una asistencia divina actual, absolutamente necesaria para posibilitar el acto, mientras que el «adiutorium quo» («adiutorium voluntatis et actionis») influye directamente sobre la voluntad y el acto. La primera forma de gracia es otorgada por Dios a toda naturaleza «sana», mientras que la segunda es esencialmente «sanante». La función de ambas formas de gracia se ajusta a la situación histórica del hombre. En el estado de integridad, el hombre sólo necesita el «adiutorium sine quo non». A primera vista parece haber en esta concepción una cierta contradicción, pero la cosa no es tan simple. Jansenio, como Bayo, piensa que el hombre, en virtud de su naturaleza (en el sentido agustiniano), está orientado hacia el Dios de la salvación. Por eso los críticos reprochan a Jansenio una actitud naturalista, un pelagianismo «supralapsario». Sin embargo, Jansenio no cree que esta orientación «constitutiva» del hombre sea independiente de la gracia. Al contrario, a la «salud» original del hombre pertenecen dos aspectos importantes: primeramente,

[358] Cornelio Jansenio, *Augustinus* II, De ratione et auctoritate in rebus theologicis, Liber prooemialis, caps. 3 y 4: ed. princeps (Lovaina 1640) II, 5-10.

[359] Es interesante notar que Jansenio no sólo dice que las virtudes y vicios descritos por Pelagio encierran en sí prácticamente un «habitus», sino que considera la «remisión de los pecados» de que habla Pelagio como una «gratia habitualis divinitus infusa» (*Augustinus* I, De haeresi pelagiana V, cap. 22s: en *loc. cit.* I, 296-304). Descubre sus tendencias actualistas al afirmar, en el mismo capítulo, que el *habitus* del perdón de los pecados sólo es para el pasado, que respecto al futuro, por el contrario, necesitamos terminantemente de un «actuale adiutorium divinae inspirationis» para perseverar en el bien y para merecer (*loc. cit.* 298D).

nuestra naturaleza está creada «en el amor de Dios» (lo que nosotros llamamos gracia santificante) [360]; en segundo lugar, no existe la ignorancia y la concupiscencia, es decir, todo lo que podía ofrecer resistencia a la voluntad. Esta integridad «constitutiva» no basta sin gracias actuales, sin el «adiutorium sine quo», que «prepara, fortalece y apoya» la voluntad [361]. En este estado el hombre no es autónomo en modo alguno. Jansenio cita aquí a Agustín: «Creatus est rectus, non se fecit rectus» [362]. Sin embargo, esta salud originaria no puede invalidar el principio, absolutamente válido, de que no puede haber perseverancia en el bien ni mérito sin la constante ayuda de Dios, sin el «adiutorium sine quo non» [363].

[360] «Ipsum enim amorem Dei, quo liberum fulgebat arbitrium, seu, ut nos loquimur, ipsam gratiam habitualem, simul sub natura intelligebant (Augustinus, eius discipuli et Concilium Arausicanum)» (*Augustinus* II, De gratia primi hominis et angelorum, cap. 9-10: en *loc. cit.* II, 119-128). Cf. 120B-C y 125C.

[361] «Alia vero sic adiuvant, ut potestatem quidem praeparent, roborent et iuvent»: fórmula que repite reiteradas veces en este capítulo: *Augustinus* II, De gratia primi hominis et angelorum, cap. 14: en *loc. cit.* II, 145-152; cf. 147-A-B. La «facultas operandi» se vuelve, por tanto, «perfecta et completa», a pesar de que esa gracia no logre producir el acto mismo. Jansenio se resiste a aceptar que este «adiutorium sine quo non», que es esencialmente una ayuda actual, una inspiración de Dios, se convierta después, al colaborar con nuestra voluntad, en un «adiutorium quo»: *ibid.* 152B-C. Este «adiutorium sine quo non» sólo puede, por tanto, proporcionar un equilibrio interior, el cual deja al libre albedrío toda posibilidad de decisión. Jansenio admite que la imagen de Dios en nosotros se halla en esta libertad. A primera vista, con una mirada superficial, se podría concluir que su postura es aquí claramente pelagiana, puesto que la acción salvífica se basa en último término en la decisión autónoma de la voluntad. No se debe olvidar, sin embargo, que esa voluntad ya ha sido ordenada hacia Dios, en sí misma, por el don de la gracia. Compárese con esto la interpretación que hace M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme* (París 1970) 220-227, del pensamiento de los grandes capadocios. Los Padres griegos no creen tener que admitir una gracia antecedente para, como dice Juan Damasceno, «poder disponerse al bien» (fórmula que es paralela al «initium fidei», al «agere sicut oportet» de Agustín), ya que la imagen de Dios en nosotros es una realidad profundamente dinámica. Es verdad que Jansenio habla con reserva de la imagen de Dios subsiguiente al pecado. Pero no podemos presuponer la misma reserva cuando habla de la imagen de Dios anterior al pecado. El no rechaza la necesidad de una iniciativa, en el orden de la gracia, por parte de Dios, sino que habla de ello con otras categorías.

[362] *Augustinus, ibid.* cap. 10: en *loc. cit.* II, 126-A, donde Jansenio cita el *Sermo II de verbis Apostoli,* cap. 2, de Agustín.

[363] *Augustinus, ibid.* caps. 10-11: en *loc. cit.* II, 123-134. No hay perseverancia ni mérito sin el influjo de la gracia en cada acto concreto. J. H. Walgrave critica la interpretación que propone H. de Lubac en *Augustinisme et théologie moderne* (*loc. cit.* 70). Este prefiere comparar la postura de Jansenio con la concepción de santo Tomás acerca de las distintas funciones de la «gratia operans» y de la «cooperans». Opina con De Lubac que Jansenio era tan mal metafísico como la mayoría de los teólogos de su tiempo. Es una mala filosofía y teología postular la necesidad de gracias influyentes que son concebidas como algo objetivo, algo existente fuera de la voluntad, con lo que ésta parece tener que contar. Según Agustín y Tomás, la gracia actúa en el momento en que surge el acto libre. Walgrave llega a la conclusión de que, para Agustín, el «adiutorium sine quo non» era más bien el conjunto de la ayuda divina —tanto interna como externa— y no la serie de gracias que influyen en cada acto libre concreto (*loc. cit.* 182ss).

El pecado de Adán destruye la orientacón «constitutiva» por la que el hombre se orienta con amor hacia Dios. Ocupa su lugar la «cupiditas», con sus dos rasgos esenciales: la pérdida de la gracia original y, con ella, de nuestra orientación hacia Dios, y el elemento positivo del egoísmo, que en cierto modo se convierte en una segunda naturaleza y nos encadena a las criaturas, es decir, «a todo lo que no es Dios» [364]. Esta concupiscencia genera una ignorancia invencible. Jansenio se pregunta en este contexto cómo puede el hombre ser aún responsable del pecado en esta situación. Es consciente de la rigidez de su postura, pero cree que está de acuerdo con la tradición de los Padres. Su respuesta no es muy clara. De alguna manera admite que la imagen de Dios no está totalmente destruida en nosotros [365]. Por eso, en principio, nosotros estamos en condiciones de conocer algunas exigencias de la ley natural. Sin embargo, desde la edad más temprana el niño se deja seducir por los estímulos sensuales y dominar por el orgullo, pero de tal modo que esta ignorancia invencible es también culpable [366]. Jansenio parece querer decir que la ceguera moral del hombre es culpable a causa del pecado de Adán, pero también porque el hombre se adentra más profundamente en ella. Sin embargo, conserva un resto de luz, ya que la imagen de Dios no está totalmente destruida en él [367].

La gracia que Cristo nos ha merecido tiene que ser por eso una gracia esencialmente sanante. Tiene que instaurar nuevamente en nosotros la orientación amorosa hacia Dios y librarnos, al mismo tiempo, de la ignorancia y concupiscencia, que nos impiden vivir de acuerdo con la ley natural y con el evangelio. Jansenio, dada su visión psicológica, sabe que la curación es penosa. Es necesario educarse lentamente para conseguir nuevas actitudes que neutralicen las inclinaciones heredadas. Ya no puede bastar el «adiutorium sine quo non». Necesitamos el «adiutorium quo», que influje eficazmente en nuestra voluntad y en nuestros actos.

¿Cuál es la naturaleza y eficacia de esta gracia? La explicación es de nuevo claramente psicológica. En conexión con Agustín, la gracia

[364] «Porro concupiscentia ista, seu libido, seu cupiditas, seu voluptas seu delectatio, quocumque ex istis nominibus appellare malis, non est aliud quam pondus quoddam habituale, quo anima inclinatur ad fruendum creaturis» *(Augustinus* II, Liber secundus de statu naturae lapsae, cap. 7: *loc. cit.* 318C). Jansenio compara la concupiscencia con una mala costumbre, y acumula en su descripción los rasgos psicológicos.

[365] «Non enim usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint» *(loc. cit.* 310A, donde es citado Rom 2,15). Por consiguiente, permanecen en el hombre, incluso después del pecado, «reliquiae» de ese conocimiento de la ley natural «quo nonnullas naturalis iustitiae et honestatis veritates probat, et ea, quae ex illa lege iubentur aut vetantur, nonnumquam facit aut cavet» *(ibid.)*.

[366] «Caeca est igitur illa concupiscentia, ex qua statim ab infantia malum facimus libenter mali» *(loc. cit.* 314A).

[367] Véase lo que hemos dicho en la nota 361 sobre el llamado semipelagianismo de los Padres griegos.

adyuvante se contempla principalmente como «delectatio victrix» [368]. Está fuera de la voluntad, a la que atrae neutralizando el estímulo de la concupiscencia. Pero se halla dentro de nuestro espíritu y no tiene el carácter de coacción. En el fondo, Jansenio no advierte que en este punto está muy próximo al concepto de gracia eficaz defendido por Molina, según el cual Dios suscita directamente en nuestro espíritu inspiraciones y mociones que hacen virtuosa nuestra acción. Fue Quesnel quien bajo el influjo de Arnaud entendió más rígidamente el concepto de «gracia eficaz», defendiendo la predeterminación bañeciana. Aunque el aliciente de la «delectatio» corresponde a la atracción contraria de la «cupiditas», se distingue radicalmente de ella; y aunque actúa indefectiblemente, libera la voluntad, mientras que la concupiscencia la esclaviza. Frente a Calvino, Jansenio defiende con toda energía que el hombre podría de suyo resistir a esta gracia, pero que la gracia hace precisamente que él no quiera prestar resistencia [369].

Desde el pecado de Adán el hombre sólo puede elegir entre dos clases de amor: el amor a Dios o el apetito malo, la gracia o el pecado. Se admite ordinariamente que Jansenio radicaliza la oposición entre uno y otro amor y no está dispuesto a conceder que las acciones humanas sean por naturaleza algo inacabado. Sin embargo, en su análisis de las proposiciones de Bayo condenadas (proposiciones 25, 27 y 36) que expresan esta oposición, discute formalmente una oposición tan radical y acepta la existencia de un amor inicial que nos dispone a la conversión [370], con lo cual se sitúa en la línea del «initium fidei» agustiniano.

Finalmente tenemos que situar este análisis de las situaciones his-

[368] Jansenio, después de rechazar las concepciones de sus contemporáneos acerca de la naturaleza y de la gracia, dice: Quien siga a Agustín, «videbit enim perspicue gratiam illam Christi Salvatoris medicinalem, quam efficacem schola vocat, non aliud esse quam caelestem quandam atque ineffabilem suavitatem, seu spiritus delectationum, qua voluntas praevenitur et flectitur, ad volendum faciendumque quidquid eam Deus velle et facere constituerit» *(Augustinus* III, Liber quartus de gratia Christi Salvatoris, cap. 1: *loc. cit.* III, 394A-B).

[369] «quia liberum esse nobis non est, ut diximus, aliud quam esse in nostra potestate. Nam esto gratia ad bene vivendum necessaria sit, non tamen propterea negandum est, aut Augustinus negat, bene vivere non esse in nostra potestate» *(loc. cit.* cap. 21: III, 386D). Jansenio se niega a admitir la habitual definición de libertad en la escolástica de su tiempo, según la cual dicha libertad, en su núcleo, está determinada por la indiferencia, bien sea en el sentido de la *libertas contradictionis* (actuar o no actuar) o bien en el de la *libertas contrarietatis* (elección entre esto o aquello). En el fondo, defiende una idea de libertad que está más próxima a la concepción moderna, acentuando preferentemente la autonomía de la libertad, el «esse in nostra potestate», frente a toda forma de coacción y servidumbre. Cf. *ibíd.* cap. 9 *(loc. cit.* III, 866-869) y todo el Liber sextus, sobre todo el cap. 6 *(loc. cit.* III, 628ss).

[370] DS 1925, 1927 y 1936. «Falsum est autem inter istam laudabilem charitatem vitiosamque mundi cupiditatem nullum amorem creaturae rationalis esse medium. Datur enim et alius amor bonus, qui nec est ista charitas nec ista cupiditas, quo videlicet incipit bene Deo peccator affici ante iustificationem per charitatem» *(Augustinus* II, Liber quartus de statu naturae lapsae, cap. 27: *loc. cit.* II, 669-670A-B). Para defender a Bayo, Jansenio emplea los mismos textos de Agustín que son alegados por Pío VI en la condenación del Sínodo de Pistoya (DS 2623s).

tóricas de la existencia humana y de las gracias a ellas correspondientes en un contexto de ideas más amplio, que es en gran parte el de Bayo. Jansenio entiende la orientación constitutiva del hombre hacia Dios (la «gratia conditoris») como un estado natural, es decir, originario [371]. Siguiendo el ejemplo de santo Tomás, está dispuesto a llamar «sobrenatural» a este amor; «pues aunque es natural, este amor no puede realizarse naturalmente sino sólo con ayuda de la gracia, ya que su objeto es tan excelso» [372]. El hombre tiene, por tanto, un deseo natural de ver a Dios y de unirse a él («adhaerere Deo»), una «pasiva capacidad natural», «ya que la criatura racional está ordenada a una perfección tan excelsa» [373]. Para Jansenio es absurdo hablar del amor natural de una criatura pura, el cual sería distinto tanto del amor a Dios como de la concupiscencia. Agustín no habló nunca de un amor semejante.

Hemos intentado comprender a Bayo y Jansenio sin prestar demasiada atención a las condenaciones de la Iglesia (una difícil tarea raras veces practicada por autores católicos). Somos deudores en gran parte a las investigaciones de J. H. Walgrave, que ha sido nuestro guía en esta reconstrucción de los agustinianos de Lovaina. En el fondo es difícil ver en su pensamiento una teología herética. Por eso el lector moderno se pregunta: ¿por qué fueron entonces condenados estos autores? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta elementos tanto de naturaleza histórica como psicológica. Aquella época era muy intolerante. Francia estaba desgarrada por fuertes corrientes casi opuestas. Esta intolerancia se acrecentó en teología por la propagación del racionalismo, que no era capaz de aceptar otro marco de referencia que el suyo. Cuando se quiere exponer la «philosophia» o «theologia perennis» no se pueden admitir otras formas de pensar que se hallen en diversa perspectiva ideológica. La oposición entre la «naturaleza pura»

[371] «Ecce naturae creaturae rationalis competit esse cum Deo, hoc est adhaerere per amorem Dei» *(Augustinus* II, Liber primus de statu naturae lapsae, cap. 16: *loc. cit.* II, 751-758; cf. 751A). Jansenio ve la causa de ello en que estamos creados a imagen de Dios: *ibid.* 753D. La consecuencia que sacan sus adversarios de su concepción acerca de nuestra «naturaleza constitutivamente íntegra», al interpretar «naturaleza» en el sentido que ellos le dan, es rechazada por él enérgicamente: *ibid.* 757B.

[372] «Hoc est amorem istum naturalissima, arctissima, severissimaque obligatione sibi esse praeceptum, utpote quo diligere et colere debet Deum *finem ultimum suum naturalem, supernaturaliter* licet *acquirendum;* in quem clare videndum, fruendum ac diligendum etiam *naturaliter inclinatur,* quamvis ut Sanctus Thomas loquitur, *non posse naturaliter illum consequi,* sed solum *per gratiam* propter eminentiam finis illius» *(Augustinus,* Liber primus de statu naturae purae, cap. 16: *loc. cit.* II, 757s). Los subrayados son del mismo Jansenio. El prueba que Agustín no ha conocido otro amor, al menos que no ha conocido ciertamente un amor «puramente natural» distinto del amor «sobrenatural» al Dios de la salvación: *ibid.* 758B.

[373] Cf. *ibid.* cap. 15: *loc. cit.* II, 745-752. Jansenio se apoya expresamente en Escoto y santo Tomás; cf. cap. 11: *loc. cit.* II, 733D, donde añade otra clásica definición de lo sobrenatural: «Augustinus... docet... omnem amorem quo gratis amatur Deus, nobis esse non posse nisi ex Deo, hoc est, esse supernaturalem, hoc ipso quo est gratuitus!»

y lo sobrenatural correspondía a un profundo deseo del humanismo moderno, y por eso mismo fue recibida con entusiasmo. Así, pues, se contentaban muy «inocentemente» con interpretar en un contexto molinista proposiciones sacadas de su contexto propio y tomadas, más o menos, de las obras de los maestros de Lovaina. Además, a los adversarios les parecía que estas tesis, que habían sido pensadas por Bayo y Jansenio como crítica a Calvino, estaban vinculadas a las tesis de la Reforma.

La Santa Sede se encontró con una difícil tarea. Durante mucho tiempo no quiso, prudentemente, entrar en el núcleo de la discusión. De momento se limitó a detener la controversia. Así lo indica la bula *In eminenti* de Urbano VIII, que fue firmada el 16 de marzo de 1642 y promulgada el 19 de enero de 1643. El papa desaprobó en términos generales, junto con otras obras, el *Augustinus* de Jansenio y repitió la prohibición de Paulo V de continuar la disputa sobre la gracia. También Inocencio X se negó durante mucho tiempo a condenar las cinco proposiciones que Nicolás Cornet había sacado de los escritos de Jansenio y había presentado a la facultad teológica de la Sorbona el 1 de julio de 1649 para que fuesen condenadas. A consecuencia de las fuertes disputas habidas en Lovaina, pero sobre todo en Francia, en la Sorbona y entre los obispos, el papa se decidió finalmente a condenar dichas proposiciones el 31 de mayo de 1653. Si uno se toma la molestia de leer el texto completo de la constitución, y no sólo las citas del «Denzinger», se descubre que el papa condenó de hecho cinco proposiciones como heréticas, la última con una precisión, sin decir formalmente que dichas proposiciones estuviesen tomadas de los escritos de Jansenio [374]. Su intención es clara: quería poner fin a la disputa haciendo uso de toda su autoridad. En privado repitió expresamente que no quería condenar a san Agustín [375].

Como la controversia no cesó y las discusiones acerca de las cuestiones de derecho y de hecho se enconaron aún más, afirmándose en ellas que las proposiciones en cuestión eran sin duda heréticas, pero que no tenían nada que ver con Jansenio, Alejandro VII, bajo la presión de una parte del episcopado francés, tomó la desafortunada decisión de firmar una nueva constitución, *Ad sacram*, donde manifestaba que las cinco proposiciones estaban tomadas («excerptae») del *Augustinus* y que habían sido condenadas por Inocencio X en el sentido en que las entendía su autor [376].

Los teólogos han interpretado esta intervención de Alejandro VII como una declaración infalible de la Iglesia sobre «hechos dogmáticos» [377]. ¡Esforcémonos en llevar a este debate un poco de claridad, y sobre todo de honradez teológica! Comenzando por Pascal, hasta hoy nadie ha logrado comprobar que esas citas se encuentren, según se afirma, en el *Augustinus*. La primera proposición se puede reconstruir, más o menos, con ayuda de diversos textos. Las otras cuatro no se

---

[374] «Cum occasione impressionis libri cui titulus Augustinus Cornelii Jansenii Episcopi Iprensis inter alias eius opiniones orta fuerit, praesertim in Galliis, controversia super quinque ex illis, complures Galliarum Episcopi apud nos institerunt, ut easdem propositiones Nobis oblatas, expenderemus, ac de unaquaque earum etiam et perspicuam ferremus sententiam» *(Bullarum, privilegiorum et diplomatum R. Pont.* VI/3 [Roma 1760] 248). Está completamente claro que Inocencio X no afirma, en ninguna parte, que él o sus teólogos hayan leído la obra de Jansenio, o que las cinco proposiciones a él remitidas desde París fuesen citas de la obra de Jansenio.

[375] A. Adam, *Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes du XVII^e siècle* (París 1968) 203s.

[376] DS 2010ss.

[377] Así sostiene aún A. Schönmetzer en la introducción a la Constitución *Ad sanctam* de Alejandro VII (DS 2010).

encuentran en absoluto en el *Augustinus;* a lo sumo se pueden deducir de ciertas afirmaciones de Jansenio, aunque se encuentran también en él otras frases que desmienten tales conclusiones. Lo que de suyo es una mera circunstancia no puede de ningún modo convertirse en un «hecho dogmático». Además, nosotros somos de la siguiente opinión: así como el magisterio eclesiástico no puede juzgar si un hombre concreto se encuentra subjetivamente en estado de pecado o no, así tampoco puede juzgar si un determinado autor tiene intenciones heréticas, máxime cuando dicho autor ya no vive ni puede defenderse. La Santa Sede tiene ciertamente competencia jurídica para salvaguardar la unidad de la Iglesia y competencia magistral para vigilar la integridad de la enseñanza *pública* de la fe. Sin duda, a causa de las continuas y violentas discusiones y de la mutua acusación de herejía, en Francia estaba amenazada en aquella época la paz interna de la Iglesia, y la expresión de la fe se hallaba muy oscurecida. Alejandro VII tenía razón para decidirse a poner fin a la discusión y exigir un sincero y leal acatamiento de las enseñanzas de la Santa Sede, de acuerdo con las anteriores decisiones de Paulo V e Inocencio X. Pero estuvo mal aconsejado al querer imponer su voluntad en la forma por él elegida. Tampoco él estaba muy orgulloso de ello [378]. No sería correcto escandalizarse de la actitud tomada por la Santa Sede en aquellos difíciles años. Roma se vio inundada por cartas acusatorias y delegaciones de grupos hostiles que se sucedían sin interrupción. En el curso de la historia, acusaciones e informaciones fanáticas contra diversos grupos o tendencias ideológicas han llevado con frecuencia a la Santa Sede a un callejón sin salida.

Posteriormente, en el año 1794, con ocasión de la condenación del Sínodo de Pistoya por la bula *Auctorem fidei* de Pío VI, Roma adopta una actitud más prudente. El papa ya no entresaca breves frases, sino secciones enteras, y las censuras eclesiásticas son más equilibradas [379]. Hay que notar también que los grandes agustinistas italianos Noris, Berti y Bellelli, que estaban en estrecho contacto con los agustinistas de Lovaina, sostenían un sistema de la gracia que correspondía en gran parte al de Jansenio [380].

La tragedia del jansenismo puede ser hoy ocasión de algunas lecciones provechosas. La Santa Sede y los obispos sólo pueden salir gananciosos si respetan la naturaleza de su autoridad y magisterio en las cuestiones de fe. El ejemplo del bayanismo y jansenismo muestra sobre todo que no se puede dar marcha atrás a una evolución en las ideas. No se puede sencillamente volver atrás y comenzar de nuevo sin tener en cuenta la evolución ideológica. Esto es válido también para la teología, que como el pensamiento humano es histórica.

Al final de este largo capítulo tendríamos que tratar de la evolución de la teología de la gracia después de las dos guerras mundiales. Algunos aspectos de la evolución más reciente ya los hemos tocado [381]. La controversia acerca del problema de las relaciones entre naturaleza y

[378] En aquella época Roma promulgaba sus decisiones fijándolas a las puertas de las grandes basílicas. Esta bula fue fijada, aproximadamente durante dos horas, en un momento en que nadie podía leerla. Cf. I. Pastor, *Geschichte der Päpste* XIV/1 (Friburgo de Brisgovia 1929) 443. El entonces nuncio, cardenal Piccolomini, no presentó la bula al rey hasta el 2 de marzo de 1657. Alejandro VII motivaba, desafortunadamente, su decisión, entre otras cosas, en que, siendo cardenal y comisario, había estado presente en la preparación de la bula de Inocencio X: DS 2011.

[379] DS 2616-2626.

[380] W. Bocxe, *loc. cit.* (nota 322), afirma que las enseñanzas de éstos eran distintas de las de Jansenio. Pero, al leer su disertación, se pregunta uno si él habrá leído de verdad a Jansenio en su texto original (reproche que se podría hacer a muchos autores que han tratado de este tema).

[381] Cf. *supra,* pp. 702s.

gracia fue abordada en otro lugar de esta obra [382]. Aunque las discusiones acerca de la obra *Surnaturel,* de Henri de Lubac, han dado su fruto durante algunos años en muchas disertaciones y artículos, hay que decir, sin embargo, que en general la teología moderna está más o menos desinteresada por los problemas de la gracia. Muchos teólogos no se atreven a desprenderse de las complicadas especulaciones abstractas características comúnmente de los habituales tratados de gracia y prefieren callar. Se nota esta vacilación en los pocos manuales teológicos que sobre este problema han aparecido después del Vaticano II [383]. La preocupación por la «secularización» ha hecho que ciertos temas de la teología de la gracia se hayan convertido más o menos en tabú.

Con todo, la renovación bíblica ha facilitado entre tanto un nuevo descubrimiento de la riqueza del mensaje bíblico sobre la gracia. Los contactos ecuménicos con la Iglesia oriental han relativizado el excesivo afán sistematizador, y los encuentros con las Iglesias de la Reforma han abierto nuevas perspectivas a la doctrina católica sobre la gracia. Especialmente se han abierto nuevos horizontes en el terreno de la antropología filosófica y teológica [384]. P. de la Taille argumentaba aún dentro de un estricto sistema escolástico de pensamiento, pero introducía un nuevo concepto de presencia. Con ello se impone a los teólogos un nuevo modelo de pensamiento: ya no se emplea como modelo la naturaleza, sino la persona [385]. En época más reciente surge una tendencia que reprocha a este modelo un rasgo demasiado individualista y «particularizado». Así J. B. Metz y otros autores. El éxito de la «process theology» en América podría abrir nuevos horizontes a la teología de la gracia, pero, en cuanto nosotros sabemos, estos teólogos aún no se han ocupado de los problemas de la gracia, aunque a nosotros eso no nos parece imposible.

A. Gardeil llamó la atención en 1929 sobre la importancia de la experiencia mística y de la experiencia en general para la reflexión sobre la gracia [386]. La actual renovación de la espiritualidad parece inducir discretamente a algunos teólogos a volver a la fuente primera de

[382] G. Muschalek, *Creación y Alianza como problema de naturaleza y gracia:* MS II/1, 602-614.

[383] Los mejores trabajos son aún los de M. Flick y Z. Alszeghy, *Il vangelo della grazia* (Florencia 1964), y J. Auer, *Kleine katholische Dogmatik V, Das Evangelium der Gnade* (Ratisbona 1970). Ch. Baumgartner, *La grâce du Christ:* Le Mystère chrétien 10 (París 1963), nos parece menos afortunado.

[384] H. Mühlen, *La doctrina de la gracia,* en *La teología en el siglo XX* III (Madrid 1974) 122-162. Sobre antropología teológica, cf. MS II/2, 638-896.

[385] Nos referimos especialmente a la obra de J. Oman, *Grace and Personality* (1917) (Londres 1962). Oman ha sido el primero en introducir el modelo de la persona para explicar las relaciones entre Dios y el hombre, sobre todo en lo tocante a la gracia. Muestra que, tanto en el calvinismo como en la Iglesia romana, el racionalismo teológico ha conducido a una situación sin salida, al dilema entre un Dios omnisciente y omnipotente y una moralidad humana que sólo puede ser lo que debe si es autónoma. Hemos aludido repetidas veces a este dilema en el curso de este capítulo.

[386] A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (París 1929).

toda espiritualidad, a la presencia de Dios en nuestro interior [387]. Al mismo tiempo, la responsabilidad pública de la Iglesia en los países de misión y en el Tercer Mundo ha abierto los ojos a los teólogos respecto a la relación de la gracia con la comunidad y con el hombre [388].

Estamos convencidos de que, después de veinte o treinta años de reflexión, es posible elaborar un nuevo tratado de gracia muy distinto a los de comienzos de siglo. Los problemas de la gracia afectan al núcleo del mensaje cristiano. Por eso fueron integrados con éxito en los tratados sobre la redención, la Iglesia y los sacramentos, por no hablar de la antropología teológica. La idea de un tratado especial sobre la gracia no tiene gran aceptación. Sin embargo, los resultados históricos y las necesidades de una especialización pastoral, catequética y pedagógica nos permiten unir bajo este título problemas conexos que siguen mereciendo un estudio especial.

PIET FRANZEN

[Traducción: J. L. BALLINES]

[387] Así lo hace brevemente T. Dubay, *God Dwells within Us* (Denville, Nueva Jersey 1971). D. L. Gelpi, *Pentecostalism. A Theological Viewpoint* (Nueva York 1971), es menos afortunado.

[388] D. B. Harned, *Grace and Common Life* (Charlottesville 1971), obra que fue presentada primeramente en la India septentrional. Es más interesante, aunque también más confuso, el libro de J. L. Segundo, *Grace and Human Condition* (Maryknoll, Nueva York 1973), que, en 1968, apareció primeramente en español en Buenos Aires.

BIBLIOGRAFIA

Sólo citamos a continuación las investigaciones más importantes desde el punto de vista histórico, así como algunos trabajos que llaman la atención sobre problemas metodológicos. Por lo demás, remitimos a las notas de este capítulo, así como a la bibliografía de MS II, 615, 940-942, 1040-1042.

Alfaro, J., *Persona y gracia: Cristología y antropología,* Ed. Cristiandad (Madrid 1973) 345-366.

Auer, J., *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik,* 2 vols. (Friburgo 1942 y 1951).

— *Um den Begriff der Gnade:* ZKTh 70 (1948) 314-368.

Aurelio Agustín, *Schriften gegen die Semipelagianer,* lat.-alem., ed. conmemorativa 354-1954, traducida y comentada por S. Kopp y A. Zumkeller (Wurzburgo 1955).

— *Schriften gegen die Pelagianer,* lat.-alem., con introducción de A. Zumkeller y A. Fingerle, y comentarios de A. Zumkeller (Wurzburgo 1964).

Chéné, J., *La théologie de St. Augustin. Grâce et Prédestination* (Le Puy 1962).

Dettloff, W., *Die Lehre der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus* (Werl 1954).

— *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther, mit besonderer Berückssichtigung der Franziskaner-Theologen* (Münster 1963).

Fortmann, J., *The Theology of Man and Grace. Readings in the Theology of Grace* (Milwaukee 1966).

Fransen, P., *How should teach the Treatise of Grace? Apostolic Renewal in the Seminary in the Light of Vatican Council,* ed. J. Keller y R. Armstrong (Nueva York 1965) 139-163.

Greshake, G., *Gnade und konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Maguncia 1972).

Kuhn, O., *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart* (Berlín 1961).

Landgraf, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik* I/1 y 2 (Ratisbona 1952-1963).

Lonergan, B. J. F., *Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas* (Londres 1971).

Lot-Borodine, M., *La déification de l'homme* (París 1970).

Lubac, H. de, *Augustinisme et théologie moderne:* Théologie 63 (París 1965).

Moeller, Ch.-Philips, G., *Grâce et oecuménisme* (Chèvetogne 1957).

Pesch, O. H., *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (Maguncia 1967).

Philips, G., *De ratione instituendi tractatum de gratia sanctificationis nostrae:* EThL 29 (1953) 355-373.

Rito, H., *Recentioris theologiae quaedam tendentiae ad conceptum ontologico-personalem gratiae* (Roma 1963).

Rondet, H., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (París 1948).

Seckler, M., *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* (Maguncia 1961).

Simon, P.-H., *La littérature du Péché et de la Grâce,** *1880-1950* (París 1957).

Trütsch, J., *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores* (Trento 1949).

Walgrave, J. H., *Geloof en theologie in de krisis* (Kasterlee 1966).

Whitley, W. T. (ed.), *The Doctrine of Grace* (Londres 1931).

CAPITULO XII

LA GRACIA COMO ELECCION Y JUSTIFICACION DEL HOMBRE

Tras la fundamentación bíblico-teológica y la visión histórico-dogmática hay que someter los principales problemas de la doctrina sobre la gracia a una reflexión más sistemática. Tal reflexión presupone lo ya expuesto e intenta abordar críticamente los diversos problemas de modo que el mensaje de la gracia se pueda entender y exponer hoy de manera correcta. De todos modos sería equivocado pensar que lo que precede constituye únicamente, con respecto a tal reflexión, un paso previo, aunque inevitable. Se ha planteado la cuestión sobre la gracia en la Escritura y se ha emprendido el recorrido por la historia de los dogmas para esclarecer a través de qué mediación histórica se han presentado al pensamiento teológico las afirmaciones sobre la gracia y para determinar de dónde ha de partir la reflexión y qué dirección ha de seguir. En este sentido las explicaciones bíblico-teológicas e histórico-dogmáticas están ya en el horizonte de una problemática sistemática. Sin embargo, hay que dar un paso ulterior en la elaboración. Su dirección la indica en primer lugar la fundamentación bíblico-teológica. La exposición de los datos del AT llegó a la conclusión de que en el AT «gracia es otro término para expresar la salvación que Dios otorga al hombre» [1]; ello implica que el concepto «gracia» es tan complejo como el concepto «salvación» [2]. La visión de conjunto acerca de las enseñanzas neotestamentarias mostró también una semejante pluralidad de imágenes y de representaciones conceptuales, referidas ciertamente a un centro único y a un fundamento unitario, a la actuación salvífica de Dios en Cristo Jesús [3]. Así resultó la siguiente pauta para la reflexión sistemática: «Una doctrina sistemática sobre la gracia... no ha de caer en el peligro de prescindir de este carácter de *acontecimiento* de la gracia y de desarrollar y exponer la doctrina de la gracia dentro de un 'sistema' ahistórico-metafísico, como ha sucedido muchas veces en los tratados dogmáticos *De gratia;* no se llega a una comprensión recta de la 'gracia' cuando el tratado comienza con 'divisiones' conceptuales de la misma. La 'doctri-

[1] H. Gross, *La gracia en el AT,* cap. X de este tomo.
[2] H. Gross, *loc. cit.*
[3] F. Mussner, *La gracia en el NT,* sección segunda del cap. X de este tomo.

na sobre la gracia' ha de partir más bien de lo que en el horizonte de la historia bíblica de salvación se manifiesta como acontecimiento de gracia, esto es, como actuación escatológica de Dios» [4]. De acuerdo con esta pauta, contemplamos la gracia en este capítulo primeramente como acontecimiento de gracia.

Reflexiones introductorias

1) La Escritura expresa la realidad de la gracia mediante múltiples denominaciones e imágenes. También las distinciones surgidas en el curso de la historia de la teología pretenden hacer justicia a su modo a los distintos aspectos del acontecimiento de la gracia. La reflexión sistemática no debe reducirse a armonizar precipitadamente la multiplicidad de estos aspectos, las distintas perspectivas, que parten ya de la misma Escritura, los campos y momentos de tensión en que se hallan las diversas afirmaciones sobre la gracia; pero tal reflexión tampoco puede perder de vista la unidad del acontecimiento de gracia. En el sentido más originario, el término gracia se refiere a Dios mismo, que es gracioso (benévolo) con el hombre. No es necesario analizar aquí otra vez las distintas denominaciones bíblicas, entre ellas, especialmente, χάρις, término vetero y neotestamentario, sobre todo, paulino [5]. En cualquier caso, tales denominaciones ponen de manifiesto que todo acontecimiento de gracia tiene su origen en el *favor y benevolencia* de Dios. Y esto significa que la gracia permanece siempre gracia *de Dios,* que no se convierte en una cosa sobre la que dispone el hombre. La gracia no es un tercero entre Dios y el hombre, sino que significa la realidad de una relación en la que Dios continúa siendo Dios, aun cuando se dona al hombre. «En la gracia, primeramente, no 'poseo' yo a Dios, sino que Dios me 'posee' a mí» [6].

Así la doctrina de la gracia es en su raíz una parte de la doctrina sobre Dios: trata de contestar a la pregunta sobre quién es para nosotros Dios en Cristo Jesús. No se trata en la doctrina sobre la gracia de una palabra complementaria que podría escucharse incluso después de haber expuesto en el tratado sobre Dios cómo se comporta Dios libremente con el hombre, sino que el tratado *De gratia* articula con más precisión esta misma palabra. «La dogmática entera no puede decir nada más elevado ni más profundo, nada más esencial que esto: 'Dios estaba en Cristo y reconcilió el mundo consigo mismo' (2 Cor 5,19)» [7]. En el tratado *De gratia* la teología tiene que reflexionar sobre cómo es Dios misericordioso con el hombre, sobre cómo cuida de los suyos,

[4] F. Mussner, *loc. cit.*

[5] Sobre esto véanse las explicaciones de H. Gross y F. Mussner en los lugares citados.

[6] H Küng, *Rechtfertigung* (Einsiedeln 1957) 197. Para este tema conviene ver todo el párrafo 27: «Gnade als Gunst».

[7] K. Barth, KD II/2, 95.

sobre cómo la divinidad de Dios se manifiesta precisamente en que él es un Dios de los hombres. Por esto precisamente la doctrina de la gracia es una parte de la cristología y de la pneumatología. Dios está para nosotros en Cristo Jesús, en quien se manifestó «la plenitud de gracia y de verdad» (cf. Jn 1,14), y lo está de tal modo que se nos dona en su Espíritu. Mas todo esto no significa la unidad de una relación estática entre Dios y el hombre, sino la unidad de un acontecimiento en el que Dios se muestra como Emmanuel, como Dios para nosotros. Formulado abstractamente: en la doctrina sobre la gracia no se trata de otra cosa que de la autocomunicación de Dios a los hombres en Cristo Jesús y en su Espíritu.

No sería difícil encuadrar en este amplio horizonte las diversas denominaciones con que la Biblia se refiere al acontecimiento de la gracia. Pero no es lícito pasar por alto su peso específico ni equiparar el significado de las distintas afirmaciones. Sin embargo, todas coinciden en concebir la gracia como un determinado acontecimiento entre Dios y el hombre, como un acontecimiento que tiene una dirección clara —parte de Dios y se dirige al hombre—, pero que incluye también la polaridad de don y recepción, de palabra y respuesta, de indicativo e imperativo (¡en este orden!); y todas caracterizan la realidad de la gracia como un «ya ahora» y como un «todavía no», es decir, como una realidad de fe que tiende a la plenitud.

Si las expresiones bíblicas que están en conexión con el acontecimiento de la gracia se relacionan con este acontecimiento como autocomunicación de Dios, se ve cómo destacan según el contexto determinados aspectos de este acontecimiento. Conceptos como εὐδοκία, ἔλεος, ἀγάπη, πρόθεσις, βουλή, χάρις, etc., designan la realidad de la gracia, ante todo, en cuanto tienen origen en el comportamiento libre y gracioso de Dios; verbos como ἐκλέγεσθαι, προορίζειν, δικαιοῦν, δοξάζειν, etc., caracterizan la gracia como acontecimiento que llega a su cumplimiento en una determinada actuación de Dios con el hombre. Conceptos como χάρις, δόξα, ζωή, φῶς, entre otros, pueden significar tanto una realidad en Dios como los dones otorgados a los hombres [8], mientras que términos como κοινωνία, ἐνοικεῖν, μένειν expresan ante todo la realidad de una nueva relación entre Dios y el hombre. El paso a un nuevo ser se expresa también con fórmulas antitéticas: paso del pecado, de las tinieblas, de la esclavitud, de existir en la carne..., a la vida, a la luz, a la libertad, a la filiación, a existir en el Espíritu, etc.; tal paso, que viene a coincidir con la fórmula «simul iustus et peccator» y con el «ya ahora» y «todavía no» de la Biblia, en modo alguno se ha de concebir sin ruptura. De momento no se trata aquí de investigar con más exactitud el contenido y la extensión de cada uno de los conceptos.

[8] Aquí se trata únicamente de una caracterización muy general, que no llega a los matices conceptuales ni muestra las estructuras y prioridades. Para el concepto χάρις, en cuanto puede designar una realidad en Dios y un don, cf. la visión panorámica de F. Mussner, *Gnade:* LThK IV (1960) 980-984.

Sin embargo, lo dicho permite afirmar que todos estos conceptos tienen su puesto dentro del acontecimiento integrador que se puede definir como autocomunicación de Dios al hombre. Este acontecimiento ofrece también marco para lo que en el lenguaje de la escuela se llamó más tarde «gracia creada». Pero, como afirmábamos al principio, es evidente que falsearía la afirmación anterior quien independizara la gracia creada y la separara del contexto del integrador acontecimiento de la gracia, cuya afirmación fundamental consiste en que Dios es gracioso (benévolo) para con el hombre y en que se dona él mismo al hombre.

2) Mas la realidad de la gracia se ha de contemplar también *desde el hombre,* en cuanto que lo determina el actuar gracioso de Dios. Esta afirmación es válida al menos en el sentido de que el hombre siempre existe ya en un orden salvífico concreto, que está determinado por la actuación de Dios en Cristo Jesús, incluso allí donde el hombre se cierra frente a esta actuación [9]. La existencia humana jamás se realiza en un lugar neutro, sino en un marco que siempre está ya abarcado por la gracia de Dios. A partir de aquí se puede fundamentar la necesidad de una antropología trascendental, en cuanto que la gracia, «sin perjuicio del hecho de que ella es el mismo Dios en autocomunicación, no constituye una realidad cosificada, sino (como gracia comunicada) una determinación del sujeto espiritual como tal para la inmediatez con Dios» [10]. De esto no se sigue, naturalmente, que sea posible deducir directamente de la experiencia de la gracia una teología sobre la gracia. Tal camino es inviable ya por el hecho de que no se puede en absoluto distinguir sin más lo que es propiamente experiencia de la gracia en la experiencia concreta del hombre. ¡En el hombre, en el *homo peccator,* no es todo gracia o experiencia de la gracia! Por eso, la teología, cuando habla de la gracia, ha de atenerse a la palabra interpretativa de Dios. No puede decir qué es gracia explicando simplemente la experiencia humana o la autocomprensión del hombre. Pero tampoco puede pasar por alto que la palabra de Dios, como palabra de gracia y como palabra sobre la gracia, se refiere a una realidad que no se le ofrece al hombre simplemente desde fuera, sino que lo afecta en lo más íntimo de su ser; tampoco se puede olvidar que esta realidad es histórica en cuanto que descansa sobre una actuación histórica de Dios con el hombre y en cuanto que es aceptada o rechazada en una historia vital; tampoco se puede descuidar, finalmente, que la gracia como acontecimiento interior se funda permanentemente en el «extra nos» de la acción salvífica de Dios, de modo que la justificación (interior) del hombre es y permanece en un sentido verdadero «iustitia aliena», como subraya con razón la teología evangélica. En todo caso, el discurso sobre la gracia no es un discurso cualquiera, sino un discurso teológicamente necesario, pues

[9] En este punto hay que remitir al problema del *desiderium naturale,* en conexión con la cuestión de naturaleza y gracia, y al existencial sobrenatural. Cf. MS II, 602-614 (G. Muschalek).

[10] K. Rahner, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología,* en MS II/1, 454-468.

es claro que sin él no se puede decir una palabra definitiva sobre el hombre.

3) En el primer paso de la reflexión sistemática consideramos la gracia en este capítulo como *acontecimiento* de gracia, que tiene su origen en la elección divina gratuita y que llega a su realización en la actuación histórico-salvífica de Dios con el hombre. Este carácter de la gracia como una acción de Dios con el hombre, en la que conduce al hombre a la salvación, es subrayado por Pablo, sobre todo, en la *catena aurea* de Rom 8,28ss: «Y nosotros sabemos que, para quienes aman a Dios, todo coopera al bien porque están previamente llamados según su designio. Pues a los que eligió de antemano los predeterminó para ser configurados según la imagen de su Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos, y a los que predestinó los ha llamado también; a los que ha llamado los ha justificado, y a los que ha justificado les ha donado también la gloria». Pablo describe aquí la gracia como un acontecimiento que está fundado en el designio salvífico de Dios y que conduce al hombre a la meta. Predestinación, justificación y glorificación parecen como momentos de un acontecimiento único; el texto paulino no subraya tanto la sucesión de un plan cronológico con respecto a los distintos momentos —el aoristo ἐδόξασεν manifiesta que la glorificación se contempla como algo ya realizado y no simplemente como algo pendiente para el futuro [11]—, sino que destaca la seguridad del actuar divino, el *prae* objetivo de esta actuación con respecto a toda actividad humana. «El objetivo del v. 29 es el siguiente: lo que Dios comienza en orden a la salvación, lo lleva a término irrecusablemente. El actuar de Dios constituye realmente una 'cadena': tan seguramente como elige y llama, Dios justifica y glorifica también. La alusión a Cristo en el v. 29 garantiza la veracidad de esta afirmación. La acción salvífica de Dios abarca al hombre en su pasado y en su futuro. En la fe se manifiesta el *prae* del actuar de Dios, que antecede a cualquier obra del hombre; sólo en la fe se puede testificar con seguridad el actuar de Dios, todavía futuro. En la fe se convierte en realidad presente la actuación de Dios anterior al tiempo y se contempla como futuro de Dios lo que todavía está pendiente. Este es el anuncio de la fe frente a un mundo todavía no salvado (v. 18ss) y esto es lo que proporciona a la fe el fundamento para el triunfo (v. 31ss)» [12]. Como pone de manifiesto la formulación del final de la cadena, el acontecimiento de gracia al que apunta Pablo es acontecimiento de Cristo. La acción salvífica de Dios con el hombre tiene como meta el que nosotros seamos configurados con la figura e imagen de su Hijo [13]. No todos los conceptos que designan la actuación divina con el hombre se diferencian entre sí con precisión. Es claro, en todo caso, que la acción salvífica de

[11] U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (Munich 1968) 251.
[12] U. Luz, *loc. cit.*, 254.
[13] Sobre esto, H. M. Dion, *La prédestination dans saint Paul:* RScR 53 (1965) 27-35.

Dios con el hombre abarca tanto la elección del hombre como su justificación, que esta acción salvífica está fundada en el eterno designio salvífico de Dios, concebido en orden a Cristo, y que se lleva a cabo en una historia de Dios con el hombre. A la vista de este acontecimiento total, habrá que evitar que la predestinación del hombre sea absorbida por la justificación [14]; tampoco es lícito encuadrar sencillamente la predestinación en la eternidad y la justificación en el tiempo: también la elección en cuanto suceso tiene el carácter de un acontecimiento [15]. Al carácter histórico de la elección corresponde, además, la perseverancia, que la tradición teológica desde Agustín ha vinculado justamente con la elección y que es criterio de elección, pero también ya comienzo de la glorificación escatológica y principio del cumplimiento de la promesa [16].

Las dos secciones siguientes, que tratan sobre la elección gratuita de Dios y sobre la justificación del pecador, intentan desarrollar detalladamente lo que Rom 8,28 describe con los rasgos de una única actuación salvífica de Dios. Presuponemos las explicaciones sobre la relación entre naturaleza y gracia, que se hicieron ya en el tomo II de esta obra, y nos fijamos en el hombre concreto, al que como criatura y pecador, Dios llama, justifica, santifica y glorifica en Cristo Jesús. Con respecto a este hombre se pregunta cómo es incluido en la acción salvífica de Dios.

[14] La distinción de la predestinación y la justificación en Lutero es subrayada, especialmente, por G. Rost, *Der Prädestinations-Gedanke in der Theologie Martin Luthers* (Berlín 1966) 22, 50, 103, 177-180. K. Schwarzwäller, *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde* (Neukirchen 1970), resume así la relación de predestinación y justificación: «Una doctrina de la justificación, sin el correlativo de la predestinación, es vana y sin garra. Y al contrario, la existencia de esta correlación prueba con un ejemplo su rectitud teológica y su rigor intrínseco».

[15] Sobre esto cf. W. Pannenberg, *Der Einfluss der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers:* KuD 3 (1957) 134s.

[16] J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz* (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XII; Neukirchen 1961) 49.

SECCION PRIMERA

LA GRACIA COMO ELECCION DEL HOMBRE

En esta sección se trata de la elección gratuita de Dios; en ella contemplamos a la vez el origen y la meta de la acción salvífica de Dios; lo hacemos de modo que, partiendo del suceso de la vocación histórica del hombre, preguntamos por el origen y la finalidad de esta llamada. «La doctrina de la predestinación no pretende ser una armazón especulativa de ideas cristianas sobre Dios ni expresión de la autoexperiencia cristiana. Tampoco se resuelve en el acontecimiento Cristo... La *prae-destinatio* manifiesta en el suceso de la vocación y de la fe la simple anterioridad y precedencia de la voluntad divina de gracia y, con ello, no permite fundamentar tal suceso en el azar o en la voluntad del hombre. La elección es el eterno 'antes' de la vocación histórica» [1]. Como acentúa Moltmann con razón, esto constituye una cara de la doctrina sobre la predestinación. Pero, como segunda cara, hay que añadir lo siguiente: «El otro aspecto *escatológico* de la doctrina sobre la predestinación garantiza a la fe la fidedigna veracidad de la palabra de Dios, que se vive en ella y que la llama a la existencia, y su fidelidad inquebrantable... La vocación se funda en la elección y la promesa previas y, por la otra cara, está orientada y abierta hacia la perseverancia, la plenitud y la glorificación eterna del hombre» [2]. Por consiguiente, desde el principio hay que contemplar el tema en esta amplia dimensión. Además, el principio y el fin están estrechamente unidos. Que Dios es para el hombre un Dios de gracia, que sus caminos son caminos de fidelidad y de misericordia, se manifiesta definitivamente y, por tanto, confirmando toda la actividad salvífica anterior cuando la acción de la gracia divina llega a su meta. En el fin se desvela el principio: la elección eterna de Dios, su designio salvífico, la predestinación divina; ello acontece de modo que este principio y este fin están compendiados en Cristo Jesús; por eso se revelan también en él. La doctrina de la predestinación no tiene más tema que el de la carta a los Efesios: «Porque nos eligió por su medio antes de crear el mundo, para que estuviéramos consagrados y sin defecto a sus ojos por el amor; destinándonos ya entonces a ser adoptados por hijos suyos por medio de Jesús Mesías —conforme a su querer y su designio— a ser un himno a su gloriosa generosidad» (Ef 1,4ss) [3].

Terminológicamente nos parece de importancia secundaria que el tema se trate bajo el epígrafe «elección divina» o bajo el título «predestinación», con tal de que se conozca la problemática objetiva de la que se trata en cualquier caso. Por una parte, sólo se puede tratar de la

[1] J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz* (Neukirchen 1961) 32.
[2] J. Moltmann, *loc. cit.*, 33.
[3] Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf ²1958) 38.

elección divina reflexionando en conexión con este tema sobre lo que implica la reprobación divina. Por otra parte, como se mostrará más adelante, no se puede concebir la predestinación como un concepto superior que engloba de la misma manera en equilibrio arquitectónico los actos de elección y de reprobación divinas [4]. En el lenguaje del NT las expresiones ἐκλέγεσθαι, προορίζειν se refieren a la elección divina. Por eso, exegetas como Vriesen [5], Schrenk [6] y Rowley [7] separan netamente la doctrina bíblica sobre la elección de la problemática, más tardía, acerca de la predestinación y subrayan que el NT jamás contrapone expresamente un reprobar al ἐκλέγεσθαι, del mismo modo que en el AT la reprobación queda también subordinada a la elección. Al mismo resultado llega también Nygren en su investigación sobre la doctrina de la predestinación en Agustín [8]: distingue entre la *doctrina* agustiniana de la predestinación y el *problema* agustiniano de la predestinación. Agustín tiene de Pablo la doctrina de la predestinación, pero no el problema de la predestinación [9]. Este último no surge hasta que la doctrina cristiana sobre la gracia no se entrecruza con la concepción griega de la relación de Dios con el mundo. Una discusión sistemática de toda la cuestión no puede pasar por alto el problema de la predestinación, tal como se ha planteado en la historia de la teología. Tal discusión tiene que plantearse el problema de la relación de la gracia con la historia humano-terrestre. ¿Relativiza a esta historia el designio salvífico de Dios? ¿Discurre esta historia en línea recta y tiene la gracia de Dios un doble rostro porque la predestinación divina comporta el sí y el no, porque abarca fe e incredulidad? ¿O relativiza lo histórico —donde se expresa la libertad de decisión del hombre— la libre gracia de Dios? ¿Se puede escapar del dilema entre una libertad divina sin gracia y una gracia divina sin libertad? [10] Al conjuro de estas preguntas surge ya toda la oscuridad de la problemática acerca de la predestinación; con tal oscuridad carga la teología occidental, sobre todo desde san Agustín. Y la teología no se puede permitir el lujo de eliminar sin más esta problemática [11]; y sólo puede solucionarla planteándosela e intentando dar una respuesta a partir del evangelio. Mas esto significa

[4] Contra una construcción semejante se alza K. Barth, *Gottes Gnadenwahl* («Theol. Existenz heute» 47, 1936) 23.

[5] Th. Vriesen, *Die Erwählung Israel nach dem Alten Testament* (Zurich 1953) 108.

[6] G. Schrenk, ThW, 180.

[7] H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of the Election* (Londres 1950) 16.

[8] G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins* (Gotinga 1956) 8-13, 103s, 136; cf. también W. Breuning, *Neue Wege der protestantischen Theologie in der Prädestinationslehre:* TrThZ 68 (1959) 194, 198.

[9] G. Nygren, *loc. cit.*

[10] Con todo vigor pone de relieve este dilema O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II (Neukirchen 1962) 460.

[11] Tal problemática se manifiesta en la teología evangélica no menos que en la católica. Cf., por ejemplo, el informe sobre la investigación en torno a Lutero de G. Rost, *Der Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin Luthers* (Berlín 1966) 13-53.

que tiene que poner de manifiesto que la elección divina constituye realmente la suma del evangelio [12] o, más cautelosamente, una parte integrante del evangelio [13]. Los problemas que aquí se tratan no se pueden resolver partiendo de la terminología. También la expresión «praedestinatio gemina» se presta a interpretaciones distintas [14]. Lo decisivo es cómo se aborda aquí el problema real y dónde se ponen los acentos.

Algo semejante habría que decir también sobre el problema acerca del *lugar de la doctrina de la predestinación,* problema al que ya se aludió en la introducción a la segunda parte de este tomo [15]. No sin fundamento serio coloca Barth la doctrina sobre la elección en conexión inmediata con la doctrina sobre Dios: «uniendo la doctrina de la elección, entendida así, con la doctrina sobre Dios y colocándola, como parte integrante de la misma, al frente de todos los restantes tratados, tal doctrina se convierte en el testimonio, necesario en tal contexto con vistas a todo lo siguiente, de que todos los caminos y obras de Dios tienen el principio en su *gracia.* Merced a tal autodeterminación, Dios es originariamente el Dios de *la gracia...*» [16]. En los *Fundamentos de la Dogmática* de Otto Weber la doctrina de la elección media entre la cristología y la pneumatología, de una parte, y la eclesiología, de otra [17]. Según se parta del sujeto de la elección o se prefiera subrayar la «sola gratia», la «gracia en la gracia» [18], en la apropiación de la salvación, se puede vincular la doctrina sobre la predestinación con el tratado de Dios o con el de la gracia [19]. Cualquiera que sea el lugar elegido, habrá que evitar cuidadosamente las simplificaciones y falsas estrecheces en la perspectiva. Así, por ejemplo, es especialmente problemático tratar de la predestinación en conexión con la doctrina sobre la providencia [20], ya que de este modo la gracia de la elección se convierte fácilmente en el caso especial de una providencia general; con ello no sólo se pasa por alto la relación de creación y alianza, sino que también se postula,

[12] Así K. Barth, KD II/2, 25.

[13] K. Schwarzwäller, *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde* (Neukirchen 1970), se distancia críticamente de Barth.

[14] Así K. Barth, *Gottes Gnadenwahl,* 18: el concepto de la doble predestinación es recto objetivamente, pero lingüísticamente es equívoco porque insinúa una arquitectura problemática y porque fácilmente corre el riesgo de separarse de la vinculación cristológica.

[15] Cf. pp. 575ss.

[16] KD II/2, 98s.

[17] O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 458-562.

[18] La formulación se toma de K. Barth, *Gottes Gnadenwahl,* 10: «Elección de gracia, predestinación significa la gracia en la gracia. Mas la gracia en la gracia es la *libertad* y el *dominio de Dios* en la gracia».

[19] Cf. H.-G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik* II (Gotinga 1967) 173.

[20] Esta conexión se encuentra no sólo en Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 22 y 23, siguiendo a Agustín (cf. G. Nygren, *loc. cit.* 232, 267), sino también, por ejemplo, en Zuinglio. Cf. G. W. Locher *Die Prädestinationslehre Huldrych Zwinglis:* «Theol. Zeitschr.» 12 (1956) 530: La providencia es la madre de la predestinación.

casi inevitablemente, una simetría entre elección y reprobación [21]. El encuadramiento de la predestinación en este tomo no debe en modo alguno causar la impresión de que aquí se trata de un tema sobre el que sólo hay que reflexionar de pasada y complementariamente, por así decirlo. La elección divina es realmente suma o compendio del evangelio. Que ello es así, que también la creación y el pecado se han de entender dentro de este enfoque, es algo que se subraya también a lo largo de esta obra, especialmente al deducir de su origen en Cristo Jesús la historia de salvación, en las explicaciones sobre los modos libres del comportamiento de Dios, que se ha revelado como amor, y al determinar la relación entre naturaleza y gracia. Al hablar ahora específicamente sobre la elección divina hay que tener en cuenta todo esto. Tratar de elección y de predestinación significa hablar sobre Dios tal como se ha revelado en Cristo Jesús, como Emmanuel, como Dios para nosotros, como Dios de gracia.

Ya se ha indicado que el problema de la predestinación está en conexión con los planteamientos formulados en la historia de la teología por los seguidores de san Agustín. Por eso parece lógico abordar primero la problemática tradicional en la teología católica, para estudiarla críticamente en diálogo con la teología evangélica. Aquí no se trata de exponer exhaustivamente los datos de la historia del dogma —para los detalles se remite al capítulo correspondiente—, sino de elaborar la problemática real tal como se plantea en la historia de la teología. Algunas reflexiones hermenéuticas abren el paso a la exposición positiva; en ésta hay que analizar qué significa elección de la comunidad (y del individuo) en Jesucristo, cómo afecta históricamente la elección de Dios a Israel y a la Iglesia y cómo se ha de hablar correctamente en la predicación sobre la elección divina.

1. *El problema de la predestinación*

«La verdad de la que hemos de ocuparnos aquí, la doctrina de la predestinación —cualquiera que sea el modo como hay que entenderla en detalle y sean los que fueren sus aspectos y momentos aparentemente contradictorios— constituye en cualquier caso la *suma del evangelio*. Es evangelio, *buena* noticia, mensaje alegre, alentador, consolador, caritativo. Por consiguiente, no es una verdad neutra frente a los contrarios que indican los términos de la frase anterior: temor, terror, necesidad y peligro; tampoco es un teorema cuyo contenido fuera una simple enseñanza, una mera ilustración sobre una situación indiferente frente a la diferencia entre el bien y el mal... Tampoco es, por tanto, una mezcla de mensaje de alegría y mensaje de terror, de mensaje de

[21] Sobre esto, críticamente, K. Barth, KD II/2, 47s. Las fatales consecuencias de semejante proceder aparecen claramente en la determinación conceptual, tal como la efectúa A. Vandenberghe, *De praedestinatione:* «Coll. Brug.» 36 (1936) 142-148.

salvación y mensaje de condenación. Es, originaria y definitivamente, no dialéctica, sino adialéctica. No proclama simultáneamente el bien y el mal, la ayuda y la aniquilación, la vida y la muerte. También proyecta ciertamente una sombra... Pero es luz y no oscuridad» [22]. Estas frases de Karl Barth no se limitan a formular una postura: contienen también una negación, una recusación decidida de aquella perspectiva sobre la predestinación en la que esta doctrina aparece realmente como una mezcla de mensaje de alegría y mensaje de terror, como un tema que sería mejor reservar para la especulación teológica y mantenerlo alejado de la predicación [23]. La pregunta a la que hay que responder aquí en primer lugar es la pregunta sobre cómo se ha llegado a esta concepción de la predestinación y cómo se ha articulado tal concepción a través de la historia de la teología. En el capítulo sobre la historia del dogma se rozó el problema en distintos pasajes [24]. La exposición siguiente no trata de mostrar otra vez el desarrollo de la cuestión en una panorámica histórica diferenciada. Más bien habrá que esbozar a grandes rasgos, en primer lugar, cómo se formó el planteamiento dominante en la teología occidental y cómo se trata tal planteamiento, por decirlo así, en un *terminus ad quem,* en la teología escolástica. Es inevitable una mirada sobre el tratamiento usual del tema en la teología escolástica porque el tratamiento del problema en la predicación tiene como presupuesto inmediato la exposición de la cuestión en dicha teología.

a) Planteamiento en el escrito de Agustín *Ad Simplicianum* (395).

Mostrando la formación del problema de la predestinación en el escrito de Agustín *Ad Simplicianum* no se pretende negar la evolución del pensamiento de Agustín en esta cuestión *(Ad Simplicianum* significa un giro y tiene simultáneamente una poshistoria en la obra de Agustín) [25] ni simplificar indebidamente un estado de cosas muy compli-

[22] KD II/2, 11s.

[23] Cf. O. Weber, *Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung: Die Predigt von der Gnadenwahl* («Theol. Existenz heute» 28, Munich 1951) 9-12.

[24] Cf. pp. 628, 632ss, 642s, 661s. Observaciones críticas de gran valor sobre los motivos que han impulsado la formación de la doctrina de la predestinación en la historia de la teología se encuentran en E. Wolf, *Erwählungslehre und Prädestinationsproblem,* en O. Weber-E. Kreck-E. Wolf, *Die Predigt von der Gnadenwahl* («Theol. Exist.» 28, Munich 1951) 63-64. Wolf destaca (p. 88) tres maneras de concebir la predestinación: la predestinación como categoría interpretativa de la propia historia personal (aquí se han de tener especialmente en cuenta las *Confesiones* de Agustín), la predestinación como andamiaje conceptual para explicar el problema de naturaleza y gracia, de gracia y obras, y predestinación como designación del camino medio entre presunción y desesperación.

[25] La evolución del problema hasta el escrito *Ad Simplicianum* ha sido analizada por mí en *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones* (Einsiedeln 1955) 241-256. Sobre la evolución posterior, cf. H. Rondet, *La prédestination augustinienne: Genèse d'une doctrine:* ScEccl 18 (1966) 229-251; matiza la exposición de O. Rottmanner, *Der Augustinismus* (Munich 1892).

cado. El procedimiento nos parece justificado desde el punto de vista sistemático porque, en primer lugar, la problemática posterior sobre la predestinación está ampliamente influida por Agustín y porque, en segundo lugar, en este escrito se ha formulado por primera vez con claridad la concepción fundamental de Agustín [26]; cierto que él la ha desarrollado ulteriormente, pero sin apartarse de ella en lo esencial.

Ad Simplicianum pone de manifiesto que las ideas de Agustín sobre la predestinación son de origen bíblico, con más exactitud, paulino: para él se trata de una explicación de Rom 9,10-21; pero el escrito agustiniano testifica también que en conexión con este texto escriturístico se desarrolla una problemática que desplaza de manera decisiva las perspectivas de la Escritura [27].

En la respuesta a Simpliciano, Agustín se atiene inicialmente al tema fundamental de la carta a los Romanos: según él, Pablo quiere mostrar que las obras de la ley no merecieron la gracia del evangelio. No hay ninguna obra buena que preceda a la gracia, sino que todas la siguen, «para que nadie pueda pensar que ha recibido la gracia porque ha realizado obras buenas. Más bien, nadie puede realizar algo bueno si no ha recibido la gracia mediante la fe» [28].

Agustín explica todo el problema de la elección con la historia de Jacob y Esaú. Cuando se dice de ambos que el mayor debe servir al menor, esto no se debe a los méritos de Jacob. De aquí resulta la siguiente pregunta: ¿Cómo puede ser justa una elección si no hay ninguna diferencia entre aquellos que son elegidos? Pero, si es necesaria una diferencia, ¿no tiene que fundarse ésta en un mérito?

En la respuesta excluye Agustín todo mérito como fundamento de la elección. Tampoco Jacob fue elegido a causa de su fe [29]. Ni la previsión de obras buenas ni la previsión de la fe pueden ser fundamento de la elección. Sin embargo, según la Escritura hay que sostener la existencia de una elección. Pero su fundamento no puede radicar en el hombre [30]; hay que colocarlo exclusivamente en Dios: «El propósito salvífico de Dios no permanece en virtud de una elección, sino que, más bien, la elección se ajusta al propósito salvífico; esto es, el propósito de justificación *(propositum iustificationis)* permanece no porque Dios encuentre en los hombres obras buenas en virtud de las cuales decida la elección, sino que porque permanece el propósito salvífico de justificar a los creyentes por eso encuentra Dios las buenas obras que elige luego para el reino de los cielos» [31]. Agustín subraya así consecuentemente la primacía absoluta de la gracia divina. La vocación divina es no sólo una oferta externa, sino también una gracia interior que lleva a la fe. Por eso el encadenamiento se realiza de la manera siguiente: Dios se apiada por primera vez del hombre cuando lo llama. Luego se apiada de los suyos cuando otorga la fe al que ha llamado. Se apiada por tercera vez cuando le da la gracia con la que puede hacer el bien. Para Agustín, la fe es simultáneamente obra de la gracia inspirante *(vocatio)* y de la voluntad libre. Pero no se puede concebir esta relación como si la voluntad fuera únicamente insuficiente para la fe. En tal caso acaecería que el hombre no podría creer cuando Dios no le diera la gracia. Pero, por otra parte, Dios se compadecería en vano sin el consentimiento de la voluntad humana. Agustín rechaza decididamente tal concepción: «sin embargo, es evidente

---

[26] Así opina también G. Nygren, *loc. cit.* (nota 8) 48.

[27] Cf. G. Nygren, *loc. cit.* (nota 8).

[28] *Ad Simpl.* I, 2, 2: PL 40, 111.

[29] *Ad Simpl.* I, 2, 4s. Agustín cambia aquí la opinión que había sustentado todavía en el año 394, en las *Propositiones* sobre la carta a los Romanos. Cf. *Prop.* 60: PL 35, 2079.

[30] Sobre la evolución de Agustín, cf. M. Löhrer, *loc. cit* (nota 25) 259.

[31] *Ad Simpl.* I, 2, 6: PL 40, 115.

que nosotros queremos inútilmente si Dios no se compadece; pero es incomprensible para mí cómo se puede decir que Dios se compadece inútilmente si nosotros no queremos. Efectivamente, cuando Dios se compadece, entonces también queremos nosotros, pues tal compasión incluye precisamente que nosotros queramos» [32]. Por eso la vocación divina es no sólo una gracia interna, sino una gracia «effectrix bonae voluntatis» [33].

Agustín aborda el problema de la predestinación en este planteamiento de la relación entre gracia y libre albedrío y desde la posición fundamental de la primacía de la gracia divina: Dios podría llamar a todos de tal modo que todos siguieran la vocación. En realidad hay una vocación que sólo siguen quienes son aptos para recibirla. Sólo éstos son los elegidos (a diferencia de los llamados). Tal hecho plantea el problema siguiente: ¿por qué no reciben todos una vocación de tal naturaleza que la sigan realmente? Para Agustín hay dos datos incontrovertibles: 1) en Dios no hay injusticia alguna; 2) Dios se compadece de quien quiere compadecerse y no se compadece de quien no quiere compadecerse. El juicio humano es incapaz de comprender cómo se armonizan estos dos datos, ya que todo se realiza según la ley de la inescrutable equidad divina. Pero se puede hallar en este mundo una imagen de tal equidad: no es injusto quien exige el pago de la deuda ni quien la perdona. Tal es la imagen que emplea Agustín: a causa del pecado original son todos los hombres una «massa peccati». Adeudan a la justicia divina únicamente el castigo. Por eso no constituye injusticia alguna el hecho de que se les exija tal castigo; tampoco es injusto que Dios se lo perdone. «Esto es lo único que hay que mantener con fe inconmovible: que en Dios no hay injusticia alguna; bien perdone el débito, bien lo exija, no puede quejarse con razón de su injusticia aquel a quien se lo exige, ni le es lícito gloriarse de los propios méritos a quien ha recibido el perdón. Pues el uno paga sólo lo que debe, el otro posee sólo lo que ha recibido» [34]. Así ha de enmudecer toda pregunta indiscreta: ¡hombre, quién eres tú para responder a Dios!

Con posterioridad Agustín desarrolló más esta postura en el marco de nuevas cuestiones. Así, tuvo que plantearse, en la controversia con los donatistas, el problema de que nadie se salva fuera de la Iglesia católica y, sin embargo, dentro de ella se encuentran justos e injustos. Este problema confiere al tema de la predestinación una dimensión eclesiológica. En la controversia con el pelagianismo se subraya más tarde, sobre todo, la necesidad de la gracia; en los últimos escritos pasa cada vez más a ocupar el primer plano el problema de la perseverancia. En el *Deo correptione et gratia* (427) se formula con toda nitidez la distinción entre los *vocati* y los *electi* (VII, 13s; IX, 21-23; XIII, 39s); en el *De dono perseverantiae* (429) se encuentra la definición clásica de predestinación: «Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime

[32] *Ad Simpl.* I, 2, 12: PL 40, 118.
[33] *Ad Simpl.* I, 2, 13: PL 40, 118.
[34] *Ad Simpl.* I, 2, 17: PL 40, 121.

liberantur, quicumque liberantur» (XIV, 35); esta definición no es ciertamente un concepto superior que incluya la reprobación, pero se contrapone directamente al acto de reprobar (en el sentido de dejar en la *massa perditionis)*. Aquí precisamente se pone nuevamente de manifiesto cómo se mantiene en lo esencial el punto de vista alcanzado en el escrito *Ad Simplicianum.*

Así, Agustín sitúa el problema de la predestinación en el marco de la relación entre gracia y libre albedrío y subraya, desde el escrito *Ad Simplicianum,* la primacía de la gracia divina. La solución agustiniana viene determinada por un concepto de Dios que excluye toda injusticia; el problema de la reprobación se resuelve infralapsariamente: Dios es libre para salvar de la *massa perditionis* y para dejar en ella a quien quiere. Toda la doctrina agustiniana sobre la predestinación está impregnada de una profunda fe en el misterio de la elección divina; pero, en última instancia, es un misterio oscuro, que causa tanto terror como alegría, porque no se interpreta consecuentemente a partir de la graciosa elección de Dios en Cristo Jesús. Cierto que no se le ocultó a Agustín que Cristo es el «praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae» *(De praed. sanct.* XV, 30); pero —para desgracia de la teología que sigue sus huellas— no acertó a incorporar realmente esta luz a su sistema [35].

b) El problema de la voluntad salvífica universal de Dios.

El problema de la voluntad salvífica universal de Dios está en conexión con el problema de la predestinación, tal como lo explicitó Agustín y, especialmente, tal como lo expresó con fórmulas rigurosas en la controversia pelagiana y semipelagiana. Si el criterio de la elección divina radica exclusivamente en el querer de Dios, y si Dios, en la insondable libertad de su querer, salva a los unos de la *massa perditionis* y abandona a los otros en ella, de modo que se pierden eternamente, ¿cómo se puede hablar aún de una seria voluntad salvífica universal de Dios tal como se sugiere, por ejemplo, en la fórmula de 1 Tim 2,4: «(Dios) quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad»? Este aspecto del problema inquietó sobre todo a ciertos círculos de monjes en el norte de Africa (Adrumeto) y en el sur de las Galias; tales círculos se oponían al pelagianismo, pero, a la vez, se mostraban sorprendidos por las fórmulas de Agustín [36]. También Agustín advirtió el problema; pero sus diversos intentos de esclarecerlo

[35] Sin embargo, no se puede pasar por alto una preocupación esencial de Agustín, a la vista de *De dono persev.* XXII, 62: «Hay que predicar la predestinación para retener al hombre entre la presunción y la desesperación, entre la seguridad de sí mismo y la desesperación» (E. Wolf, *loc. cit.,* 72). Cf. también A. Trapé, *A proposito di predestinazione. S. Agostino e i suoi critici moderni:* «Divinitas» 7 (1963) 243-284.

[36] Cf. en este tomo p. 632; además, H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (París 1946) 144-161.

restrictivamente resultaron insatisfactorios [37]. Cierto que no es menos problemático lo que a tales intentos oponían los semipelagianos. Estos, atribuyendo la predestinación a la «praescientia», explicaban el hecho de que algunos no se salvan —también con respecto a los niños que mueren sin bautismo— por el conocimiento previo de los «deméritos», reales o hipotéticos [38]. Constituye en todo caso un logro de los semipelagianos haber recalcado con energía el valor de la voluntad salvífica universal de Dios. El magisterio oficial y la teología harán justicia más tarde a este dato.

La declaración de la voluntad salvífica universal de Dios aparece formulada clásicamente en el Sínodo de Quiercy (853), que en el problema de la predestinación ataca el agustinismo exagerado de Godescalco: «Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri (1 Tim 2,4), licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum: quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum» (DS 623). La constatación de que la voluntad salvífica de Dios se extiende a todos está inmediatamente junto a la declaración de que de hecho no todos se salvan. La razón de que algunos no consigan la salvación radica en ellos mismos, ya que rechazan culpablemente esta voluntad salvífica.

La especulación teológica, en la medida en que se mueve dentro del ámbito de la Iglesia, permanece en general, a pesar de las diferencias de escuela, en el terreno de esta postura fundamental. A la vez busca mayores precisiones y ulteriores distinciones. 1) A partir del escrito *De vocatione omnium gentium,* compuesto probablemente por Próspero de Aquitania hacia el 450, se intenta una cierta precisión y mediación mediante la distinción de gracia general, ofrecida a todos, y gracia especial, recibida sólo por quienes llegan a la meta. Esta distinción se aquilata más tarde en un nuevo contexto dentro de las escuelas teológicas, tal como ponen de manifiesto las controversias sobre la «gratia mere et vere sufficiens» y la «gratia efficax». Cada uno de los sistemas de la gracia, contrapuestos entre sí, explica diversamente las expresiones citadas [39]. Uno de los problemas de estas controversias radica en sí, y cómo, estos sistemas salvaguardan la declaración de la voluntad salvífica universal de Dios. 2) Ciertas explicaciones restrictivas se mantuvieron aún largo tiempo en la teología, sin que en el campo católico se llegara a una negación formal de la voluntad salvífica universal de Dios, como ocurrió, por ejemplo, en el sínodo reformado de Dordrecht (1618-1619) [40]. Prescindiendo del problema especial que constituye la salvación de los niños que mueren sin bautismo, con respecto a los adultos se planteó la siguiente pregunta: ¿se ofrece a todos la gracia de la fe? Tomás defiende que esta oferta puede faltar a algunos como castigo por el pecado original (*S. Th.* II/II, q. 10 a. 1). Tales hombres no se condenarían a causa de la incredulidad —ni siquiera han recibido la gracia de la fe—, sino que «damnantur... propter alia peccata, quae sine fide remitti non possunt». Algunos tomistas del siglo XVII recrudecieron todavía más esta explica-

[37] Cf. los distintos intentos de explicación en *Ench.* XXVII, 103, así como en *Contra Jul.* IV, 8, 44, y en *De correp. et gratia* XV, 47.

[38] Acerca de la concepción semipelagiana, cf. M. Chéné, *Aux moines d'Adrumète et de Provence* (OSA 24; París 1962) 803ss.

[39] Cf., además de los manuales de las diversas escuelas, las visiones de conjunto de A. Hoffmann, *Bañezianisch-thomistisches Gnadensystem:* LThK I (1957) 1220 (bibliografía), y J. Auer, *Das Evangelium der Gnade: Kleine Katholische Dogmatik* V (Ratisbona 1970) 252s. Datos más detallados, sobre los que en parte nos apoyamos en este excursus, se encuentran en M. Flick-Z. Alszeghy, *Il Vangelo della grazia* (Roma 1964), párrafos 35.46-63 (trad. española: *El Evangelio de la gracia,* Salamanca 1974).

[40] Acerca del contexto histórico del Sínodo de Dordrecht, cf. H. G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik* II, 194ss.

ción [41]; pero más tarde se ha ido abandonando cada vez más. También en el problema de la salvación de los niños que mueren sin bautismo se impone progresivamente una solución positiva a medida que crece la crítica a la teoría del limbo; tal solución está estrechamente relacionada con la superación del extrinsecismo en el problema de la relación entre naturaleza y gracia y con la acentuación de la voluntad salvífica universal. 3) Lo mismo que san Agustín, los teólogos posteriores buscan afanosamente una interpretación de 1 Tim 2,4 que concilie la declaración de este texto con el hecho de que algunos no consiguen la salvación [42]. Además de las explicaciones dadas por Agustín, es importante la distinción entre *voluntas antecedens* y *consequens*. Véase a este propósito *S. Th.* I, q. 19 a. 6 ad 1. Como dice Tomás en el mismo contexto, tal *voluntas antecedens* es una «velleitas» más que una «absoluta voluntas». Sigue sin solucionar el problema de cómo en estas circunstancias se puede hablar, sin embargo, de una seria voluntad salvífica universal de Dios.

A la vista de las precisiones y distinciones teológicas citadas, no se puede decir que resuelvan el problema de la voluntad salvífica universal de Dios. Continúa abierto el interrogante fundamental: ¿cómo se puede hablar de una seria voluntad salvífica universal de Dios si no todos alcanzan la salvación? Con respecto a la distinción de gracia general y especial y a los perfeccionamientos posteriores de tal distinción en los diversos sistemas de la gracia, hay también cuestiones abiertas: ¿cómo se salva la primacía absoluta de la gracia divina si, en última instancia, depende del hombre dar su consentimiento a la oferta salvífica de Dios? Y al contrario: ¿cómo es posible no atribuir a Dios la no consecución de la salvación si no alcanzan la salvación aquellos que no son hechos partícipes de una gracia especial? Cualquiera que sea el modo de plantear la cuestión, parecen inconciliables las dos afirmaciones siguientes: Dios quiere que todos los hombres se salven; hay hombres que no consiguen la salvación. Si se permanece en el marco de la problemática que plantea Agustín, parece que aquí tampoco es posible progreso alguno. Pero el hecho de que el magisterio eclesiástico y la teología hayan mantenido con perseverancia la voluntad salvífica universal de Dios es de gran importancia para el tratamiento actual del problema en cuanto que ha impedido una reducción fatal del mensaje de la elección divina y ha dejado abierto el campo para una superación de la problemática agustiniana.

c) El problema de la predestinación en la teología escolástica.

El problema de la doctrina sobre la predestinación en la Escolástica reciente es de importancia en cuanto que, en cierta medida, constituye

[41] Cf. E. Stiglmayr, *Verstossung und Gnade. Die Universalität der hinreichenden Gnade und die strengen Thomisten des 16. und 17. Jh.* (Roma 1964).

[42] Forman un paralelismo con los intentos de explicar 1 Tim 2,4, por otro lado, las explicaciones de los textos escriturísticos según los cuales no se perdonan determinados pecados. Cf. J. Auer, *loc. cit.*, 46s. y M. Flick-Z. Alszeghy, *loc. cit.*, 257-261. Se aduce el pecado contra el Espíritu Santo (Mt 12,31; Mc 3,29; Lc 12,10), así como Heb 6,4ss; 10,26-31 y Jn 5,16s.

el *terminus ad quem* al que ha llegado la teología por el camino trazado por Agustín. Una nueva reflexión teológica tiene que enfrentarse con este resultado porque las tesis de la teología escolástica determinan en amplia medida la vulgarización media de la doctrina sobre la predestinación —con la correspondiente dosificación pastoral— [43]. Tiene que hacerlo también porque en dicha teología se encuentra la condensación de la historia precedente [44]. Esta historia es tanto una historia de la defensa contra explicaciones predestinacionísticas equivocadas como una historia de controversias intrateológicas; es también una historia en la que afirmaciones de muy diferente peso teológico se unen en un todo, que ha de ser analizado críticamente como tal. En cuanto la doctrina de la predestinación es una de aquellas cuestiones sobre las que discuten los diversos sistemas de la gracia [45], no se puede hablar de una doctrina unitaria sobre la predestinación en la teología escolástica. Sin embargo, existe una unidad fundamental entre los autores de las diversas escuelas, en cuanto se atienen a ciertas afirmaciones comunes y en cuanto desarrollan sus diferentes concepciones dentro de un planteamiento común del problema. En lo que sigue no tratamos de hacer un estudio detallado de las ramificaciones de las controversias ni de investigar con exactitud los argumentos de las diferentes posiciones. Lo importante para nuestro planteamiento del problema no son las cuestiones de detalle de los sistemas, sino el modo de pensar que las determina y el curso de la argumentación.

En el problema de la predestinación se mantiene, como *declaración* central *de fe,* que desde la eternidad unos están predestinados a la gloria, mientras que otros no son elegidos. La declaración positiva se fundamenta principalmente en el testimonio de la Escritura y de la tradi-

[43] En los diversos manuales se desarrollan detalladamente las tesis de la teología escolástica. En la explicación siguiente nos fijamos sobre todo en las explicaciones de A. Stolz, *Anthropologia theologica* (Friburgo de Brisgovia 1940) 148-170. Después de haber redactado este escrito hemos examinado la disertación de F. J. Couto, *Hoffnung im Unglauben* (Paderborn 1973); en ella se trata, en conexión con el problema de la voluntad salvífica universal de Dios, la cuestión de la predestinación en R. Garrigou-Lagrange y en L. Billot.

[44] Una exposición histórica de largo alcance, que no se puede hacer aquí, tendría que abordar, entre otras cosas, la contribución de los Padres anteriores a Agustín, quienes tuvieron que defender, sobre todo, la libertad de la voluntad frente al determinismo y al fatalismo, y que por eso, en general, fundamentaron la predeterminación en la «praescientía». Cf. K. H. Schelkle, *Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter:* ThQ 131 (1951) 17-31; 189-207. Para la evolución general de la doctrina sobre la predestinación es de especial importancia la vinculación de la predestinación con la providencia, tal como se realiza, por ejemplo, en Tomás (cf. nota 20). No se puede ignorar el notable influjo de Duns Escoto sobre el desarrollo posterior de la doctrina sobre la predestinación. Cf. W. Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung dargestellt* (FKDG 4; Gotinga 1954); además, P. Vigneaux, *Justification et prédestination au XIV^e siècle* (París 1934).

[45] Sobre los sistemas de la gracia en general, cf. F. Stegmüller, LThK IV (1960) 1007-1010.

ción: la Escritura habla de que algunos están predestinados a la gloria y de que alcanzan realmente tal meta. En coherencia con esto, en la Iglesia hubo siempre una oración para alcanzar la gracia de la perseverancia; la Iglesia vivió siempre en la fe de que esta gracia es otorgada por Dios, de que Dios conducirá a la salvación a los que ha elegido para ello. Por otra parte, según el testimonio de la revelación, no todos los hombres llegan a esta meta. En cuanto tales hombres no son elegidos, la teología habla de reprobación en sentido negativo; en cuanto la reprobación se realiza de hecho como castigo por una negación culpable, se habla de reprobación en sentido positivo. En la explicación de esta tesis se subraya que la reprobación no significa, de parte de Dios, una determinación positiva para el pecado y la condenación —Trento rechaza de nuevo una *praedestinatio ad malum:* DS 1567—; implica únicamente que Dios, sin perjuicio de su voluntad salvífica universal, no llama a todos a la salvación y permite que algunos hombres no consigan por su culpa la salvación. Así, la condenación es siempre fruto de un fracaso culpable, del que hay que pedir cuentas al hombre. La tesis central se precisa ulteriormente añadiendo que la predestinación a la primera gracia acaece sin tener en cuenta los méritos del hombre. De este modo se reafirma la adquisición lograda en la controversia semipelagiana. Por otra parte, la condenación positiva sucede bajo la previsión del fracaso humano culpable. En esta problemática tiene su entorno vital la distinción, elaborada por la teología escolástica, entre gracia eficaz *(gratia efficax)* y gracia suficiente *(gratia sufficiens)*. Está fuera de cualquier controversia que todos los hombres reciben gracia suficiente para salvarse —sin esta afirmación no se podría explicar por qué la condenación es consecuencia de la culpa humana—; en cambio, la gracia eficaz está en conexión interna con la predestinación a la salvación, que se concede al hombre; con esta ocasión se destaca sobre todo la gratuidad del *donum perseverantiae*. Se excluye además, rechazando la fe fiducial de los reformadores [46], que, sin especial revelación, el hombre pueda tener una seguridad de fe acerca de su condición de elegido.

La teología escolástica sostiene unánimemente, como *conclusiones teológicas* [47], las afirmaciones siguientes: 1) también la predestinación en sentido totalizante, como predestinación a la primera gracia y la salvación definitiva, se realiza sin tener en cuenta los méritos humanos, ya que todo el proceso salvífico está bajo el signo de la gracia divina otorgada libremente, dado que la primera gracia se concede sin ningún mérito humano; 2) el número de los elegidos y no elegidos está fijado desde la eternidad. Es curioso que algunos teólogos han creído opor-

[46] Cf. sobre esto DS 825s, así como la investigación de J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz* (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XII; Neukirchen 1961), que en las páginas 21-30 discute el tema de la gracia de perseverancia en el Concilio de Trento. Según Moltmann, Trento excluye una seguridad de elección porque entra en juego nuestra cooperación.

[47] Cf. sobre esto A. Stolz, *loc. cit.* (nota 43), 157ss; además, A. Vandenberghe, *De praedestinatione·* «Coll. Brug.» 36 (1936) 142-148.

tuno especular también sobre el número de elegidos y no elegidos [48], preocupados no pocos de ellos de que el infierno podría estar insuficientemente poblado...

Una reflexión teológica y, sobre todo, hermenéutica actual sobre la doctrina de la predestinación no puede dejar de analizar críticamente estas afirmaciones fundamentales y universalmente admitidas. Si no es posible un enfoque esencialmente diverso en este punto, ni las más sutiles distinciones ni los tranquilizantes pastorales bastarán para eliminar lo opresivo de la doctrina de la predestinación. No se comprende cómo es posible en estas circunstancias entonar un aleluya, tal como pide Agustín al final de su respuesta a Simpliciano [49]. Las controversias de la teología escolástica, que esbozamos a continuación en un breve resumen, no son capaces de disipar este aspecto sombrío porque se mueven dentro de los presupuestos comunes, cuya problemática no se estudia a fondo.

Al mencionar aquí en conexión con el estudio del problema de la predestinación las *controversias clásicas,* se trata únicamente de aquellas polémicas de la teología católica que se mantuvieron dentro del marco de los fundamentos comunes ya indicados. En los diversos sistemas de la gracia se trata ante todo de mostrar la compatibilidad de la declaración sobre la voluntad salvífica universal de Dios con la predestinación del hombre y de responder a la pregunta sobre cómo se puede conciliar la primacía absoluta de la gracia divina, con respecto a la salvación humana, con la libertad y responsabilidad del hombre. La Iglesia rechazó las tesis extremas: excluyó el predestinacionismo radical, que enseña la reprobación positiva del individuo con prioridad a su fracaso culpable. Pero la Iglesia rechazó igualmente una doctrina de la apocatástasis [50], que pretende estar informada sobre el resultado positivo del juicio. Frente a ella se acepta como premisa obvia la proposición de que algunos se condenan realmente.

Las controversias sobre estas cuestiones siguen inmediatamente a las discusiones sobre la cooperación de la gracia divina y la libertad humana [51]. Las dirimen principalmente la escuela molinista y la bañeciano-tomista [52]. El verdadero punto de controversia es el referente a la

[48] Un ejemplo clásico de semejantes especulaciones (con referencia a DThC IV, 2350-78) se encuentra en W. Schamoni, *Die Zahl der Auserwählten* (Paderborn 1965).

[49] *Ad Simpl.* I, 2, 22: PL 40, 128.

[50] Contra el origenismo D 211.

[51] Todavía en este siglo hubo sobre ello una fuerte controversia entre M. Benz y J. Stufler. Cf. DTh 14 (1936) 255-273; 15 (1937) 415-432, y ZkTh 61 (1937) 323-340; un planteamiento radicalmente nuevo se encuentra en P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen* (Einsiedeln 1969) 9-51.

[52] Cf., además de los manuales, las visiones de conjunto citadas en la nota 39. Aquí se pasan por alto las diferencias existentes entre molinismo y congruismo, etcétera. Sobre Molina, cf. especialmente J. Rabeneck, *Grundzüge der Prädestinationslehre Molinas:* «Scholastik» 31 (1956) 351-369. Sobre ulteriores intentos de

predestinación a la gloria estrictamente como tal [53]: aquí se pregunta si tal predestinación se funda o no en la previsión de los méritos humanos.

A los *molinistas* les preocupa principalmente salvaguardar la voluntad salvífica universal de Dios y la libertad de la voluntad humana. Desde este punto de partida intentan explicar la cuestión del modo siguiente: Dios sabe, mediante la llamada «scientia media» [54], cómo se comportará la voluntad humana en tal o cual situación, si aceptará o rechazará la gracia que se le ofrece. Dios determina un orden de salvación, en el cual prevé que algunos se salvarán, mientras que otros no alcanzarán la salvación. Los que consiguen la salvación en virtud de esta previsión son predestinados a la gloria, mientras que los otros —siempre en virtud de esta previsión— son excluidos de ella. En este sentido, la predestinación es posterior en el orden lógico a la previsión de los méritos («post praevisa merita»).

Esta explicación tiene, según todas las apariencias, la ventaja de hacer justicia a la voluntad salvífica universal de Dios y a la responsabilidad del hombre, implicada en el libre albedrío. Los tomistas suelen hacerle las objeciones siguientes: ¿cómo puede conocer Dios infaliblemente, sin predestinación, la decisión de la voluntad libre? ¿Se puede hablar todavía de voluntad libre si tal conocimiento divino resulta de la visión comprensiva de todas las circunstancias que condicionan cada una de las decisiones de la voluntad («determinismus circumstantiarum»)? Pero si no se sigue necesariamente de la comprensión de tales circunstancias, ¿es infaliblemente cierta la predestinación? La ciencia media divina parece, así, una construcción problemática. Se pregunta críticamente, además, si la explicación molinista salvaguarda suficientemente la primacía absoluta de la gracia divina. ¿Tiene verdadera validez tal primacía si la salvación depende en última instancia de la criatura, de la decisión de la voluntad libre? ¿No se coloca así en el hombre el criterio último de la condición de elegido o de no elegido? Parece, finalmente, que tampoco se resuelve satisfactoriamente el problema de la voluntad salvífica universal de Dios, ya que permanece abierto el interrogante de por qué determina Dios un orden salvífico en el que prevé que no todos alcanzarán la salvación.

La escuela *bañeciano-tomista* propone, por eso, una explicación diferente. Las cosas deberían representarse lógicamente del modo siguiente: con su voluntad salvífica universal, Dios quiere que toda criatura dotada de libertad llegue a la salvación y, consecuentemente, da a todos gracia suficiente. A los que ama de manera especial los predestina absolutamente a la gloria eterna; a los otros no los predestina a tal fin (*reprobatio mere negativa:* Dios no impide que algunos no alcancen la meta). Quien está predestinado, recibe la gracia eficaz, con la que adquiere aquellos méritos que están en conexión interna con la salvación eterna. Quien no está predestinado, es excluido de la gloria. Esta exclusión se realiza en virtud del conocimiento previo del fracaso humano, que resulta necesariamente de que no se concede la gracia eficaz. En este sistema, por consiguiente, la eficacia de la gracia («gratia efficax») está unida a la cualidad intrínseca de dicha gracia, mientras que en el molinismo depende, en último término, del hombre si la gracia suficiente («gratia sufficiens») se convierte en eficaz.

En contraposición con el molinismo, esta explicación parece salvaguardar mejor la primacía absoluta de la gracia divina en la predestinación. Aquí, el criterio últi-

---

explicar el problema, cf. F. Stegmüller, *Congruismus*, LThK VI (1961) 443-445. Una exposición matizada de las posturas de Garrigou-Lagrange y Billot se encuentra en F. J. Couto, *loc. cit.* (nota 43). Acerca de la insatisfactoria explicación de la voluntad salvífica universal de Dios en ambos sistemas, en razón de que presuponen la división escatológica de los hombres en dos campos, cf. el resumen en *loc. cit.*, 283ss; además, 54-61.

[53] En lenguaje escolástico «praedestinatio ad gloriam inadaequate sumpta», a diferencia de «praedestinatio ad gratiam et gloriam».

[54] Cf. F. Stegmüller, *Scientia media*, LThK IX (1964) 551.

mo de la elección radica evidentemente en Dios y no en el hombre. Estos teólogos argumentan, ante todo —prescindiendo de que se presupone una filosofía del acto y la potencia—, con la gratuidad de la gracia de la perseverancia, a la que ya se había referido Agustín en la controversia con el pelagianismo. Esta gracia de la perseverancia no es fruto de los méritos previos. Mas en cuanto tal gracia está en conexión inmediata con la consecución de la vida eterna, la *praedestinatio ad gloriam* se realiza también *ante praevisa merita.* Contra esto arguyen los molinistas que no se salvaguarda suficientemente la declaración de una seria voluntad salvífica universal de Dios si, antecedentemente, sólo predestina algunos a la vida eterna. ¿De qué clase es, además, la gracia suficiente, que en realidad no parece ser suficiente, ya que Dios prevé infaliblemente que la voluntad libre fracasará con esta gracia (se le concede ciertamente el «poder», un «posse», pero que no es actuado)? La «gratia mere et vere sufficiens» bañeciana parece ser una construcción especulativa en medida no menor que la «scientia media» molinista; frente a ella no parece totalmente injustificada la plegaria de Bayo: «De la gracia suficiente, líbranos, Señor». Los molinistas preguntan, por último, cómo se salvaguarda la libertad de la voluntad si la voluntad libre es determinada por una «predeterminación física» (la «gratia efficax» tiene tal carácter).

Es imposible analizar críticamente el trasfondo de los sistemas molinista y bañeciano, al igual que el de los sistemas intermedios, en los que no entramos aquí, sin plantear y discutir de nuevo todo el problema de la relación entre el obrar divino y la libertad humana. Pero esto no se puede hacer aquí [55]. En nuestro contexto sólo interesa de momento formular el problema de la predestinación en cuanto tal, como lo ha planteado la teología escolástica siguiendo las huellas de Agustín. Además se pone de manifiesto que no se progresa en la solución del problema permaneciendo simplemente en el ámbito de las controversias de la teología escolástica. No conducen más allá los intentos de unir elementos distintos de los sistemas opuestos entre sí, recurriendo a Tomás [56], puesto que en tal caso se acepta ya tácitamente la problemática de Agustín y no se analiza el trasfondo. Teólogos como Sertillanges y De la Taille han criticado el antropomorfismo de los distintos sistemas de la gracia y han aludido al misterio ante el que, en última instancia, se encuentra el espíritu humano en este problema [57]. Esta perspectiva es con seguridad mejor que la pretensión de dar respuesta a todo de algunos teólogos escolásticos, sólo que en este caso falta la reflexión sobre la relación del *Deus absconditus* con el *Deus in Jesu Christo revelatus.* En el fondo, la aporía de la predestinación radica ya en los presupuestos comunes de la teología escolástica y, dicho con más exactitud, en la declaración de que unos son elegidos y otros son no elegidos desde la eternidad según un decreto abstracto. Aquí tiene

[55] Cf. en este tomo, cap. 13, sección segunda, 6, p. 925.

[56] Un intento semejante presenta Th. Simonin, *Prédestination, prescience et liberté:* NRTh 85 (1963) 711-730.

[57] Sobre Sertillanges y De la Taille, cf. H. Rondet, *Prédestination, grâce et liberté:* NRTh 79 (1947) 449-474. Rondet se alza contra el agnosticismo de ambos autores y, rechazando una interpretación mecanicista y distinguiendo el problema filosófico del religioso y teológico, quiere hacer justicia a los antropomorfismos bíblicos, «où grâce et liberté s'entendent dans des rapports de personne à personne» (p. 473).

que comenzar una reflexión crítica [58]. Las soluciones propuestas por las escuelas, que se atacan entre sí, no esclarecen esta aporía, sino que la cargan con dificultades adicionales. Por eso la teología tiene que preguntarse hoy si hay que continuar caminando por la senda que abrió Agustín o, por el contrario, a la luz de la revelación se impone una reflexión radicalmente nueva, que plantee ya el problema de la predestinación de distinta manera. Corresponde en primera línea a Karl Barth el mérito de una nueva orientación de la doctrina de la predestinación en la teología reciente. Por eso es necesario esbozar los rasgos fundamentales de su concepción para conocer con más detalle la situación del problema y poder intentar una nueva reflexión teológica sobre la elección divina a la luz del testimonio de la revelación.

d) Nueva formulación de la doctrina sobre la predestinación en Karl Barth.

Desde el punto de vista de la historia de la teología, la doctrina de K. Barth sobre la predestinación tiene especial importancia porque él, como ningún otro teólogo, ha planteado tal doctrina de la predestinación, en diálogo crítico con la problemática recibida de Agustín, sobre una base nueva.

Este juicio un poco sumario exige algunas aclaraciones. Hay que señalar en primer lugar que Barth, en la segunda parte del segundo tomo de su *Dogmática,* se enfrenta a fondo continuamente con la teología anterior; con tal tarea descubre y señala, no sólo en los reformadores, sino también en Agustín, los principios positivos de una fundamentación cristológica de la predestinación [59]. Por consiguiente, habrá que contemplar a Barth no sólo en oposición con la doctrina de la predestinación de la teología anterior, sino también en convergencia, al menos parcial, con ella. Hay que recordar, además, que en Maury [60] y en Emil Brunner [61], a pesar de su dura crítica a Barth, se encuentran principios para un enfoque análogo del problema.

Como es obvio, la teología evangélica actual se ocupa principalmente de la doctrina de los reformadores sobre la predestinación. Una ojeada a la correspondiente bibliografía pone de manifiesto que la teología católica no puede hacerse ilusiones en esta cuestión tan compleja. Se prestaría un pobre servicio al diálogo ateniéndose en este problema sobre todo a posiciones conciliadoras, por ejemplo, al sinergismo de Melanchthon [62], al enfoque de Zuinglio, que explica la predestinación en

[58] F. S. Couto, *loc. cit.* (nota 43) 94-100, se esfuerza por probar que Billot no presupone la necesidad de que algunos hombres se pierdan de hecho. Couto critica como nosotros el citado presupuesto, aun cuando su argumentación es más afín a los planteamientos de la teología escolástica.

[59] Cf. KD II/2, 13 (definición de la predestinación, 115s, 127). Cf. en el mismo contexto la referencia a Atanasio, p. 116s.

[60] P. Maury, *La Prédestination* (Ginebra 1957), con prólogo de K. Barth; es una continuación de ideas que Maury había expresado ya en 1936 en el congreso de calvinistas en Ginebra. Sobre este congreso, cf. también KD II/2, 207-214.

[61] E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott* (Zurich 1946) 323-381. Sobre este asunto cf. W. Breuning, *Neue Wege der protestantischen Theologie in der Prädestinationslehre:* TrThZ 68 (1959) 193-210.

[62] Sobre la diferencia entre Lutero y Melanchthon, especialmente en el problema de las dudas ante la predestinación, cf. R. Schäfer, *Zur Prädestinationslehre beim jungen Melanchthon:* ZThK 63 (1966) 352-378.

el marco de una visión general y concebida muy filosóficamente de la providencia [63], o a las explicaciones de la ortodoxia luterana, que subrayan la voluntad salvífica universal de Dios y la «praescientia» y que constituyen un cierto paralelismo con el molinismo en la teología católica [64]. En una línea intermedia se sitúa también la fórmula de concordia, que, entre todas las confesiones evangélico-luteranas, es el escrito en que se habla con más detalle sobre la predestinación (BELK 816-822 y Solida Declaratio, *loc. cit.* 1063-1091). Bajo algunos aspectos, estos intentos conciliadores revelan una estructura semejante a la de las discusiones sobre la predestinación en la teología católica de aquella época y tratan, como ésta, de salvaguardar la voluntad salvífica universal de Dios y de evitar el extremo de la doble predestinación; sin embargo, el diálogo con los representantes de esta orientación no contribuye hoy a un progreso real, porque ellos parten en gran medida de los mismos presupuestos que los teólogos católicos.

Tampoco bastaría que la teología católica actual se contentara con condenar la doctrina del calvinismo sobre la predestinación siguiendo al Concilio de Trento. Cierto que rechazar la frase jansenista «semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse» (DS 2005) implica también la repulsa de la frase del Sínodo de Dordrecht, según la cual Cristo habría muerto sólo por los elegidos (por más que su muerte sea suficiente para expiar los pecados del mundo entero) [65]; también es cierto que no constituye un punto válido de partida para un diálogo ecuménico constructivo sobre la predestinación la famosa definición calviniana de la misma («Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus»: *Inst.* III, 21,5). Sin embargo, después de las investigaciones de Otten [66] y Moltmann [67], la teología católica debería tomar conciencia de que la posición de Calvino es esencialmente más diferenciada de lo que aparece en esta definición. Otten pone de relieve que en la doctrina de Calvino sobre la predestinación se entrecruza una concepción más soteriológica con otra más teológica: la primera pone en primer plano el eterno designio salvífico de Dios en Cristo Jesús en favor de la humanidad caída, se limita a afirmar la reprobación y no la expone con detalle; en la segunda, del paralelismo entre fe e incredulidad reales, se concluye el paralelismo de elección y reprobación [68]; en cambio, Moltmann muestra cómo para Calvino, en la línea de

---

[63] Una visión positiva de la doctrina de Zuinglio sobre la predestinación la presenta G. W. Locher, *Die Prädestinationslehre Huldrych Zwinglis:* «Theol. Zeitschr.» 12 (1956) 526-548. Zuinglio no habla de un decreto que ponga la reprobación al lado de la elección; la decisión voluntaria, propia y personal de Dios tiende a la salvación: «Est igitur electio libera divinae voluntatis de beandis constitutio» (SS IV, 113, hacia la mitad; citado en Locher, 536). Característico de Zuinglio es el enmarcar la doctrina de la predestinación en un tratado de providencia con fuerte impronta filosófica. Cf. E. Brunner, *loc. cit.,* 347-350, con observaciones críticas sobre este aspecto.

[64] Cf. H. G. Fritzsche, *loc. cit.,* 196s. Sobre el problema de la elección en los escritos confesionales reformados, cf. P. Jacobs, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen* (Neukirchen 1959) 94-98: «tales escritos presentan en conjunto la doctrina de la predestinación como doctrina de elección y las afirmaciones sobre la reprobación como afirmaciones de un castigo, sin emprender una valoración crítica sobre Agustín ni un sondeo para descubrir el sentido de las afirmaciones escriturísticas de un castigo y de una reprobación» *(loc. cit.,* 98).

[65] Citado así según H.-G. Fritzsche, *loc. cit.,* 196.

[66] H. Otten, *Prädestination in Calvins theologischer Lehre* (1939) (Neukirchen 1968); cf. también P. Jacobs, *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin* (Neukirchen 1937).

[67] J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz* (Neukirchen 1961).

[68] H. Otten, *loc. cit.,* 131s.

Heb 11,1, la perseverancia está incluida en la esperanza, que se apoya exclusivamente en la fidelidad dada en la promesa de Dios [69].

El diálogo con Lutero podría constituir hoy la tarea más fructuosa, a pesar de que también su interpretación se discute en la teología evangélica actual [70]. No podemos juzgar nosotros si se impondrá la aseveración de Schwarzwäller, según el cual Lutero habría sido el único que hasta hace poco ha tratado de la predestinación de manera no metafísica, sino directamente teológica [71]. En todo caso, tal vez sea el libro de Schwarzwäller *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde,* en el que se ponen en juego los principios del «De servo arbitrio» de Lutero [72], el más importante intento, desde Barth, de reelaborar novedosamente la doctrina sobre la predestinación; en él se parte consecuentemente de que el lugar de la doctrina sobre la predestinación es la comunidad de Cristo Jesús en cuanto lugar de la confesión y de la respuesta a la confesión bíblica [73]. La doctrina de Lutero sobre la predestinación se ha de entender, en todo caso, en conexión con su interpretación de la relación del *Deus sua maiestate absconditus* con el *Deus revelatus praedicatus* [74]; Lutero remite con el mayor énfasis al Dios manifestado en Cristo, sin resolver el misterio de la elección divina; partiendo de aquí, da una respuesta al temor

---

[69] J. Moltmann, *loc. cit.,* 42s, 45. Moltmann advierte (p. 41) que, para Calvino, la cuestión de la seguridad de la salvación no está unida al *donum caritatis,* don que, en correspondencia con la *cooperatio* del hombre, puede vacilar, sino a la fe. «Por eso la *perseverantia sanctorum* no es un problema del amor perseverante, sino de la esperanza, surgida de la palabra de la promesa». La inseguridad sobre la perseverancia definitiva y escatológica es para Calvino inconciliable con la *spes firmissima* (p. 47). Así, la firme seguridad de perseverar se apoya totalmente, según Calvino, en el carácter inquebrantable de las promesas de Dios.

[70] Un resumen de la discusión sobre la doctrina de Lutero acerca de la predestinación se encuentra en G. Rost, *Der Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin Luthers* (Berlín 1966) 13-53. Rost se opone, ante todo, a la opinión de que la doctrina sobre la predestinación únicamente constituye en Lutero una perspectiva marginal (cf. p. 19s y p. 50); subraya también el componente apriorístico del pensamiento de Lutero; tal componente radica, según Rost, no en la idea de la elección, sino en la idea de la necesidad de todo acontecimiento. «La predestinación es la última consecuencia de la concepción fundamental de omnicausalidad y solicausalidad de Dios. Esta incluye, por tanto, a aquélla» (p. 71). Cf. también pp. 87, 103 y 177-180. La exposición de Rost tiene en cualquier caso la ventaja de que toma en consideración la cronología en Lutero.

[71] K. Schwarzwäller, *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde* (Neukirchen 1970) 11.

[72] Cf. nota 71; sobre esto, K. Schwarzwäller, *Theologia crucis. Luthers Lehre von Prädestination nach «De servo arbitrio»* (Munich 1970). Desgraciadamente falta en Schwarzwäller una confrontación crítica con G. Rost.

[73] *Das Gotteslob, loc. cit.,* 38.

[74] Sobre este tema H. Bandt, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott* (Berlín 1958) 134-179, y, especialmente, Schwarzwäller, *Theologia crucis* 179-190. Schwarzwäller se opone a una dialéctica de *Deus absconditus-Deus revelatus,* que o se quiebra dualísticamente, o se establece unilateralmente a favor del *Deus revelatus.* La *absconditas Dei* está enfrente de la *praedicatio.* «Precisamente por esto es necesario concentrar la mirada en el *Deus praedicatus* = *Christus crucifixus* = *evangelium*... Nosotros pertenecemos únicamente a aquel que nos salvó: sin embargo, él está por encima de nosotros, más allá de nuestras posibilidades y de nuestras experiencias. El sigue siendo Dios, ante quien el hombre únicamente puede aniquilarse. Incluso en nuestro Señor y Salvador está él sin revelarse totalmente; en cuanto *Deus praedicatus,* es el mismo *Deus in sua maiestate absconditus*» (p. 180). Desde esta postura hace también Schwarzwäller su crítica a Barth, a quien reprocha desarrollar una metafísica teológica. Cf. *Das Gotteslob, loc. cit.,* 20-25.

del hombre ante la predestinación [75]. «La palabra decisiva de Lutero para superar la tribulación surgida de la predestinación es que Dios en el ocultamiento de su divinidad eterna no es otro que el Dios en Cristo Jesús» [76].

Estas pocas referencias ponen de manifiesto que el problema de la predestinación es en la teología evangélica mucho más complejo de lo que se supone comúnmente por parte católica. Si a continuación y en el marco de nuestros planteamientos nos ocupamos principalmente de Karl Barth, ello no permite ignorar este complejo estado de cosas. El diálogo con Barth es urgente porque este autor ha contribuido de manera decisiva a la nueva formulación de todo el problema [77].

Con todo respeto a la tradición teológica, Barth es consciente de que en la cuestión de la elección divina «tiene que abandonar la barandilla de la tradición teológica». «De suyo, yo hubiera preferido seguir a Calvino en la doctrina sobre la predestinación en vez de alejarme tanto de él» [78]. El fundamento de este abandono de la tradición que sigue las huellas de Agustín radica en que, según la opinión de Barth, tal tradición se ha distanciado más y más del fundamento cristológico, que es el único que la puede fundamentar, en la doctrina sobre la predestinación [79]. Contra la definición calviniana de predestinación (cf. *supra,* p. 753) [80] hay que objetar que toma la predestinación como un concepto genérico que abarca elección y reprobación como dos especies del mismo género, como dos miembros estrictamente paralelos del mismo orden, concebido estáticamente. Así, la doble predestinación aparece como un sistema simétrico, neutro, en el que se establece un equilibrio entre la justicia y la misericordia divinas. Tal comprensión de la predestinación implica hablar aquí abstractamente tanto del Dios que elige

[75] A este propósito cf. G. Rost, *loc. cit.,* 178ss, en polémica con W. Pannenberg, *Der Einfluss der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers:* KuD 3 (1957) 109-139. J. Moltmann, *loc. cit.,* advierte que en Lutero y Melanchthon están en primer plano la *tentatio de indignitate,* que surge ante la ley, y la *tentatio de particularitate,* relacionada con el evangelio, mientras que en Calvino se trata principalmente de la *tentatio de infirmitate fidei (loc. cit.,* 54). Sobre Lutero y Melanchthon, cf. también R. Schäfer, *loc. cit.* (nota 62).

[76] W. Pannenberg, *loc. cit.,* 127s.

[77] En la exposición siguiente nos atenemos, sobre todo, a KD II/2. Un primer esbozo se encuentra ya en K. Barth, *Gottes Gnadenwahl* («Theol. Existenz heute» 47, Munich 1936). Sobre la controversia con Barth, además de los manuales de E. Brunner, O. Weber, H.-G. Fritzsche y otros, cf. E. Buess, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths* («Theol. Stud.» 43, Zollikon 1955); O. Weber-W. Kreck-E. Wolf, *Die Predigt von der Gnadenwahl* («Theol. Existenz heute», Munich 1951); G. Gloege, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths. Fragmentarische Erwägungen über den Ansatz ihrer Neufassung:* KuD 2 (1956) 193-217; 233-255, así como Schwarzwäller, *Das Gotteslob, loc. cit., passim.* Valiosas sugerencias debo a mi alumno E. Friedmann, que trata el problema de la predestinación en diversos pasajes de su disertación *Christologie und Anthropologie. Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl Barths* (Münsterschwarzach 1972).

[78] KD II/2, VIII.

[79] Cf. KD II/2, 15s y el *excursus* en KD II/2, 64-82.

[80] La objeción de Barth, al menos en cuanto al contenido, afecta también a la comprensión de la predestinación tal como se desarrolló en la teología escolástica católica, que incluye también una simetría de elección y reprobación, aun cuando rechaza una *praedestinatio* positiva *ad mortem.*

como del hombre elegido [81]. La perspectiva de esta doctrina sobre la predestinación es también individualista: el elegir divino y el ser elegido humano se entienden, en cierta medida, como el orden de la relación privada existente entre Dios y cada individuo como tal [82]. En este enfoque el fundamento último de la predestinación radica en un decreto divino absoluto que sustituye al único y concreto designio salvífico de Dios en Jesucristo. «Es natural la tentación... de concebir este ámbito como vacío e indeterminado, de imaginar a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, como un sujeto cualquiera, aunque dotado de los supremos atributos divinos, que puede elegir, y que elige realmente, y que a este respecto sólo se diferencia de los otros sujetos que eligen en que es absolutamente libre en su elección, en que no tiene que dar cuentas a ningún otro ser sobre el modo y la dirección de su elección, en que hay que reconocerlo como el sujeto que elige de modo totalmente justo. De esto se sigue que su elegir es un elegir absolutamente incondicionado o condicionado sólo por este sujeto como tal y, por consiguiente, que su elección real se ha de entender como un *decretum absolutum*» [83]. A esto opone Barth que la elección divina, en su origen y en toda su consecuencia, radica precisamente en que Dios, desde la eternidad, se ha destinado a sí mismo, en libre autodeterminación, para portador del nombre de Cristo Jesús. «¿Qué otra cosa sino ésta podría ser la elección de Dios? ¿Qué elección podría preceder a esta elección en la que Dios se ha elegido a sí mismo para tener junto a sí, al principio de todas las cosas, a la palabra que es Jesús? ¿Qué *decretum absolutum* podría, secreta o abiertamente, superar o cuestionar este *decretum concretum?* ¿Dónde queda, en suma, la imagen de un decreto *absoluto?* ¿Cómo podría entenderse como absoluta e independiente, frente a aquella elección, la elección en la que Dios se ha decidido por el ser y el modo concreto de existir de las criaturas? ¿Cómo podría entenderse esta última elección si no se entiende como incluida en aquella elección en la que Dios se ha decidido (evidentemente, antes) por sí mismo, esto es, *por este su condicionamiento, por este existir suyo bajo este nombre, por su existir en Cristo Jesús?*» [84].

Desde este principio cristológico, elección y reprobación no son, según Barth, miembros paralelos de un sistema estático. Dios elige y reprueba de manera respectivamente diversa. En la doctrina de la predestinación se trata ciertamente de la relación entre Dios y el hombre. Pero no es lícito especular abstractamente sobre esta relación; el conocimiento correcto de Dios debe partir, más bien, de lo concreto; debe contemplar al verdadero Dios y al verdadero hombre en aquella relación en que los muestra la revelación. Pero esto significa que sólo en el nombre de Cristo Jesús se descubre quién es el Dios que elige y el hombre

[81] KD II/2, 51.
[82] KD II/2, 43.
[83] KD II/2, 107.
[84] KD II/2, 108.

elegido [85]. Por eso la predestinación divina es fundamentalmente la elección de Jesucristo. Lo mismo que la elección implica una dualidad de elector y elegido, así también expresa una dualidad el nombre de Jesús: Jesucristo es el Dios que elige y Jesucristo es el hombre elegido [86]. Ello quiere decir que Cristo Jesús es simultáneamente sujeto y objeto de la elección.

Cristo Jesús es primaria y principalmente *sujeto de la elección;* de otro modo no podría ser la cabeza de los restantes elegidos, ni nosotros tendríamos un conocimiento firme y seguro de nuestra elección [87]. Jesucristo elige la obediencia al Padre, elige la encarnación y, en este sentido, es el sujeto de la elección no sólo como Dios, sino también como Dios-hombre. En Jesucristo se da una correspondencia estricta entre la elección activa y la condición pasiva de elegido [88]. En sentido pasivo, Jesús es elegido en su vida, en su muerte, en su resurrección como el hombre en el que Dios realiza la alianza con todos los hombres. Pero como el hombre Cristo Jesús es también el sujeto de la elección divina, puede decir Barth que Dios, en la predestinación de Jesucristo, se ha apropiado también de la reprobación del hombre con todas sus consecuencias [89]. Por eso el sentido de la doble predestinación consiste en que Dios, en Jesucristo, dona al hombre la bienaventuranza y la vida, mientras que se reserva para sí la reprobación, la muerte y la condenación. Así la predestinación de Cristo Jesús es el decreto eterno de Dios que es misericordioso en su justicia y justo en su misericordia. Dios es justo porque reprueba el mal y el pecado. Pero es también misericordioso porque se reserva para sí mismo la muerte y la condenación del pecador. «En esta decisión del Dios justo y misericordioso se funda la justificación del pecador, cumplida en Cristo Jesús, el perdón de sus pecados. Tal justificación no significa que Dios no toma en serio los pecados o que no exige responsabilidad a los hombres como autores de ellos. Pero implica que Dios, cuando hace esto, se declara solidario de quien lo asesina, se pone en lugar de éste por lo que respecta a las consecuencias necesarias de tal acto y, de este modo, sufre lo que debería sufrir el hombre... Precisamente esta justificación del pecador en Jesucristo constituye el contenido de la predestinación en cuanto ésta pronuncia un no, en cuanto implica la reprobación» [90].

Antes de abordar el problema de la elección y reprobación del individuo trata Barth, recurriendo a Rom 9-11, el problema de la *elección y reprobación de la comunidad.* Barth supera la reducción individualista de Agustín en la explicación de este texto sosteniendo que en Rom 9-11 se trata de la relación entre Israel y la Iglesia sobre el trasfondo de la elección y reprobación divinas. El concepto de la «comunidad» abarca tanto a Israel como a la Iglesia. La tarea de toda la comunidad consiste en dar testimonio de Jesucristo ante el mundo y en llamar al mun-

---

[85] KD II/2, 63s.

[86] KD II/2, 101-157. Resumiendo: «con respecto a la elección de Cristo Jesús hemos formulado dos frases. La primera reza: Cristo Jesús es el Dios que elige. Esta frase responde a la pregunta por el sujeto de la elección eterna. Y la segunda reza: Cristo Jesús es el hombre elegido. Esta frase responde a la pregunta por el objeto de la eterna elección divina» (p. 158).

[87] KD II/2, 111-124.

[88] KD II/2, 112s, 115s, etc.

[89] Cf. la tesis en KD II/2, 101: «La elección de gracia es el comienzo eterno de todos los caminos y obras de Dios en Cristo Jesús, en el cual Dios, en libre gracia, se ha destinado a sí mismo en favor de los hombres y ha destinado a los hombres para sí, y así ha tomado sobre sí mismo la reprobación del hombre con todas sus consecuencias, y ha elegido al hombre para que participe de su propia gloria».

[90] KD II/2, 182.

do a la fe [91]. En correspondencia con la doble predestinación, la comunidad existe también en una doble forma, en Israel y en la Iglesia. En la forma de Israel representa el juicio; en la forma de Iglesia representa la misericordia de Dios, claro que en ninguno de los dos casos de manera exclusiva [92]. El arco de la única alianza engloba a Israel y a la Iglesia. Israel se resiste a la elección y es reprobado, pero Dios carga sobre sí la reprobación. Por el contrario, la Iglesia es elegida; pero tal elección incluye también el aspecto de reprobación que Dios ha tomado sobre sí [93]. Así las dos formas de la comunidad coinciden y se diferencian simultáneamente en la elección.

Sólo en último lugar trata Barth de la *elección del individuo.* En lenguaje teológico, la individualidad tiene un significado positivo en cuanto que la elección no va dirigida a colectividades de ningún tipo, sino a cada individuo [94]. Ahora bien, la individualidad en este sentido es ciertamente la *conditio sine qua non,* pero no la propia *ratio praedestinationis.* La *ratio praedestinationis* es algo distinto. Aquí se trata de una particularidad en virtud de la cual el hecho de que Dios quiere al individuo «se ha de entender sólo como *gracia,* en analogía con la elección de Cristo Jesús y de la comunidad de Dios» [95]. Esto significa que el concepto de individuo debe ser tomado no sólo en sentido positivo, sino también en un sentido negativo, en el cual se pone por primera vez de manifiesto que el hombre predestinado es por antonomasia el divinamente agraciado. El hombre predestinado es el hombre a quien han acontecido la gracia y el perdón, «el que es objeto de la elección divina no bajo el presupuesto de que su género de vida sea grato a Dios y deseado por él, sino porque Dios cubre, cambia y renueva su género de vida opuesto a la justicia divina» [96], el hombre a quien, sin sus méritos y contra ellos, Dios convierte en aliado. Vistas las cosas así, se da una individualidad del hombre negada en Cristo Jesús, un aislamiento pecaminoso y corruptor, que constituye la esencia del ateísmo humano. En tal situación, el individuo se comporta como el hombre reprobado por Dios desde la eternidad. Pero, en el fondo, esta elección es una elección imposible porque de este modo el hombre elige la posibilidad excluida por Dios en su elección. «Portarse y comportarse como hombre *aislado* y, por tanto, *reprobado* por Dios, *representar* tal personaje, es algo que se puede lograr con ofensa de Dios y para la propia perdición. Pero es imposible *ser* tal hombre, pues esto, con todas sus consecuencias, se lo ha destinado Dios para sí mismo en Cristo Jesús y, por consiguiente, se lo ha arrebatado al hombre» [97]. Este es precisamente el hombre al que se dirige el testimonio de la comunidad sobre la elección de Jesucristo. Este hombre es el hombre predestinado. Para él es válida la promesa de que también él es un elegido. La comunidad, compuesta ella misma de ateos que pudieron escuchar y creer esta promesa y de nuevo tienen que creerla

---

[91] Cf. la tesis en KD II/2, 215: «La elección eterna, como elección de Cristo Jesús, es a la vez la elección eterna de la única comunidad de Dios, mediante cuya existencia se debe testificar Cristo Jesús al mundo entero, y todo el mundo debe ser llamado a la fe en Cristo Jesús. Esta única comunidad tiene que estar al servicio de la representación del *juicio* divino, en su forma de Israel, y de la representación de la *misericordia* divina, en su forma de Iglesia. Está destinada, en su forma de Israel, para *escuchar* la promesa dirigida al hombre, y en su forma de Iglesia, para creer la misma promesa. A la única comunidad elegida se le ha dado allí su forma *pasajera,* aquí su forma *permanente.*

[92] KD II/2, 215-256; cf. especialmente p. 233ss.

[93] KD II/2, 232s, 267.

[94] «No hay familias predestinadas ni pueblos predestinados —incluso el pueblo de Israel lo es únicamente en cuanto la primera forma (¡transitoria!) de la comunidad—, no hay una humanidad predestinada. Sólo hay *hombres* predestinados (predestinados en Cristo Jesús mediante la comunidad)» (KD II/2, 344).

[95] KD II/2, 346.

[96] KD II/2, 346.

[97] KD II/2, 348.

y escucharla, sólo puede testimoniar la elección divina. «No puede permitir que 'experiencia' alguna le impida llevar constantemente a todos y a cada uno, en y con el mensaje de Cristo Jesús, la promesa de su elección. No tiene ningún derecho a invertir la relación, establecida en Jesucristo, entre elección y reprobación, entre promesa y amenaza... Tampoco tiene derecho a rodear de reservas la promesa. Conoce el ateísmo originario de cada hombre. Pero sabe también que Jesucristo ha muerto y resucitado por todos según el eterno designio de Dios. Y sobre esto tiene que hablarles sin reservas...» [98].

Cuando el ateo acepta este mensaje de la comunidad, pasa de la vida de réprobo a la vida de hombre elegido. En ello se revela que la vida del hombre réprobo está en contradicción con su elección y que la elección resulta victoriosa. La conciencia de la elección significa que el hombre conoce esta contradicción y que se decide por la vida de elegido [99]. Pero la elección misma es independiente de su decisión y antecedente a ella. La fe manifiesta ciertamente y realiza la elección, pero no la constituye. De este modo se relativiza la diferencia entre creyentes y no creyentes. «En la esfera de la elección divina, en manos del único Dios, bajo el señorío cuyo comienzo y principio se llama Cristo Jesús, se encuentran evidentemente los elegidos, pero se encuentran también los otros: aquéllos como obedientes, éstos como desobedientes; aquéllos como hijos libres de la casa, éstos como siervos rebeldes forzados; aquéllos bajo la bendición de Dios, éstos bajo la maldición divina» [100]. «Precisamente porque ambos están en las manos de Dios, sólo puede ser relativa la oposición entre ellos, a pesar de la severidad que le es propia» [101]. En cuanto que el título de elegidos, que se aplica originariamente a Cristo Jesús, se aplica también a estos «otros», es de esperar, según Barth, que no estén excluidos ante los ojos de Dios. «No podemos decir más que esto: que tal cosa no es de esperar. Pero tendríamos que eliminar a Cristo Jesús de nuestro pensamiento si quisiéramos decir lo contrario acerca de cualquier hombre» [102]. En último término, la diferencia entre los elegidos y los otros (los «réprobos») desemboca en que ambos testimonian de modo diverso la única gracia de Dios. Los elegidos expresan lo que Dios quiere, es decir, la elección. Los réprobos representan lo que Dios no quiere, es decir, la reprobación que él ha tomado sobre sí en Cristo Jesús. Los elegidos y los réprobos son solidarios, hermanos, en Jesucristo [103]. Barth explica esta relación mutua entre elección y reprobación con las figuras de Abel y Caín, Jacob y Esaú, Pablo y Judas Iscariote, así como con la relación entre Iglesia y Sinagoga. En esta ordenación mutua tiene cada uno su función determinada: «Poder vivir de la gracia de Dios estando en este servicio es lo que constituye en este asunto el honor y la fuerza del hombre elegido» [104]. Y al contrario: «Donde no hay *ninguna* esperanza —y el réprobo, en nosotros mismos y en el otro, no tiene esperanza alguna—, allí, y sólo allí, se da la *auténtica* esperanza; allí, y sólo allí, puede entrar en acción la obra del Espíritu Santo, puede hacerse realmente perceptible la predicación y viva la fe. El réprobo, en cuanto que hace pensar al elegido sobre esto, participa también en su determinación. Esta consiste en que él, como el réprobo que es, debe escuchar la predicación y llegar a la fe. Consiste en convertirse de testigo involuntario e indirecto en testigo voluntario y directo de la elección de Cristo Jesús y de su comunidad» [105].

La doctrina de Barth sobre la elección tampoco ha encontrado aceptación en el campo evangélico. Así, por ejemplo, Emil Brunner le ha reprochado que desemboca de hecho en la tesis de la apocatástasis [106]. Formulada con tal dureza, la objeción puede ser injustificada. El mismo Barth es consciente de este peligro cuando formula la siguiente pre-

[98] KD II/2, 352.
[99] KD II/2, 352-355.
[100] KD II/2, 382.
[101] KD II/2, 386.
[102] KD II/2, 385.
[103] KD II/2, 388-391.
[104] KD II/2, 461.
[105] KD II/2, 508.
[106] E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott* (Zurich 1946) 375-379.

gunta: «¿Me hallaréis culpable de error con respecto a la apocatástasis o compartiréis conmigo la persuasión de que siempre es mejor predicar el evangelio vivificante con este peligro que proclamar sin tal peligro la ley que mata?» [107]. Por lo que respecta a los réprobos, no puede haber un saber, sino únicamente un esperar [108]. Para Barth, el problema acerca del significado salvífico que tiene la Cena para Judas constituye un interrogante sin respuesta; tal falta de respuesta tiene carácter paradigmático: «En estas circunstancias, la Iglesia no predicará ningún tipo de apocatástasis, pero tampoco proclamará una gracia divina *im*potente ni una maldad humana *pre*potente frente a tal gracia, sino que anunciará —sin atenuar la oposición, pero también sin arbitrariedades dualísticas— la prepotencia de la gracia y la impotencia de la maldad humana frente a ella» [109]. Una cuestión distinta es si esta reserva, que hace el mismo Barth, se tiene suficientemente en cuenta en las líneas de su sistemática. No parece injustificada la objeción de una exageración de la sistemática [110]. Barth subraya tan enérgicamente a todos los niveles el triunfo de la gracia divina, que al menos podría dar la impresión de que pecado, incredulidad y reprobación se anulan dialécticamente, en cierta medida, y de que el problema de la reprobación se resuelve en una última instancia aduciendo que la reprobación atañe sólo *al* pecado y no al pecador [111]. Problemática parece también la fundamentación cristológica de la doctrina sobre la elección, en tanto que Barth designa a Cristo como sujeto de la elección. Es posible que Emil Brunner acierte en este punto cuando escribe: «Donde se habla de la elección *eterna* de los creyentes en Cristo Jesús, en las afirmaciones neotestamentarias el sujeto de la elección es sólo y sin excepción Dios, exactamente igual que el sujeto de la creación es sólo y sin excepción Dios. Jesucristo es el *mediador* de la elección, lo mismo que es el mediador de la creación» [112]. Este enfoque no implica el retorno a un Dios concebido abstractamente con un *decretum absolutum,* porque el Dios que elige es el Dios y Padre de Cristo Jesús. Pero no sólo es más conforme a la Escritura, sino que salvaguarda también con más claridad la libertad de Dios para elegir en Cristo y para reprobar fuera de Cristo. En último término, la crítica a Barth podría culminar preguntándole si, dentro de su doctrina sobre la elección, no elabora, al modo de las «rationes necessariae» de Anselmo, una metafísica que no hace justicia de manera

[107] Citado en O. Weber-W. Kreck-E. Wolf, *Die Predigt von der Gnadenwahl* (Munich 1951) 7.

[108] KD II/2, 385.

[109] KD II/2, 529.

[110] Sobre este punto, además de E. Buess, *loc. cit.* (nota 77), 46ss, E. Friedmann, *loc. cit.* (nota 77), 128; también H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Olten 1951) 186-201; 255-257.

[111] A este propósito, cf. H. G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik* II, 202.

[112] E. Brunner, *loc. cit.,* 337; una crítica a las implicaciones cristológicas de la doctrina de Barth sobre la elección se encuentra también en G. Gloege, *loc. cit.* (nota 77), 214-217; E. Buess, *loc. cit.,* 48-60.

satisfactoria a los intereses y preocupaciones que Lutero subrayó vigorosamente en la figura del «Deus absconditus» [113]. Con tal nitidez de principios formula Schwarzwäller sus interrogantes a Barth, y llega a la siguiente conclusión: «Se ha resuelto la tarea propuesta. Se han iluminado las sombras. Pero entre tanto se ha desvelado el misterio de Dios. Mas cuando se puede desvelar así un misterio divino, cuando se puede penetrar racionalmente tan sin reservas un ser divino, ¿se trata aún del misterio, del ser y del actuar del Dios vivo?» [114].

Nosotros querríamos dudar que sea pertinente caracterizar a Barth de este modo y ver en él al representante superior de la dirección que sostuvo Erasmo frente a Lutero, tal como opina Schwarzwäller. La constante referencia de Barth al *nombre* de Cristo Jesús (no a un principio) aconseja la prudencia [115]. Júzguese esta cuestión como se quiera, es indiscutible que, en su doctrina sobre la elección, Karl Barth ha señalado nuevos caminos que tampoco la teología católica puede pasar por alto. También en la doctrina de la predestinación, y en ella especialmente, hay que mantener la idea de que en la Escritura nos encontramos con el Dios y Padre de Jesucristo y con su concreto designio salvífico en Cristo Jesús, que la Escritura nos habla del comportamiento libre de Dios, en el que no hay simplemente un equilibrio metafísico entre los modos del comportamiento divino [116], que Dios —el *Deus in sua maiestate absconditus*— sólo quiere ser encontrado por nosotros en Jesucristo [117]. La teología no puede abandonar la fundamentación cristológica de la doctrina sobre la predestinación. Tampoco puede seguir la estrecha visión individualista con que Agustín interpreta Rom 9-11. Una dogmática orientada histórico-salvíficamente tiene que tomar en serio —teniendo en cuenta Rom 9-11, pero también la teología de la elección en el AT— que la elección divina se refiere a Israel y a la Iglesia, y que partiendo de aquí y en este contexto se proyecta luz sobre el problema de la elección y reprobación del individuo. En su núcleo, la doctrina de la predestinación bien entendida es realmente buena nueva, evangelio, puesto que constituye la doctrina sobre la elección divina en Cristo Jesús. No puede ser tarea de la teología ensombrecer posteriormente esta buena nueva; únicamente puede intentar hacerla valer tal como corresponde al hablar sobre Dios y su gracia.

[113] K. Schwarzwäller, *Das Gotteslob*, 19-30.
[114] K. Schwarzwäller, *loc. cit.*, 30.
[115] Sobre la significación del nombre Cristo Jesús en Barth, cf. E. Friedmann, *loc. cit.*, 115-124.
[116] Cf. a este propósito M. Löhrer, MS II/1, 345-354.
[117] K. Schwarzwäller, *Theologia crucis, loc. cit.* (nota 72) 185, con referencia a Lutero.

2. *Reflexión sistemática*

Tras el recorrido por la problemática de la predestinación tal como se plantea en la historia de la teología, hay que intentar ahora formular teológicamente, al menos en un esbozo, las afirmaciones sobre la elección divina. Para hacerlo de manera correcta es indispensable una previa reflexión hermenéutica, que, de una parte, deriva de lo que en los puntos siguientes se dirá con detalle, y por otra, tiene la tarea de formular el horizonte de comprensión requerido para escuchar el mensaje bíblico sobre la elección divina.

a) Presupuestos hermenéuticos.

α) *Clasificación crítica de la tradición teológica.* Sería verdaderamente ingenuo pensar que se puede exponer la doctrina sobre la predestinación sin tener en cuenta la tradición teológica precedente. De una parte, tal tradición tiene su peso: ha subrayado con claridad algunos aspectos fundamentales del problema de la predestinación, como, por ejemplo, el carácter absolutamente gratuito de la elección divina, contra todo pelagianismo y semipelagianismo, y la voluntad salvífica universal de Dios contra las distintas formas de agustinismo exagerado; por otra parte, dicha tradición tiene también su profunda problemática: en el problema de la predestinación, la teología occidental sigue de modo unilateral las huellas de Agustín, incluso allí donde se enfrenta críticamente a las fórmulas rígidas del Agustín tardío. Todo esto significa que la teología actual tiene que plantearse el problema de la predestinación en confrontación crítica con esta tradición.

A la vista de esta tradición, conviene distinguir en primer lugar el testimonio bíblico sobre la predestinación de la problemática que se introdujo más tarde en la teología en el curso de la confrontación con la filosofía griega. Ello no implica propugnar un mero biblicismo o una especie de positivismo de la revelación. La problemática filosófica de la predestinación es relevante también teológicamente en el sentido de que formula las preguntas a las que se refiere la revelación. En este sentido, Tillich postula con razón para la teología un método de correlación [118]. Pero en ningún caso puede pretender la teología deducir la respuesta de las preguntas. Esto quiere decir que no se puede interpretar el testimonio de la revelación con esquema de pensamiento extraños a él. En la cuestión de la predestinación tiene esto especial validez con respecto al planteamiento de determinismo e indeterminismo. Se malogra el principio fundamental de la doctrina sobre la predestinación cuando se pretende tratar la predestinación según tal esquema [119]. Es comprensible

[118] Cf. P. Tillich, *Systematische Theologie* I (Stuttgart ²1956; trad. española: *Teología sistemática,* 3 tomos, Barcelona 1972) 37-80.

[119] A ello se opone con razón, entre otros, K. Barth, *Gottes Gnadenwahl* II: KD II/2, 46-51; K. Schwarzwäller, *Das Gotteslob:* «Cuando se habla de determinismo, se habla fuera de contextos teológicos y ni siquiera se habla de la predes-

que ya los Padres anteriores a san Agustín aceptaran este planteamiento del problema, ya que tuvieron que polemizar con el fatalismo estoico y con el naturalismo. En tal situación se llegó con excesiva facilidad a confundir, con frecuencia de manera estridente, la ἐλευθερία cristiana con el αὐτεξούσιον filosófico, y a una problemática de la que tampoco logró librarse Agustín, aun cuando a partir de su escrito *Ad Simplicianum* puso los acentos de distinto modo que en sus primeras obras [120]. Frente a esta concepción hay que subrayar hoy que la doctrina de la predestinación trasciende la alternativa determinismo-indeterminismo. La elección divina es negación de toda forma de indeterminismo que pretenda considerar al hombre como producto de un puro azar. Pero constituye también la negación de toda forma de determinismo, según el cual la historia discurre mecánicamente según un plan divino eterno. Aquí se pasa por alto que la historia implica una actuación personalmente responsable, tanto si trata de una actuación donada por Dios como si se trata de una actuación que se niega a seguirlo; también se pasa por alto que en la historia hay también una reacción libre de Dios que, en su carácter de enigma y a veces de escándalo, escapa a todo conocimiento humano. Con respecto al AT hay que decir lo siguiente: «Se cumple siempre la voluntad de Yahvé, en la historia del mismo modo que en el cielo; y es una voluntad activa, viva, indeterminada, que con toda su actividad y constante iniciativa, sin embargo, tiene siempre la libertad de reacción» [121]. Partiendo de estos datos, hay que rechazar también el que la cuestión de la predestinación se trate según las categorías de la causalidad: tales categorías no expresan convenientemente el carácter personal e histórico de la acción salvífica divina y de la apropiación de la salvación [122]. Una vez que se acepta la alternativa determinismo-indeterminismo y se explica la predestinación según un esquema de causas, es casi imposible evitar el callejón sin salida por el que se han metido en esta cuestión las distintas escuelas teológicas.

Tampoco es posible integrar la predestinación en el marco del tratado sobre la providencia de tal modo que la predestinación aparezca

tinación. Y cuando se comienza a explicar la predestinación determinísticamente, se ha abandonado ya el tema». Cf. *loc. cit.*, 205, 210. Que los conceptos determinismo/indeterminismo son insuficientes para interpretar Rom 9-11 es lo que pone de manifiesto Ch. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11* (Gotinga 1964) 79; cf. también U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (Munich 1968) 240.

[120] Cf. K. H. Schelkle, *Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter:* ThQ 131 (1951) 205s.

[121] K. Schwarzwäller, *loc. cit.*, 205. Con respecto a Pablo (Rom 9-11), Ch. Müller nota en *loc. cit.*, 79: «El determinismo no puede expresar ni la actividad creadora de Dios, siempre nueva, ni la responsabilidad del hombre, mientras que el indeterminismo no tiene en cuenta la intervención activa de Dios. Lo que aíslan estos dos conceptos está en Pablo fuertemente unido: Dios efectúa en la palabra siempre de nuevo la elección y reprobación del hombre, así como el hombre actúa responsablemente en la recepción y en el rechazo de la misma palabra».

[122] Cf. a este propósito la crítica de E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott,* 339ss, y O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 514ss.

simplemente como «pars providentiae». Esta integración era obvia en Agustín, ya que en su pensamiento la idea general del «ordo» se entrecruza con el principio paulino de Rom 9-11. Sin embargo, contra esta concepción hay que objetar que la gracia, y con ello la elección de gracia, tiene sobre la naturaleza una prioridad no ciertamente cronológica, pero sí objetiva, y que por eso hay que entender la naturaleza a partir de la gracia y la providencia a partir de la elección.

Frente a la doctrina de la predestinación inspirada en Agustín hay que hacer valer, finalmente, que según el testimonio de la revelación no existe ningún paralelismo fundado en un decreto divino abstracto de elección y reprobación. El designio salvífico concreto en Cristo Jesús no sólo anula todo decreto abstracto y concebido independientemente de este único designio salvífico, sino que también elimina radicalmente toda simetría de elección y reprobación, ya que Jesús es el sí fundamental de Dios al hombre (2 Cor 1,19), y ello no porque cierre inocentemente los ojos ante el pecado del hombre, sino porque se hizo pecado por nosotros (2 Cor 5,21). Tomás acierta cuando trata en *S. Th.* III, q. 24 «de praedestinatione Christi» y cuando, en conexión con todo el problema de la predestinación, cita Ef 1,4: «Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem» (I, q. 23, a. 4 s. c.); pero todo depende de que se establezca realmente como punto de partida de la doctrina sobre la predestinación el «elegit nos in ipso», de que no se hable suplementariamente acerca de la predestinación de Cristo, después de haber desarrollado ya con independencia de nuestra elección en Cristo Jesús un concepto general de predestinación.

β) *Elección y experiencia.* Hay que subrayar con énfasis que la experiencia no constituye un punto de partida para la doctrina de la predestinación; en tal error incide, por ejemplo, Calvino cuando deduce la doble predestinación de la existencia de fe e incredulidad; se incidiría también buscando un signo que indique la condición de elegido de unos y la de no elegido de otros [123]. Con esto no se discute en absoluto la existencia de un signo de elección en el sentido de que, en la actuación salvífica de Dios en Cristo Jesús, el hombre percibe, por decirlo así, la inquebrantable fidelidad divina, de modo que se le otorga no un saber, pero sí una seguridad confiada de que Dios llevará hasta el fin la obra buena que ha comenzado en nosotros (Flp 1,6); pero todo se falsifica aquí si se transforman en normas objetivas, abstractas, las afirmaciones existenciales [124]; si se busca, fuera de la fe y partiendo de la experiencia, un signo de elección y no elección. Si se entiende así, hay que rechazar la experiencia como punto de partida de la doctrina de la predestinación, ya que se arroga un conocimiento, al menos conjetural, que no compete al hombre en modo alguno.

[123] Contra la fundamentación de la predestinación en la experiencia, cf. Karl Barth, KD II/2, 39-41.

[124] Cf. J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, 50.

Sin embargo, la experiencia tiene su importancia en relación con la doctrina sobre la predestinación. La tiene en primer lugar en sentido positivo. Efectivamente, en cuanto es real la tentación de la predestinación en las diversas formas que puede tomar, esta experiencia constituye aquello que no se puede superar mediante una doctrina sobre la predestinación, pero sí mediante la fe y la esperanza. Aquí tiene validez la afirmación hecha por Moltmann con respecto a Calvino: «La promesa de perseverar en la fe, de no caer de las manos de Dios, ni siquiera en la caída y en el error, en la tentación y en el pecado, constituye... no una afirmación de experiencia, de la que recibe seguridad el creyente, sino una afirmación de fe, con la que hace él sus experiencias y vence sus tentaciones» [125]. Pero la doctrina sobre la predestinación implica también un examen crítico de todo tipo de «experiencias» con las que suelen orientarse los hombres. Partiendo de la interpretación correcta de la elección divina en Jesucristo, rechaza la concepción de que haya familias predestinadas o pueblos predestinados. Se levanta contra toda clasificación de los hombres en señores y hombres de segundo rango [126]. Es muy extraño, y a la vez no lo es, el que tales consecuencias se hayan sacado precisamente de la doctrina de la predestinación, aunque haya sido de una falsa interpretación de tal doctrina [127]. La doctrina sobre la elección divina implica en realidad la crítica más dura de tales concepciones porque rompe todos los módulos con que el hombre juzga la condición de elegido, ya que agrada a Dios elegir precisamente la necedad y la debilidad para aniquilar toda la sabiduría mundana (1 Cor 1,26ss), de modo que para el cristiano sólo puede haber un gloriarse en el Señor (1 Cor 1,31), pero no un gloriarse en base a ventajas humanas de cualquier tipo confirmadas por determinadas experiencias. Sería insuficiente contemplar el sentido teológico de la doctrina sobre la elección únicamente en esta función crítica. Pero no se puede formular tal doctrina sin hacer hincapié en ella.

γ) *Límites de la sistemática.* La doctrina de la predestinación tiene que ser consciente de los límites internos que aquí se le marcan a la sistemática. De alguna manera esta consciencia está viva en todas las formas de la doctrina sobre la predestinación: siempre se ha hablado del misterio de la elección divina. Así solían hablar también algunos teólogos acerca de los dos extremos de la cadena (predestinación y libre albedrío): hay que retener ambos, pero no se sabe cómo se armonizan [128]. Pero la referencia al misterio de la predesti-

[125] J. Moltmann, *loc. cit.*, 49.

[126] Destaca especialmente esta función crítica de la doctrina sobre la predestinación H.-G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik* II, 209-213.

[127] Cf. a este propósito H. G. Fritzsche, *loc. cit.*, 183ss, con referencia a Karl Barth, KD II/2, 42s; cf. también la información de Max Weber sobre la piedad puritana fundada en la elección, así como H.-G. Fritzsche, *loc. cit.*, 194, con referencia a los boers de Sudáfrica, influidos por el calvinismo.

[128] Cf. H. Rondet, *Prédestination, grâce et liberté:* NRTh 79 (1947) 469.

nación es insuficiente cuando la doctrina sobre la predestinación se construye sobre el presupuesto de un decreto divino absoluto y de un conocimiento del desenlace fáctico del juicio en un paralelismo estricto de elección y reprobación. En oposición a esto, hay que señalar los límites fundamentales de la doctrina de la predestinación, que consisten en que en este punto no se puede partir de un principio comprobable y verificable porque Dios es y permanece libre en su elección y porque su autovinculación en el concreto designio salvífico en Cristo Jesús tampoco es una autovinculación a un principio abstracto, sino concreción en una persona viva y libre.

En Cristo Jesús está enunciado de modo irrevocable el sí divino al hombre, y este sí tiene validez universal en cuanto que en Cristo Jesús se ofrece la salvación a todos los hombres. En última instancia, no hay decisión alguna sobre la salvación que no esté en relación con Jesucristo. Así, Cristo Jesús es, en su persona y en su obra salvífica, la revelación de la voluntad salvífica universal de Dios. Los textos escriturísticos que, de una manera o de otra, atestiguan o ilustran la actuación salvífica universal de Dios [129] no adquieren toda su fuerza expresiva para documentar la voluntad salvífica universal de Dios hasta que no se leen en contexto cristológico. El acontecimiento Cristo es la revelación de la voluntad salvífica universal de Dios porque en él la historia del hombre como tal está decidida para la salvación. Este acontecimiento no es en modo alguno ambivalente. Es un acontecimiento universal, es un acontecimiento que ya no se puede revocar. Pero es también un acontecimiento que no sólo afecta al hombre desde fuera, sino que determina interiormente al hombre, en cuanto que éste, antecedentemente a su decisión subjetiva, gracias a esta voluntad salvífica *es* ya siempre otro [130]. Esto significa que el hombre concreto está determinado internamente, con anterioridad a su decisión personal, no sólo por una situación pecaminosa (pecado del mundo, pecado original), sino también por un momento de salvación y de gracia; la ambivalencia de su situación consiste precisamente en que no es posible medir estos dos momentos. En todo caso, el acontecimiento de gracia se ha de entender como un acontecimiento que no está ante el hombre como una oferta externa, por decirlo así, sino como un acontecimiento que llega a un hombre que siempre está ya afectado por la voluntad salvífica divina.

La revelación de la voluntad salvífica universal de Dios en Cristo Jesús excluye toda sistemática que conciba, en un *parallelismus membrorum,* la elección y reprobación como especies del concepto general superior de predestinación. Pero también excluye el otro extremo, la

[129] Así se aducen, por ejemplo, del AT la historia de Jonás, justos como Job y Melquisedec, que existen fuera de la alianza, la invitación de Dios a los pecadores para que se conviertan (por ejemplo, Prov 1,20-23; Ez 33,11), etc. En el NT, 1 Tim 2,4 resume lo que dicen en lenguaje figurado diversas parábolas de los evangelios (cf., por ejemplo, las parábolas de Lc 15,1-32).

[130] Cf. K. Rahner, *Rechtfertigung:* LThK VIII (1963) 1043.

doctrina de la apocatástasis [131], que en el fondo pasa por alto que el foco de la doctrina de la predestinación no es precisamente un principio cristológico del que se pueda deducir que al final no habrá nadie definitivamente reprobado sino la persona viva de Cristo Jesús, a quien se ha entregado el juicio y que, como juez, es libre [132]. Desde este punto de vista se puede decir que la *doctrina* de la predestinación no deja de ser problemática en cuanto que, en correspondencia con el carácter de doctrina, sugiere una sistematización, y tal sistematización es inadecuada para el objeto al que aquí nos referimos. Como subraya justamente Schwarzwäller, la doctrina de la predestinación, rectamente entendida, no tiene carácter doctrinal, sino confesional [133]. En su esencia es alabanza a Dios de la comunidad tentada. «... Nadie puede hablar de la elección como si se hubiera encontrado en el consejo de Dios. Sólo podemos hablar de ella agradeciendo y recibiendo, en nuestros límites y, por tanto, únicamente en el lugar preparado para nosotros, en la comunidad» [134].

δ) *El punto de partida de la predestinación.* Nuestras reflexiones han llegado ya al punto de partida de la doctrina sobre la predestinación. Su punto de partida es la comunidad, a la que se le ha concedido escuchar en la palabra de Dios que está elegida en Cristo Jesús, y la que, por tanto, convierte la elección divina en objeto de su confesión y de su alabanza. Esta y no otra es la perspectiva de la carta a los Efesios cuando alaba al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo porque nos ha elegido en él antes de crear el mundo para que estemos consagrados y sin defecto en su presencia (Ef 1,3s); Pablo se sitúa en idéntica perspectiva cuando, en la misma carta, se autodenomina διάκονος del evangelio, que ha recibido como el más pequeño de entre los santos la gracia de «proclamar a los gentiles como buena nueva la insondable riqueza de Cristo» y de «iluminar la disposición del misterio, que desde los eones estaba oculto en Dios, que ha creado todas las cosas, para que ahora, por medio de la comunidad, se anuncie a los principados y potestades bajo el cielo la multiforme sabiduría de Dios, según el designio eterno que se había propuesto en Cristo Jesús, Señor nuestro, en quien tenemos alegría y acceso confiado mediante la fe en él» (Ef 3,7-12) [135]. Este es, por consiguiente, el tema que tiene que desarrollar la doctrina sobre la predestinación; desde aquí y de este modo hay que hablar sobre la elección divina.

Mas partiendo de este principio, se ve también con claridad que la

[131] En esta dirección se orienta ciertamente Schleiermacher con su doctrina sobre la elección. Cf. H.-G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik* II, 199ss.

[132] Cf. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 504.

[133] K. Schwarzwäller, *Das Gotteslob* 211, 240. U. Luz, *loc. cit.* (nota 119) 37, subraya, desde el punto de vista hermenéutico, el carácter de interpelación de Rom 9-11. No se puede objetivar sin más este texto en una afirmación.

[134] O. Weber, *loc. cit.*, 504.

[135] Cf. O. Weber, *Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung*, en O. Weber-W. Kreck-E. Wolf, *Die Predigt von der Gnadenwahl*, 9.

doctrina sobre la predestinación tiene una estructura *protológica* y una estructura *escatológica.* Tiene una estructura protológica porque pone de manifiesto la absoluta precedencia y anterioridad de la voluntad salvífica de Dios en el acontecimiento de la vocación y de la fe y porque, además, no permite fundamentar este acontecimiento en el azar o en la voluntad del hombre. «La elección es el 'antes' eterno de la vocación histórica» [136]. Este aspecto protológico se expresa en el concepto *praedestinatio* (προορίζειν, προγιγνώσκειν) y se indica con el concepto «elección eterna», tal como lo atestiguan diversos giros (Ef 1,3: ἐν τοῖς ἐπουρανίοις; Ef 1,4: πρὸ καταβολῆς κόσμου) [137]. Referida a la elección, eternidad no significa una atemporalidad abstracta ni la mera anterioridad al tiempo del designio de Dios: expresa que Dios es señor del tiempo, que su eternidad cualifica el tiempo, que la elección y vocación divinas que se realizan en la historia tienen validez porque en ellas se expresa la eterna voluntad salvífica de Dios en atención a Cristo Jesús [138]. En este sentido, *prae-destinatio* es principalmente un concepto de validez [139]. Los términos neotestamentarios formados con el prefijo *pro «miran hacia 'atrás' en el sentido de que acentúan la prioridad* absoluta de la decisión divina y su validez inmutable, sin convertirla, por ello, en una ley del acontecer que reduzca toda la historia a mera apariencia. Al contrario, sólo la validez de la decisión divina que abarca el acontecer histórico *hace* de éste una esfera válida de *válidas* decisiones» [140].

Pero la predestinación tiene también una estructura escatológica: muestra «a la fe la veracidad fidedigna de la palabra de Dios, que se vive en ella y que la suscita, y su fidelidad inquebrantable». «La vocación, del mismo modo que está radicada en la elección anterior al tiempo y en la promesa, así también, por la otra parte, está orientada y abierta a la perseverancia, a la plenitud y a la glorificación eterna del hombre» [141]. Este aspecto escatológico de la predestinación se expresa en la vinculación de la predestinación con la perseverancia. La perseverancia expresa la estructura de esperanza de la condición de elegido, en cuanto que se abandona a la fidelidad de Dios en sus promesas el hombre que, a la luz de la palabra de Dios, está enterado de su condición

[136] J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz,* 32.

[137] Para la terminología, cf. H. M. Dion, *La prédestination dans saint Paul:* RScR 53 (1965) 11-27.

[138] Cf. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 506s. Sobre el concepto de eternidad en conexión con la elección, cf. E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott,* 341-344: «Mas por eso es también la elección eterna algo completamente distinto de una decisión que hace mucho, muchísimo tiempo, se tomó sobre nosotros. La elección eterna es más bien lo que en Cristo Jesús se convierte en acontecimiento en el tiempo. La elección eterna significa que la palabra divina de amor, que me alcanza ahora en Cristo Jesús, me alcanza desde la eternidad, que precede a mi existencia y a mi decisión como aquello que las hace posibles» (*loc. cit.,* 343).

[139] O. Weber, *loc. cit.,* 496; K. Barth, *Gottes Gnadenwahl,* 8.

[140] O. Weber, *loc. cit.,* 514.

[141] J. Moltmann, *loc. cit.,* 33.

de elegido en Cristo Jesús y en la comunidad. Precisamente en este punto, un esquema causal deformaría toda la conexión del pensamiento. «Pues la conexión histórica de promesa y elección no se identifica con la conexión determinista de causa y efecto» [142]. El cumplimiento de las promesas no se realiza de modo automático, sino con una necesidad interna, personal; como acto nuevo de Dios, está con respecto a la elección en la relación de fidelidad [143]. El ἐδόξασεν, que en Rom 8,30 tiene carácter anticipatorio, tiene a la vez un componente cuyo cumplimiento está pendiente para el futuro: la elección está abierta a la glorificación eterna del hombre por medio de Cristo Jesús.

Con esto están explicados los principales presupuestos hermenéuticos a cuya luz se han de explicar detalladamente a continuación las afirmaciones sobre la elección divina, también sobre la reprobación en cuanto esta «sombra» forma parte del elegir divino.

b) La elección de la comunidad.

En este punto y en los siguientes pretendemos exponer sistemáticamente las afirmaciones sobre la elección divina, de tal modo que se destaque tanto como sea posible el mensaje de la Escritura sobre este tema [144]. Si se habla primero sobre la elección de la comunidad, ello se debe a que las afirmaciones del AT y NT coinciden en que la elección divina apunta al pueblo elegido de Dios. Tanto la elección del individuo como el universalismo naciente de la Escritura se han de considerar en este contexto.

Con respecto a la comunidad formula Pablo la intención de la voluntad divina de elegir, subrayando tres veces el ἐκλέγεσθαι en 1 Cor 1,27-29: «Lo necio del mundo se lo escogió Dios para humillar a los sabios; y lo débil del mundo se lo escogió Dios para humillar a lo fuerte; y lo plebeyo del mundo, lo despreciado, se lo escogió Dios: lo que no existe, para anular a lo que existe» [145]. Acerca de la comunidad se dice en Ef 1,4-6 lo siguiente: «Nos eligió por su medio antes de crear el mundo para que estuviéramos consagrados y sin defecto a sus ojos por el amor; destinándonos ya entonces a ser adoptados por hijos suyos por medio de Jesús Mesías —conforme a su querer y a su designio—, a ser un himno a su gloriosa generosidad». Y 1 Pe 1,2 dice a los cris-

[142] J. Moltmann, *loc. cit.*, 36.
[143] J. Moltmann, *loc. cit.*, 37.
[144] No se trata, por consiguiente, ni de desarrollar más o menos genéticamente los conceptos bíblicos, ni de documentar con textos de la Sagrada Escritura cada una de las tesis. Intentamos, más bien, decir de la manera correspondiente a una reflexión sistemática lo que significa el mensaje de la elección divina a la luz de las afirmaciones bíblicas centrales. Cf. el resumen sistemático de E. Schlink, *Der theologische Syllogismus* (nota 228) 305-312.
[145] Sobre los textos neotestamentarios, cf. G. Schrenk, *ἐκλέγομαι:* ThW IV, 179s, 185.

tianos de la diáspora cómo tienen que entender su condición de cristianos a la luz de la eterna elección divina: «... los elegidos según la predestinación de Dios, el Padre, en la santificación del Espíritu, para la obediencia y la aspersión con la sangre de Jesucristo».

El NT interpreta así a la luz del acontecimiento Cristo lo que se afirma en el AT, especialmente en la teología del Deuteronomio sobre la elección, acerca de la elección del pueblo de Dios: «pues tú eres un pueblo consagrado al Señor tu Dios, y Dios te ha elegido para sí, para que seas su propio pueblo, de entre todos los pueblos de la tierra» (Dt 14,2). «Si el Señor se enamoró de vosotros y os eligió, no fue por ser vosotros más numerosos que los demás —porque sois el pueblo más pequeño—, sino porque, por puro amor vuestro, por mantener el juramento que había hecho a vuestros padres, os sacó de Egipto con mano fuerte y os rescató de la esclavitud, del dominio del Faraón, rey de Egipto» (Dt 7,7s; cf. también Dt 4,37ss; 10,15).

Por consiguiente, las afirmaciones de Dt sobre la elección incluyen principalmente las siguientes ideas: Yahvé ha separado a Israel de los otros pueblos para que sea un pueblo santo, que pertenezca a Yahvé. Este destino de Israel no se debe a sus méritos. La elección se funda exclusivamente en el amor y fidelidad de Dios [146]. Al ἐκλέγεσθαι neotestamentario corresponde en el AT como término técnico *baḥar* [147]. *Baḥir* (elegido) y *'ebed* (siervo) se usan muchas veces yuxtapuestos en el Déutero-Isaías. «Lo mismo que *baḥar* es, como término técnico, una creación deuteronomista, así también *baḥir* parece ser una creación del Déutero-Isaías» [148]. Según Vriesen, cuando *baḥar* se emplea en sentido religioso, se pone el acento sobre la gracia como motivo de la elección: «... en el AT el hombre, en este caso Israel, no tiene frente a Dios ningún valor, gracias al cual pueda ser elegido por él» [149]. Conceptos emparentados son *yada'* (reconocer), *hibdil* (escoger), *qara'* (llamar: cf. especialmente Is 41,9), *lakaḥ* (tomar: cf. Ex 6,7, etc.).

Se puede hablar de una cierta correlación en cuanto que a la elección de Israel por Dios corresponde una elección de Yahvé por Israel [150]; sin embargo, en la segunda afirmación se trata de una constatación limitada [151]. El sujeto propio de la elección es Yahvé, y aun cuando en distintos pasajes esta elección se refiere a personas individuales (patriarcas, Moisés —Sal 106,23—, David —Sal 78,70—), a la elección para el sacerdocio y, sobre todo, a la elección del rey, que es entronizado por el pueblo, pero elegido por Yahvé [152], sin embargo, esta elección de individuos se tiene que contemplar en conexión con la elección de la comunidad [153]. Según Quell, la roca originaria de la elección se apoya en el «reconocimiento del contenido ideológico propio, irrenunciable e irrepetible de la historia del pueblo de Yahvé entre los pueblos» [154].

---

[146] Un resumen en Th. Vriesen, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (Zurich 1953) 61.

[147] Cf. Th. Vriesen, *loc. cit.*, 36-41; G. Quell, *ἐκλέγομαι:* (AT): ThW, 153.

[148] Th. Vriesen, *loc. cit.*, 49.

[149] Th. Vriesen, *loc. cit.*, 41s.

[150] Th. Vriesen, *loc. cit.*, 20.

[151] G. Quell, *loc. cit.*, 155.

[152] Th. Vriesen, *loc. cit.*, 45-50; G. Quell, *loc. cit.*, 156-163; K. Koch, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel:* ZAW 67 (1955) 205-226.

[153] G. Quell, *loc. cit.*, 158. Según Quell, las afirmaciones sobre la elección del rey (*loc. cit.*, 159) constituyen el intento más primitivo de fijar conceptualmente la fe en la elección del pueblo.

[154] G. Quell, *loc. cit.*, 164.

Constituye un problema controvertido hasta qué punto la elección es elección para un servicio [155]. Sin embargo, este pensamiento pertenece esencialmente a la elección en cuanto que Israel, como pueblo elegido, está llamado a glorificar en el mundo el nombre de Yahvé y en cuanto que también la elección de los individuos se tiene que contemplar en conexión con su función. Por lo demás, no se puede pasar por alto la historia de la concepción de la elección dentro del AT [156]. Según Altmann, esta historia forma un arco tenso, en el que son visibles tres grandes líneas: «una, en la que desempeña el papel más importante la preferencia de Israel, otorgada mediante la elección; otra, para la que es sobre todo importante la tarea del pueblo elegido; y otra, en la que se destaca la idea de que Israel debe representar a Dios en el mundo. El universalismo, finalmente, puede incluso sobrepasar cualquier teología de la elección» [157]. A la vista de esta historia, no es lícito llamar a la teología de la elección del Dt, altamente particularista, cumbre de la teología veterotestamentaria sobre la elección [158], y habrá que otorgar gran aprecio a la ampliación universalista de la idea de elección en el Déutero-Isaías (cf. 42,1-4.5-9; 49,7s), pero también en Mal 1,11; Sof 2,11; 3,9s. También en este caso habrá que evitar una falsa armonización y una consideración unilateralmente evolucionista del texto veterotestamentario. Las tensiones de la doctrina bíblica sobre la elección tienen su importancia teológica permanente: constituyen en cualquier caso una referencia al carácter insondable de la elección divina y cuestionan, por ejemplo en Amós (6,1) y en Miqueas (2,6-8), cualquier falsa seguridad de elección; bajo este aspecto forman parte, como elemento permanente, de la comprensión teológica de la elección divina [159]. Lo mismo se puede decir de las ideas del AT sobre la reprobación. Aunque la reprobación, en última instancia, está subordinada a la elección como la ira al amor [160], de modo que no se puede hablar de un paralelismo entre elegir y reprobar en el AT, no hay que pasar por alto la lucha del AT en torno a esta cuestión [161], con respecto a la cual sólo del NT cabe esperar una respuesta definitiva.

¿Qué significa, pues, elección con respecto a la comunidad y para la comunidad? Más adelante tendremos que desarrollar en detalle el problema de la elección en Cristo Jesús y la realización histórica de la elección, tal como aparece, sobre todo, en Rom 9-11. Pero ya ahora hay que destacar los siguientes aspectos, que están en conexión inmediata con la elección de la comunidad:

α) La elección no se puede entender como *posesión* de la que la comunidad dispone y podría gloriarse a su antojo. La elección es anunciada y concedida por Dios a la comunidad y al individuo en la comunidad. De la comunidad sólo se puede decir que es elegida. Ella sabe también que ha sido elegida sin fundamento, esto es, que no hay más fundamentación de su condición de elegida que ésta: «porque Dios os

[155] Que la elección es elección para una tarea es lo que subrayan especialmente Th. Vriesen *(loc. cit.,* 34, 41, 53, 109ss) y H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (Londres 1950) 41, 44, 52, 95, 97. En posición crítica frente a esto: K. Koch, *loc. cit.,* 220, y P. Altmann, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament* (BZAW 93, Berlín 1964) 18.

[156] G. Koch, *loc. cit.* (nota 152), y P. Altmann, *loc. cit.*

[157] P. Altmann, *loc. cit.,* 30s.

[158] P. Altmann, *loc. cit.,* 14-17 (analizando críticamente a Vriesen).

[159] Cf. a este propósito P. Altmann, *loc. cit.,* 21-25; G. Quell, *loc. cit.,* 166s.

[160] Th. Vriesen, *loc. cit.,* 108.

[161] Th. Vriesen, *loc. cit.,* 98-108; cf. también F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im AT* (Berlín 1955). Sobre el NT: J. Gnilka, *Die Verstockung Israels. Is 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (SANT 3, Munich 1961).

ama». La seguridad de elección no es más que la seguridad de la promesa de Dios, que es fiel a sí mismo en sus obras.

β) La comunidad experimenta su elección *en la actuación histórica de Dios* con ella. Así y no de otro modo ha reconocido Israel estar elegido por Yahvé. Así experimenta también la Iglesia del NT su elección en el acontecimiento Cristo. En este aspecto, la elección está unida a una acción de Dios históricamente creadora [162]. Pero lo mismo que Israel, en una retrospección protológica, ha descubierto la acción creadora de Dios en la acción de Yahvé creadora de historia, así descubre también la comunidad la elección eterna en la elección histórica de Dios. No se trata aquí de una supresión de la historia ni de un curso determinístico de los acontecimientos históricos, sino de que, en la realización histórica de la elección divina, la comunidad experimenta la firmeza de esta elección en su carácter de prioridad absoluta y en la validez de la voluntad salvífica de Dios. Cuando se dice que la comunidad fue elegida «antes de crear el mundo» (πρὸ καταβολῆς κόσμου: Ef 1,4), «antes de que empezaran los tiempos» (πρὸ χρόνων αἰωνίων: 2 Tim 1,9), se afirma con tales expresiones que la comunidad, en cuanto comunidad elegida por Dios, no es producto del azar, que se sabe mantenida en la existencia por la eterna voluntad salvífica de Dios [163]. De que esta afirmación se entienda correctamente cuidan las afirmaciones sobre el reprobar de Dios en la historia. Aun cuando no hay un paralelismo de elección y reprobación y aunque no se habla de una reprobación eterna correspondiente a la elección eterna, la reprobación, en la que también Dios entra en escena, significa en todo caso que se han de respetar la divinidad y soberanía de Dios en su elegir, que él es en su amor el Dios absolutamente libre. El conocimiento de su condición de elegida desde la eternidad le quita a la comunidad, y también al individuo, todo motivo de desesperación. Pero sólo estando también enterada de las sombras de la reprobación divina puede escapar de la presunción, que es inconciliable con la confesión de la elección divina.

γ) La comunidad entiende rectamente su elección cuando la concibe como *elección para un servicio*. «Israel está separado de los otros pueblos por Dios y ha recibido un encargo específico en el mundo; sólo tiene que ver con Yahvé como dador del encargo; está llamado por Dios para glorificar su nombre» [164]. No se han de entender de otra manera las afirmaciones sobre la elección en Ef y 1 Pe. Como servicio de la predicación (Ef 3,8), como manifestación de la multiforme sabiduría de Dios a través de la Iglesia, «según el designio eterno concebido previamente desde la eternidad» (Ef 3,10s), como vocación para pueblo de Dios que, como generación escogida y pueblo patrimonial, tiene que proclamar las gestas gloriosas de aquel que lo llamó de las tinieblas a

[162] Cf. G. Schrenk, *loc. cit:* ThW IV, 197; J. Munck, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9-11* (Copenhague 1956) 37.
[163] Cf. nota 137s.
[164] Th. Vriesen, *loc. cit.*, 53.

su maravillosa luz (1 Pe 2,9). Se percibe con claridad el alcance de esta afirmación cuando, a las afirmaciones bíblicas sobre la elección divina, se añaden las afirmaciones sobre la vocación, estrechamente unidas a las anteriores [165]. En este contexto adquiere también su peso específico la elección de los individuos [166], en el NT sobre todo la elección y vocación para el círculo de discípulos y para el ministerio del apostolado [167]; pero lo adquieren también los carismas otorgados al individuo en la comunidad, como momentos de su especial elección y vocación.

Confesando su condición de elegida, la comunidad (y también el individuo) confiesa que ha sido llamada para un servicio, y concretamente para un servicio que, a la luz del universalismo veterotestamentario, y especialmente del universalismo implicado en el acontecimiento Cristo, tiene que ser concebido como servicio radical en favor del mundo. En este sentido, la confesión de la condición de elegido constituye una instauración en la objetividad de tal servicio pluriforme. La elección divina constituye verdaderamente al hombre en su responsabilidad [168].

δ) La comunidad se sabe *elegida en medio de la tentación* que experimenta. En cuanto que la comunidad, como comunidad elegida, experimenta la hostilidad del mundo, la elección tiene carácter agónico. La separación conferida en el AT con la elección divina [169] se refleja en el NT, por ejemplo, en la afirmación joánica en la que la elección está estrechamente unida al sacarlos del mundo (Jn 15,19), con lo que surge para los discípulos una situación de lucha [170]. La elección se sitúa así en el campo de tensiones entre fe y ausencia de fe. «El poder decidirse por Jesús constituye un don divino y sólo es posible al elegido, como, por el contrario, en la fe se hace visible la elección y se ofrece comúnmente el don» [171]. Pero es esencial para la recta comprensión de la elección que la tentación se entienda no sólo como lo que amenaza a la comunidad desde fuera, sino que la comunidad (lo mismo que cada individuo en su caso) descubra el propio peligro que ella misma experimenta a causa de su propia incredulidad. Las numerosas palabras de advertencia en la Escritura tienen la función de conmover una falsa seguridad [172]. La comunidad sólo tiene seguridad de elección apoyándose en su Señor. La seguridad con la que vence la tentación se le concede

[165] Sobre esto cf. K. L. Schmidt, *καλέω*, etc.: ThW III, 488-497.
[166] Para el AT cf. nota 152s.
[167] G. Schrenk, *loc. cit.*, 176ss.
[168] Cf. K. Schwarzwäller, *Das Gotteslob*, 211.
[169] Th. Vriesen, *loc. cit.*, 36, 41s, 53, 61.
[170] G. Schrenk, *loc. cit.*, 179.
[171] E. Käsemann, *Jesu Letzter Wille nach Johannes 17* (Tubinga 1966) 114s, citado por K. Schwarzwäller, *loc. cit.*, 210.
[172] G. Schrenk, *loc. cit.*, 192, y K. L. Schmidt, *loc. cit.*, 496, a propósito de Mt 22,14 («Porque hay más llamados que escogidos»): «En Mt 22,14 habría recibido una expresión *paradójica* la idea importante de que nuestra vocación *o* elección no constituye una posesión segura, sino que se ha de someter continuamente al juicio de Dios y a su gracia».

sólo en la carrera (Flp 3,13s) y no cuando ella vuelve los ojos sobre sí misma y se coloca en primer plano. Cuando corre, se le concede descubrir que «la cosa no está en que uno quiera o se afane, sino en que Dios tenga misericordia» (Rom 9,16).

ε) Las fórmulas de Ef 1,4-6 y el texto de Ef 3,8-20 tienen carácter paradigmático en cuanto que manifiestan que la comunidad puede expresar su condición de elegida *en cantos de alabanza* [173]. La comunidad sólo puede hablar de su elección con agradecimiento. «Sólo con sorpresa (es decir, en cuanto que se siente afectado y conmovido) puede hablar el hombre de la elección. Pero en estas circunstancias no puede considerarla como su posesión individual. La elección es determinación para un correspondiente modo de ser y de obrar. Por otra parte, el hombre *extra Christum* no es un enigma soluble racionalmente. *Sobre* él sólo se puede hablar teológicamente delimitando. Pero *a* él se le puede y se le debe hablar en interpelación y confesión. La comunidad habla siempre en segunda persona» [174].

c) Elección en Jesucristo.

La elección divina sólo es elección de la comunidad en cuanto que es elección en Cristo Jesús. Esta es la afirmación fundamental en la doctrina de la predestinación; a su luz se han de interpretar en última instancia todas las restantes afirmaciones sobre la elección divina. Con toda claridad se expone el tema, especialmente, en Rom 8,28ss; Ef 1, 3-14 y 3,2-13 [175].

«Sabemos también que, con los que aman a Dios, con los que él ha llamado siguiendo su propósito, él coopera en todo para su bien. Porque Dios los eligió primero, destinándolos desde entonces a que reprodujeran los rasgos de su Hijo, de modo que éste fuera el mayor de una multitud de hermanos; y a esos que había destinado, los llamó; a esos que llamó, los rehabilitó, y a esos que rehabilitó, les comunicó su gloria» (Rom 8,28-30).

«Nos eligió por su medio antes de crear el mundo, para que estuviéramos consagrados y sin defecto a sus ojos por el amor; destinándonos ya entonces a ser adoptados por hijos suyos por medio de Jesús Mesías —conforme a su querer y a su designio—, a ser un himno a su gloriosa generosidad. La derramó sobre nosotros por medio de su Hijo querido... Por su medio, pues por él Dios hizo de nosotros su heredad (a esto habíamos sido destinados, conforme al proyecto de aquel que activa el universo según su plan y su designio), para que los que

[173] Cf. K. Schwarzwäller, *Das Gotteslob,* 195-288.

[174] O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 533.

[175] H. M. Dion, *La prédestination dans saint Paul:* RScR 53 (1965) 8; distingue dos series de textos: *a)* 1 Tes 5,9; 2 Tes 2,13s, continuado en Rom 8,28ss, Ef 1,3-14 y 2 Tim 1,8s; *b)* Ef 1,3-14; 1 Cor 2,6-9; Rom 16,25ss; Col 1,13-27; Ef 3,2-14. En la segunda serie de textos constituyen el centro el primado de Cristo y el *mysterium Christi.*

ya esperábamos en el Mesías fuéramos un himno a su gloria» (Ef 1, 4-6.11-12).

«A mí, el más insignificante de todos los consagrados, me concedieron este don: anunciar a los paganos la inimaginable riqueza del Mesías y aclararles a todos cómo se va realizando el secreto escondido desde siempre en Dios, creador del universo. Así, por medio de la Iglesia, las soberanías y autoridades de lo alto conocen las múltiples formas de la sabiduría de Dios, contenidas en el proyecto secular que llevó a efecto mediante el Mesías, Jesús Señor nuestro, pues, gracias al Mesías y por la fe en él, tenemos libertad para acercarnos confiados» (Ef 3,8-12).

Según esto, la elección de la comunidad no radica en un decreto abstracto, según el cual unos son elegidos y otros no, con independencia del plan salvífico de Dios en Jesucristo, sino que se funda en un designio concreto (πρόθεσις: Ef 1,11; Rom 8,28) de Dios, designio que es cualificado como salvífico poniéndolo en conexión total e inequívoca con nuestra predestinación en Jesucristo.

En Rom 8,28 πρόθεσις aparece todavía en forma indeterminada y designa «no tanto la decisión de Dios anterior al mundo como la resolución pública de Dios, en virtud de la cual interviene en la historia como señor de ella»[176]. Sin embargo, no se puede pasar por alto en el contexto la conexión con la «praescientia» y la predestinación de Dios. Πρόθεσις tiene un significado más pleno en Ef, donde el concepto aparece en conexión con μυστήριον[177]. En 2 Tim 1,9 πρόθεσις aparece precisamente en lugar de μυστήριον e íntimamente unido a χάρις; con ello se subraya el «sola gratia», en oposición a la consecución de la salvación mediante las obras: «él nos salvó y nos llamó a una vida consagrada, no por méritos nuestros, sino por aquella decisión suya y aquella gracia que nos concedió en el Mesías Jesús antes que empezaran los tiempos...» El significado de πρόθεσις se expresa en Ef 1,5 con la fórmula κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ y en Ef 1,11b con la expresión κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. En los textos mencionados, designio salvífico, elegir, llamar, prever, predeterminar están en todo caso en conexión real, siendo el acontecimiento Cristo lo que produce esta unidad interna. Es difícil distinguir los matices específicos de cada concepto[178]. Este estado de cosas justifica también que la elección y la predestinación se consideren y se traten como un tema unitario.

Meta de la predestinación divina y de la elección en Jesucristo es «la reproducción de los rasgos de su Hijo, de modo que éste sea el mayor de una multitud de hermanos» (Rom 8,29), o la «filiación mediante Cristo Jesús» (Ef 1,5). «Para Pablo no se trata únicamente de

[176] U. Luz, *loc. cit.*, 252.

[177] H. M. Dion, *loc. cit.*, 21.

[178] Para tales matices cf. H. M. Dion, *loc. cit.*, 23, 27 (la elección se relaciona más con voluntad/amor; predestinación está más relacionada con la sabiduría, que ordena e integra en la πρόθεσις); U. Luz, *loc. cit.*, 253 (con respecto a Rom 8,28): «Προορίζω y προγιγνώσκω apenas se pueden distinguir: προγιγνώσκω podría designar más bien una intervención previa, amorosa, de Dios, su acción de elegir, mientras que προορίζω significa ante todo la predestinación para una determinada tarea histórica en el plan de Dios. Καλέο significa la vocación divina creadora, mediante la cual comunica Dios su acción electiva a su criatura...». Cf. también K. L. Schmidt, *ορίζω*, etc.: ThW V, 453-457.

hacer ver que la elección de los miembros de la comunidad se fundamenta y realiza en Jesucristo, sino que Cristo está tan en el centro de la elección que, incluso a propósito de la meta de la elección divina, se trata no de los elegidos, sino de Jesucristo: para que *él* sea primogénito entre muchos hermanos o para que su 'eikon' adquiera forma en los creyentes» [179]. Además, todo el acontecimiento de la elección y predestinación divinas está en conexión indisoluble con el acontecimiento de la justificación y glorificación por Jesucristo. La elección divina se dirige al pecador, que es justificado. Lo mismo que la elección de Dios sólo se entiende contemplándola en relación con la obra salvífica histórica de Dios en Cristo Jesús y, por tanto, en relación con la justificación del pecador, en relación con la cruz, así también el acontecimiento de la justificación se comprende en su amplio significado y en su validez contemplándolo anclado en el eterno designio de Dios en Cristo Jesús. Mas todo acontece «para alabanza de la generosidad de su gracia» (Ef 1,6); tal encargo se ha otorgado a quienes, en virtud de la elección y predeterminación divinas, no han dejado de ser libres, sino que han sido liberados, a quienes, mediante el Cristo Jesús, «tienen libertad para acercarse confiados a él» (Ef 3,12).

Intentemos ahora explanar teológicamente a grandes rasgos el significado de nuestra elección en Jesucristo.

α) En el sentido del NT, *Dios Padre es el sujeto propio* de la elección. Hará bien quien no oculte esta afirmación mediante una construcción sistemática semejante a la expuesta por Barth [180]. Del mismo modo que, vistas las cosas desde una perspectiva trinitaria, el Padre (en unidad con el Hijo) envía al Hijo, así la elección procede del Padre (en unidad con el Hijo). Sobre el trasfondo de la doctrina de las dos naturalezas, se puede escribir, con Gloege, la fórmula siguiente: «En el *Hijo* elegido y en el *hombre* elector, Jesús de Nazaret, ejecuta el mismo Dios su obra de elección en la historia humana» [181]. El segundo punto de vista se subraya sobre todo en el Evangelio de Juan, en el que la elección es referida a Jesús (Jn 6,70; 13,18; 15,16.19), naturalmente en el sentido de que el Padre está siempre tras esta elección de Jesús [182].

β) *La elección divina apunta primera y definitivamente a Jesús de Nazaret,* hecho Kyrios y, mediante ello, el mayor de una multitud de hermanos. Nosotros estamos elegidos en Jesucristo, en cuanto que Dios elige a Jesús de Nazaret y lleva a cabo en él mediante la cruz y la resurrección la obra de redención, mediante la cual somos justificados y conducidos a la glorificación. No hay ningún decreto de doble predestinación al margen de esta única elección divina concreta en Cristo Jesús. En Jesucristo se ha cumplido lo que se dice en Is 42,1: «Mira mi elegido, en quien tengo mi complacencia»; mas en él, esto se ha

[179] U. Luz, *loc. cit.,* 253ss.
[180] Cf. *supra,* p. 760.
[181] G. Gloege, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths:* KuD 2 (1956) 217.
[182] G. Schrenk, *loc. cit.,* ThW IV, 177.

cumplido de tal manera que por él llegamos nosotros a la fe [183]. Según el NT, la elección está ciertamente en el horizonte de fe e incredulidad, de juicio y gracia. Pero ambos elementos están inscritos en el hecho de que la decisión divina, que es por principio una decisión en pro de la salvación, nos sale al encuentro en Cristo Jesús como persona [184].

γ) La elección divina en Jesucristo se realiza respondiendo a *la relación económico-salvífica del Hijo con el Padre* [185], en *una dialéctica de obediencia.* En la historia de la vida de Jesús de Nazaret no hay un elegir autónomo, sino un elegir que es sumamente libre precisamente porque es un elegir en la obediencia al Padre (cf. Jn 4,34; 5,30; 6,38s, etcétera). Jesús elige así la obediencia, la ignominia y la muerte (cf. Heb 10,5-9; 12,2s). Con tal elección, se hace pecado por nosotros (2 Cor 5,21). Experimenta en la cruz el supremo abandono de Dios (Mt 27,46). Elige, hay que decirlo así, nuestra reprobación, la que debería afectarnos a nosotros, «cancelando el recibo que nos pasaban los preceptos de la Ley; éste nos era contrario, pero Dios lo quitó de en medio clavándolo en la cruz» (Col 2,14). Ninguna figura expresa este suceso en el que Dios nos elige mediante el hecho de que Jesús toma sobre sí nuestra reprobación con tanto énfasis como la descripción del canto del Siervo de Yahvé (Is 53): «... no tenía figura ni hermosura para que lo miráramos ni apariencia para que nos agradara. Despreciado y abandonado de los hombres (Mt 27,46: ¡abandonado de Dios!), varón de dolores y familiarizado con la enfermedad, como uno ante el que se oculta el rostro; tan menospreciado que no lo teníamos en cuenta. Pero fue él ciertamente quien soportó nuestras enfermedades y cargó con nuestros sufrimientos; mas nosotros lo creíamos castigado, herido por Dios y abatido. Y, sin embargo, fue traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados; recayó sobre él castigo para nuestra salvación y hemos sido curados en sus llagas» (Is 53,2b-5; cf. v. 6-12). Se convertiría en algo inocuo la elección divina si se pasara por alto que hay una reprobación divina del pecado; tal reprobación debería alcanzar con toda su fuerza al pecador, pero ahora sólo alcanza a Jesús en la cruz. Pero sólo es lícito formular la afirmación de que la reprobación alcanza a Jesús en la cruz cuando se afirma simultáneamente que Jesús la ha elegido por nosotros en libre y amorosa obediencia al Padre. En este sentido somos elegidos por Jesús; pero esta elección está completamente estructurada por la relación de misión entre Jesús y el Padre y, correspondientemente, por la obediencia de Jesús frente al Padre. El misterio de la predestinación no es otro misterio que el de la cruz, que no puede ser analizado ulteriormente y ante el cual, por tanto, como percibió rectamente Lutero [186], se deben resolver las dificultades de la predestinación.

[183] Cf. P. Maury, *La prédestination* (Ginebra 1957) 17ss.
[184] O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 504.
[185] Cf. D. Wiederkehr, *Esbozo de cristología sistemática:* MS III/1, 505-668.
[186] G. Rost, *Der Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin Luthers* (Berlín 1966) 179.

δ) Presuponiendo lo que se acaba de explicar, hay que decir que Cristo Jesús es el mediador de la elección divina [187]. Pero nuestra predestinación significa además que estamos destinados a la *configuración con la imagen ejemplar de Jesucristo* [188]. Por más que con esto se exprese una representación escatológica del fin, sin embargo, no se puede pasar por alto en tal afirmación el proceso dinámico de nuestra asimilación a Cristo. La configuración con Cristo se nos imprime en una historia vital (cf. Gál 4,19), en un acontecimiento del cual forma parte también la imitación de Cristo (cf. 1 Tes 1,6) [189]. Con esto tocamos nuevamente el aspecto eclesiológico de la elección divina; la Iglesia debe, en efecto, anunciar las múltiples formas de la sabiduría de Dios (Ef 3,10), que en lo más profundo es sabiduría de la cruz (1 Cor 1, 17-31; 2,7ss).

ε) Así, la doctrina de nuestra elección en Cristo Jesús no es realmente más «que una circunlocución para expresar el *sola gratia* y, con ello, el *solus Christus*» [190]. No proclama un principio general de salvación, sino la obra salvífica de Dios en Jesucristo, en la cual se expresa la eterna voluntad salvífica de Dios; y porque todos los caminos de Dios convergen aquí en Cristo Jesús, por eso la elección en él proclama que todos los caminos de Dios son caminos de su gracia y de su misericordia. La elección divina priva al hombre de todo motivo de vanagloria y le muestra lo único que tiene que glorificar: «a él (Dios Padre) da gloria la Iglesia con Cristo Jesús por todas las generaciones de edad en edad, amén» (Ef 3,21).

d) La elección de Israel y la Iglesia.

Hemos comenzado la exposición sistemática de la doctrina de la elección con la elección de la comunidad para, partiendo de aquí, llegar a la afirmación central de nuestra elección en Cristo Jesús. Según el testimonio de la Escritura, la voluntad divina de elección «está anclada en la eternidad y es simultáneamente funcional e histórica» [191]. Ahora hay que estudiar con más exactitud la realización histórica de la elección divina. La reflexión sobre Rom 9-11 [192] constituye el mejor camino para realizar este estudio. En el planteamiento del problema se puso ya de

[187] Esto lo subraya enfáticamente contra Barth E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott* (Zurich 1946) 337ss.

[188] Cf. *supra*, p. 774.

[189] Cf. H. U. v. Balthasar, *Seguimiento y ministerio*, en *Sponsa Verbi* (Ed. Cristiandad, Madrid 1965) 97-174.

[190] O. Weber, *loc. cit.*, 516; cf. también *loc. cit.*, 529.

[191] G. Schrenk, *loc. cit.*: ThW IV, 1971.

[192] Para la exégesis, además de los *excursus* de Barth, KD II/2, cf., especialmente, J. Munck, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9-11* (Copenhague 1956); Ch. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Röm 9-11* (Gotinga 1964); U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (Munich 1968); G. Schrenk, *λεῖμμα*, ThW V, 215-221; H. U. v. Balthasar, *La raíz de Jesé*, en *Sponsa Verbi*, 355-366.

relieve que, desde Agustín, la doctrina clásica sobre la predestinación se basa en una interpretación de estos capítulos, aun cuando la problemática específica de la predestinación no es de origen paulino, sino que ha surgido en la confrontación de la exégesis de la carta a los Romanos con planteamientos extrabíblicos [193]. Ya por este motivo, una exposición sistemática de la doctrina sobre la predestinación no puede dejar de abordar Rom 9-11.

Es obvio que aquí no se puede exponer una exégesis minuciosa de los tres capítulos de la carta a los Romanos. Sólo se analizarán correctamente estos capítulos desde el punto de vista del problema de la predestinación si se tiene en cuenta que su tema no es simplemente la predestinación y mucho menos una problemática tardía sobre la predestinación [194]. Según U. Luz, el pensamiento histórico de Pablo, tal como se manifiesta en estos capítulos, se interesa en último término por Dios, su justicia, su gloria y su futuro. En Rom 9,6-29 Pablo piensa teocéntricamente y según la divinidad de Dios, partiendo del AT (problema: ¿qué es más real, la realidad histórica o la fe? [195]): Dios se atiene a su palabra, pero de modo que continúa siendo Dios, con toda su soberanía. Sobre Dios el hombre sólo puede reflexionar con admiración. En Rom 9,30-10,21 sigue una segunda línea de pensamiento, unida a la primera, en la que Pablo muestra la diferencia entre el esfuerzo afanoso por la justicia de la ley y la escucha de la justicia de la fe. Rom 11,1-10 resume la situación y en 11,11ss se llega a la afirmación de que la acción de Dios constituye el trasfondo. Contra toda apariencia, la gracia de Dios se oculta tras el juicio. Pero los cristianos procedentes del paganismo no pueden abrazar esta gracia como posesión sólida. En 11,25ss se hace el anuncio de la gracia a Israel, fundada en el acontecimiento Cristo, en una explicación concreta de la divinidad del Dios de gracia que se revela en Cristo [196]. Ch. Müller subraya en su exégesis la conexión de Rom 9-11 con los ocho primeros capítulos de esa carta. La conexión se da mediante el tema de la justificación. Formulado de forma extraña: «Pablo responde a la pregunta sobre la justicia de Dios, surgida a propósito de la predestinación, con la predestinación» [197]. Ello no constituye un círculo vicioso porque la predestinación se conoce por la actuación concreta de la revelación, porque la actuación de Dios se legitima con el fin escatológico y porque el derecho del Creador exige reconocimiento. La importancia de Rom 9-11 para la doctrina de la justificación radica en que libera el tema de la justificación de toda estrechez individualista [198]. La pregunta de si hay injusticia en Dios no es en Pablo una formulación del problema de la teodicea, sino una pregunta que surge ante el libre elegir y reprobar del Creador [199]. El acontecimiento Cristo, interpretado como δικαιοσύνη θεοῦ, es la última respuesta a la objeción de ἀδικία. La doctrina sobre la predestinación y sobre la creación certifica que el derecho de Dios no es usurpado: la creación funda el derecho [200]. Todas estas conexiones se han de tener muy en cuenta al estudiar ahora en líneas generales el contenido de Rom 9-11 sobre la predestinación.

Tras una dramática introducción personal (Rom 9,1-5), en la que enumera Pablo los diversos títulos honoríficos de Israel, títulos que ponen de manifiesto toda la dificultad del problema, llega a la cuestión decisiva: ¿puede la incredulidad de Israel hacer que caiga la palabra de Dios? [201]. «Pero no es que la palabra de Dios haya quedado sin cumplir». Pablo trata de mostrar esto primero sirviéndose de una distinción (Rom 9,6b-13), según la cual ya en la antigua alianza eran elegidos unos antes que otros. Así, en el AT aparece ya el principio de una elección divina (Isaac - no Ismael, Jacob - no Esaú), que tiene su fundamento no en la legitimidad

---

[193] Cf. *supra*, p. 738.
[194] Cf. Ch. Müller, *loc. cit.*, 18.
[195] U. Luz, *loc. cit.*, 28.
[196] U. Luz, *loc. cit.*, 401.
[197] Ch. Müller, *loc. cit.*, 85.
[198] Ch. Müller, *loc. cit.*, 57.
[199] Ch. Müller, *loc. cit.*, 83ss.
[200] Ch. Müller, *loc. cit.*, 88.
[201] Cf. U. Luz, *loc. cit.*, 28.

histórica, sino en la llamada creadora de Dios (v. 12)[202]. Esta llamada divina constituye decisivamente la diferencia entre el Israel físico y el Israel escatológico; por eso Pablo responde en Rom 9,14-21 a las distintas objeciones, no remitiendo a los fundamentos humanos de justificación y valoración, sino aludiendo a la libertad absoluta y al poder de Dios, ante el que debe enmudecer el hombre. La objeción de que Dios es injusto (v. 14) se rechaza remitiendo a la libertad divina: «Dios tiene misericordia de quien quiere y deja endurecerse a quien quiere» (v. 18). A la luz del contexto general, este argumento se habrá de entender de modo que no se excluyan la libertad y la culpa del hombre[203]. Pero no importa esto de momento. El fundamento último de la diversidad de la elección no radica en lo que hace el hombre, sino que se halla en Dios. Dios reprueba porque el hombre es culpable y Dios se compadece porque el hombre es culpable: en cualquier caso, el fundamento último de la elección se halla en Dios[204]. Hay que advertir, naturalmente, que el contexto general no permite concluir que la voluntad de Dios sea neutra ni dividir, en último término arbitrariamente, la compasión y el endurecimiento de Dios. El nombre de Dios, que se manifiesta en la elección, es misericordia (v. 15)[205]. Esta indicación insinúa ya la perspectiva conclusiva que va a desarrollar Pablo en Rom 11,31s. A partir de esta afirmación posterior entiende Barth también el querer divino del v. 18 como expresión de la elección divina integral, que abarca la doble actuación de reprobación particular y de elección particular. Ello plantea el problema hermenéutico fundamental de en qué medida es legítimo resolver sistemáticamente la tensión entre Rom 9 y Rom 11[206]. El reparo de que nadie puede, por consiguiente, resistirse a la voluntad de Dios (9,19) es rechazado por Pablo de la misma manera: Dios es libre frente al hombre lo mismo que el alfarero frente a su obra (9,20s). El punto decisivo de la comparación radica en la relación del alfarero con su obra. No se trata aquí de una argumentación teórica, sino de un argumento *ad hominem* que echa por tierra toda reclamación. Pablo «quiere poner de manifiesto que el hombre calculador y que reclama derechos frente a Dios siempre está ya reclamado por Dios y, por eso, no puede enfrentarse con él»[207]. Pero el hombre no se halla ante un Dios desconocido, que le impone el silencio, ni es liberado de su responsabilidad.

En Rom 9,22s se habla de la doble actuación de Dios con los vasos de ira, que manifiestan el juicio divino, y con los vasos de misericordia, en los que se manifiesta ésta. La idea de una predestinación doble constituye el trasfondo de la fórmula anterior[208]. Pero esta idea constituye un presupuesto, no el tema. «No se afirma *que* hay vasos de ira y vasos de misericordia»[209]. Barth subraya nuevamente que la finalidad de la actuación divina no consiste en que haya vasos de misericordia, sino en que Dios manifiesta en ellos la riqueza de su gloria. Del mismo modo se dice acerca de los vasos de ira que Dios los ha soportado con mucha paciencia. En la tendencia de su sistemática, Barth concluye: «(Dios) no sólo les ha concedido el tiempo y la vida a su tiempo. No sólo ha esperado, aunque en vano, su penitencia y su conversión. Naturalmente, ha hecho también esto. Pero ha hecho más: queriéndolos y necesitándolos como 'vasos de ira', los ha tomado, asumido

---

[202] Cf. Ch. Müller, *loc. cit.*, 29.

[203] U. Luz, *loc. cit.*, 237-241 subraya la preocupación ética de Pablo.

[204] Cf. H. U. v. Balthasar, *loc. cit.* (nota 192), 308.

[205] Cf. KD II/2, 241-244.

[206] Esta tendencia se encuentra también en Munck, *loc. cit.*, 49-55. Aun cuando Rom 9-11 se considere como un todo unitario y por ello Rom 11 proyecte luz sobre Rom 9, hay que preguntar si esta unidad no incluye momentos de tensión que no es lícito equilibrar sistemáticamente si se quiere salvaguardar la divinidad de Dios en su elección. El mismo Barth advierte que la sistemática tiene sus límites cuando rehúsa llegar a la conclusión de la tesis de la apocatástasis.

[207] U. Luz, *loc. cit.*, 240.

[208] U. Luz, *loc. cit.*, 248s. Cf. a este propósito la doble predestinación en Qumrán: U. Luz, *loc. cit.*, 229-234.

[209] U. Luz, *loc. cit.*, 249.

e incluido en la teleología de su querer y actuar compasivos» [210]. A este propósito hay que preguntar de nuevo críticamente si aquí no se lleva demasiado lejos la sistemática a la luz de Rom 9,31s. Si se tiene en cuenta que las afirmaciones predestinacionistas acentúan la divinidad de Dios en su actuar histórico y que no constituyen una determinación del hombre [211], será mejor evitar una sistematización lisa y llana. Esto vale naturalmente con mayor razón para la dirección contraria. Pablo ni responde a la pregunta sobre la actuación pretemporal de Dios ni esclarece la relación entre el juicio en la historia y el juicio escatológico y entre la acción de predestinar y la responsabilidad humana [212]. Damos la razón a Luz cuando escribe: «Flp 2,12 muestra cómo habría abordado Pablo, probablemente, esta cuestión. El Apóstol contrapone aquí paradójicamente dos afirmaciones: 1) realizad vuestra salvación con temor y temblor, esto es, no con falsa seguridad; 2) Dios realiza el querer y el obrar. Ambas afirmaciones están unidas entre sí con un 'pues': la acción de Dios va delante y posibilita la acción del hombre» [213].

En Rom 9,20-10,21 muestra Pablo la diferencia entre el esfuerzo y la búsqueda de la justicia de la ley y la escucha de la justicia de la fe. La situación de judíos y gentiles tiene carácter paradójico, en cuanto que los gentiles, que no buscaban la justicia, alcanzaron la justicia, mientras que Israel, que buscaba el camino de justicia señalado por la ley, no alcanzó esta meta (9,30s) porque cayó al tropezar en Cristo, piedra de escándalo (9,32s). Según Müller, el concepto de escándalo unifica los capítulos 9 y 10, de modo que Rom 10 también forma parte de la doctrina paulina sobre la predestinación. «En la caída de Israel se manifiesta el carácter de escándalo de la cruz de Cristo. Por eso el Apóstol interpreta el problema de Israel (9,30-10,21) mediante la doctrina de la justificación, ya que, para él, ésta contiene *la* interpretación del acontecimiento Cristo» [214].

En Rom 11,1-10 parte Pablo de la pregunta central: «¿Acaso ha desechado Dios a su pueblo?» (11,1). Responde con un no rotundo, e inmediatamente fundamenta su tesis con la idea del «resto», que ve realizada en el AT (11,2b-4) [215] y desde allí traslada al presente (11,5). Se subraya nuevamente la preocupación de Rom 9,6-29: «La libertad absoluta de la gracia predestinante se impone en el juicio contra el esfuerzo (ἔργα) de Israel (compárese Rom 11,6 con Rom 9,16)...» [216]. Pero Pablo no se detiene en esta afirmación. Contempla en conexión interna la salvación de los judíos y la de los paganos; tal perspectiva obedece, no en último término, a la experiencia misional concreta del Apóstol [217]. El endurecimiento (temporal) de Israel se ha de entender funcionalmente: sirve para la salvación de los paganos (11,11s). En cambio, la entrada de los paganos en la Iglesia tiene la finalidad de excitar el celo del Israel todavía no creyente. Así, la actuación de Dios en su elección constituye una actuación totalmente inesperada: «Si del mismo apartarse de Dios hace Dios realmente un instrumento de su actuación salvífica, ¿qué habrá que decir de la conversión a Dios?» [218]. Lo que ocurrirá en la nueva recepción de Israel, en la salvación de todo Israel, sólo se puede entender como milagro escatológico, como nueva creación (retornar de la muerte a la vida: v. 15) [219]. La imagen del árbol de Israel (11,17-24) esclarece la afirmación. En el respectivo elegir y reprobar de Dios (ramas cortadas y ramas injertadas) se trata de la manifestación de la bondad y severidad de Dios (11,22). «Dios es bondadoso con los paganos, que son injertados en el olivo y que, en la severidad de Dios para Israel, aprenden a descubrir su bondad para con ellos. Pero la bondad de Dios es también para con los paganos

---

[210] KD II/2, 249.
[211] U. Luz, *loc. cit.*, 249.
[212] U. Luz, *loc. cit.*, 249.
[213] U. Luz, *loc. cit.*, 249.
[214] Ch. Müller, *loc. cit.*, 37.
[215] Cf. G. Schrenk, λεῖμμα, ThW V, 215-221. En conexión con Rom 9-11, Schrenk subraya la provisionalidad de la idea del resto.
[216] Ch. Müller, *loc. cit.*, 46.
[217] J. Munck acentúa especialmente la importancia de la situación misional en las afirmaciones de Rom 9-11. Para el pasaje, cf. *loc. cit.*, 89.
[218] Así parafrasea U. Luz (*loc. cit.*, 393) Rom 11-12.
[219] Cf. U. Luz, *loc. cit.*, 393; Ch. Müller, *loc. cit.*, 46.

la bondad del Dios de Israel. Y así Dios puede también superar su propia actuación y hacer que los israelitas, conforme a la 'physis' que han recibido de Dios, retornen nuevamente al olivo» [220]. Por consiguiente, también aquí se trata en último término de la divinidad de Dios en su actuar salvífico, que echa por tierra tanto la autoglorificación de los paganos como el esfuerzo (ἔργα) de los judíos (11,18).

Ahora tenemos expedito el camino para considerar sintéticamente Rom 11,25-32. El contenido del misterio que anuncia Pablo (v. 25-28) abarca dos afirmaciones, unidas entre sí en sentido final: 1) el endurecimiento ha sobrevenido a una parte de Israel, hasta que haya entrado la totalidad de los gentiles, para que 2) de este modo se salve todo Israel. Habrá que dejar toda la indeterminación de las expresiones πλήρωμα y πᾶς Ἰσραήλ [221]. En cualquier caso, todo Israel significa la Iglesia compuesta de judíos y gentiles, con la inclusión de las ramas desgajadas, que son injertadas de nuevo. «Este 'todo Israel' será salvado del modo que se manifiesta ahora en la relación de la Iglesia y la Sinagoga: esto es, de modo que los primeros serán los últimos y los últimos serán los primeros. ¿Por qué de este modo? Porque así, y sólo así, se realiza y caracteriza esta elección de todo Israel como un acto de la misericordia divina, como un acto que eleva a los bajos y rebaja a los altos, como un acto que perdona los pecados y no satisface las pretensiones humanas; porque sólo realizándose con tal transmutación puede ser esta salvación efecto y fruto de *la elección divina,* que es ella misma elección del *Dios que se compadece*» [222]. Dos momentos caracterizan en este plan salvífico la situación concreta de Israel: el momento de endurecimiento (ἐχθροί: v. 28), que se ha de entender funcionalmente (δι᾽ ὑμᾶς) en favor de la salvación de los paganos, y el momento de permanente elección, en cuanto que Israel sigue siendo amado a causa de las promesas hechas a los patriarcas [223]. El principio fundamental de la elección radica en que Dios es fiel a su promesa de gracia (11,29). Rom 11,30ss compendia la dialéctica de obediencia y desobediencia dentro del paréntesis de la misericordia divina: «Vosotros, antes rebeldes a Dios, a través de la rebeldía de ellos habéis obtenido misericordia; lo mismo ellos, son ahora rebeldes para, a través de esa misericordia que habéis obtenido vosotros, obtener a su vez misericordia. Porque Dios encerró a todos en la rebeldía, para tener misericordia de todos» [224]. Así, la palabra de la misericordia es la última palabra con respecto a la actuación de Dios en Cristo Jesús, en quien conduce él a la salvación a judíos y gentiles. Cuando Pablo alaba en Rom 11,33-36 la profundidad de la sabiduría y del conocimiento de Dios, no se trata de la alabanza de un Dios que elige a unos y no a otros en un *decretum absolutum;* se trata de la alabanza del Dios que es y permanece libre e insondable en su misericordia de gracia. «Del mismo modo que la desobediencia humana está siempre al principio, así también está siempre al fin la misericordia divina: siempre, para todos, esto es, para 'todo Israel', en toda la amplitud de la elección de Dios, cuya majestad consiste en que él es el misericordioso» [225].

---

[220] U. Luz, *loc. cit.,* 277.

[221] Cf. J. Munck, *loc. cit.,* 100-102, entiende la «plenitud de los gentiles» como llevar a término la predicación del evangelio entre los paganos. U. Luz, *loc. cit.,* 291, aboga por la indeterminación del concepto. Πᾶς Ἰσραήλ significa Israel más bien como colectividad; aun así, es considerable, sin embargo, el peso de la afirmación: «Pablo mismo formula, bajo su propia responsabilidad teológica y con el peso de un misterio, una afirmación de futuro, según la cual todo Israel llegará a la salvación» (U. Luz, *loc. cit.,* 292). Cf. también Ch. Müller, *loc. cit.,* 100.

[222] K. Barth, KD II/2, 330s.

[223] Cf. KD II/2, 333s.

[224] Ch. Müller, *loc. cit.,* 107, subraya la conexión de la doctrina de la justificación: «Incluyendo en la desobediencia tanto a Israel como a los paganos, los conduce bajo su misericordia. La salvación de Israel 'sola gratia' tiene así exactamente la misma estructura que la justificación actual de los gentiles (cf. 9,31 con 11,23.26). El pueblo universal de Dios vive 'sola fide/sola gratia', y por eso se halla en la dialéctica entre juicio y gracia».

[225] K. Barth, KD II/2, 336.

La consideración del texto pone de manifiesto que no es pertinente interpretar Rom 9-11 en el sentido de la doctrina posterior sobre la doble predestinación. Ni se trata de un decreto absoluto anterior al plan salvífico concreto de Dios, decreto según el cual los unos son elegidos y los otros no son elegidos, ni la reflexión se refiere al destino de los individuos (incluso cuando se trata de figuras individuales como el Faraón, Jacob, Esaú, etc., se deja sentir un momento colectivo) [226]. No se pregunta en primer plano por la determinación de los predestinados, sino que se trata de la divinidad de Dios en su acción predestinante. Queda también sin respuesta el problema de la relación entre el juicio temporal y el eterno. En cambio, tampoco se puede deducir de Rom 9-11 la doctrina de la apocatástasis [227]. La afirmación de la salvación de todo Israel nada dice sobre el destino eterno de cada individuo. En este punto no se pueden pasar por alto las afirmaciones paulinas sobre el juicio. Naturalmente, el texto destaca algo con toda nitidez: no hay un paralelismo de elección y reprobación [228]; es el paréntesis de la misericordia divina el que encierra la desobediencia de judíos y gentiles.

Pablo afirma todo esto con referencia a la relación de Israel y la Iglesia. No se trata primariamente de los judíos en cuanto grupo especial, racial o religioso, sino de Dios en Israel [229]. Desde la perspectiva de la elección divina, Israel y la Iglesia han de ser contemplados unidos. En orden a la salvación ambos son solidarios. «Porque la existencia de Israel como pueblo de Dios sólo se puede realizar más allá de sí misma y, por otra parte, la existencia de la Iglesia significa la realización de la promesa hecha a Abrahán e Israel, entre Israel y la Iglesia surge un movimiento dialéctico: el endurecimiento de Israel sirve para que se extienda al mundo entero la exigencia de Dios (cf. 9,17c con 10,18; 11,11s), la exigencia de su gracia». En cambio, la obediencia y la predicación de la Iglesia significan que Israel no puede escapar, mediante su resistencia, a la exigencia de la palabra de Dios. «El juicio que así realiza la comunidad acerca de Israel (Rom 11,1-10) es un signo de que Dios no lo ha dejado caer, de que su gracia continúa estando sobre él (cf. 11,22). La gracia continúa reclamando a Israel (11,31c), ya que fue juzgado y reprobado en razón de la Iglesia, a la que se ha otorgado la gracia (11,11-15.31) [230]. Esta actuación de Dios con Israel y la Iglesia echa por tierra toda autoglorificación humana. En el juicio y en la gracia sólo Dios tiene derecho, y lo hace valer en la justificación del pecador.

En Rom 9-11 la elección en Jesucristo no se trata temáticamente, como, por ejemplo, en Rom 8,28ss y en Ef 1,4-13. El momento cristo-

[226] J. Munck, *loc. cit.*, 36, 40, subraya esto especialmente.

[227] A ello se oponen Ch. Müller, *loc. cit.*, 48; U. Luz, *loc. cit.*, 299; J. Munck, *loc. cit.*, 102.

[228] Sobre esto cf. también E. Schlink, *Der theologische Syllogismus als Problem der Prädestinationslehre*, en *Einsicht und Glaube* (Friburgo de Brisgovia 1962) 309s.

[229] Cf. U. Luz, *loc. cit.*, 27s, 269s (concepto diferenciado de Israel en Rom 9-11); Ch. Müller, *loc. cit.*, 90-93 (doble concepto de Israel).

[230] Ch. Müller, *loc. cit.*, 99s.

lógico aparece expresamente en conexión con la idea de la piedra de escándalo (9,32s) y con el tema de la rehabilitación por la fe (10,4-17). Las primicias y la raíz de Rom 11,6 no se refieren a Cristo, sino a Israel según el Espíritu, que precede en la fe de los patriarcas al Israel carnal [231]. Sin embargo, la afirmación de la elección en Jesucristo es lo que proyecta plena luz sobre las afirmaciones en Rom 9-11. El paréntesis de la misericordia encierra toda desobediencia porque, para judíos y gentiles, Dios se ha revelado como misericordioso en Cristo Jesús (cf. Ef 2,11-22 en conexión con Ef 1 y 3).

e) Elección y esperanza.

La doctrina clásica sobre la predestinación ha proyectado también sus sombras sobre la predicación, en la medida en que no se prefirió silenciar el tema y dejarlo para la especulación teológica. Todo lo que se ha explicado aquí debería haber mostrado con claridad que el mensaje de la elección de Dios en Cristo Jesús, como buena nueva, constituye algo que debe ser materia de predicación. Resta, sin embargo, un problema: ¿cómo puede el hombre proclamar este mensaje y cómo puede escucharlo de manera correcta, si no quiere pasar por alto las palabras de juicio, tan numerosas en la Escritura, si advierte la estremecedora posibilidad de que puede cerrarse con su propio no al sí que Dios ha dicho en Cristo Jesús a todos y, de este modo, también a él? Para concluir, hay que intentar responder a esta pregunta existencial, inserta en la raíz de la problemática de la predestinación.

Al tratar de los presupuestos hermenéuticos hemos subrayado los límites que se imponen a la sistemática en el tratado sobre la predestinación. La respuesta a la pregunta formulada tiene que respetar estos límites. Ello implica en concreto que tal respuesta no se puede buscar ni en la línea de la doctrina de la apocatástasis ni en la línea de la doctrina de la doble predestinación (cualesquiera que sean sus matices). La *doctrina de la apocatástasis,* concebida como conocimiento del desenlace definitivo del juicio, no es en el fondo más que la proyección especulativa de una falsa seguridad del hombre, completamente distinta de la seguridad de esperanza. La doctrina de la predestinación tiene también, y sobre todo, la misión de destruir una *securitas* presuntuosa. Si es consciente de que no depende de nuestra carrera, sino de Dios, que se compadece (Rom 9,16), subrayará que tenemos que realizar nuestra salvación con temor y temblor (Flp 2,12). No callará la posibilidad real, debida a la condición humana, de que el hombre rechace la salvación ofrecida en Cristo Jesús (cf. Heb 6,6ss; 10,26s). Si nuestra elección es elección en Cristo Jesús, si no hay salvación alguna al margen de Cristo, entonces rechazar esta oferta salvífica tiene que constituir para el hombre un riesgo mortal. Pero hay que rechazar también *el sistema de la doble predestinación,* en cuanto que implica igualmente, aunque

[231] Breve referencia a las distintas interpretaciones, en U. Luz, *loc. cit.,* 276.

de modo distinto que la doctrina de la apocatástasis, un conocimiento del desenlace del juicio, conocimiento que no respeta la libertad de Cristo como juez. No se puede deducir de Rom 11 la doctrina de la apocatástasis; sin embargo, en base a la afirmación de la misericordia divina infinita, hay que dejar abierta para todos y cada uno la posibilidad de la misericordia divina —¡a través del juicio!—. Especulativamente no se puede decidir sobre esta posibilidad. En lo que el hombre tiene que fijar su mirada existencialmente contra toda seguridad presuntuosa, cuando se trata de él mismo (no para juzgar sobre los otros), es en la posibilidad real de un fracaso eterno [232].

Mas esta actitud existencial sólo se realiza correctamente integrando el momento de temor saludable *en la actitud de esperanza,* que supera la tentación de la predestinación poniendo sus ojos en Cristo Jesús. En la actitud de esperanza el hombre no contempla desde un terreno neutral las dos posibilidades de felicidad eterna y de eterno fracaso, sino que, más bien, realiza un movimiento en el que el apoyo en Cristo Jesús le confiere la seguridad de elección frente a todas las tentaciones. Sólo hay seguridad de elección en el esfuerzo constante. La tenemos «no teniéndola, sino permitiendo que se nos diga continuamente que Dios nos ha tendido su mano: en Cristo nos ha aceptado como posesión suya. La seguridad de elección es el consuelo más fuerte precisamente porque es a la vez la más fuerte privación de seguridad humana. El hombre depende en ella total y exclusivamente de la gracia. No vive él, sino que Cristo vive en él» [233]. A este nivel hay que contemplar también el don de la perseverancia. No es más que la ὑπομονή, unida a la esperanza, que se apoya en la fidelidad de Dios a sus promesas, que sabe que Dios llevará a término la buena obra que ha comenzado (Flp 1,6). La seguridad de la elección, como seguridad de esperanza, es capaz de confesar: «Pues yo estoy seguro de que ni la muerte ni la vida, ni ángeles ni soberanías, ni las cosas presentes ni las futuras, ni los poderes ni abismos, ni otra alguna criatura es capaz de separarnos del amor de Dios, que está en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,38s).

De aquí arranca también el único camino para poder juzgar cristianamente la salvación de los demás. La condición de elegido o no elegido de los demás no es captable especulativamente. Pero es objeto de la esperanza, que, si cree en la elección de Dios en Cristo Jesús, se ha de entender a sí misma como esperanza universal. ¿Cómo se actualiza esta esperanza? Se actualiza en *la palabra de la predicación,* que proclama a todos los hombres la elección divina de gracia como buena nueva. «Si la elección divina se ha realizado en nosotros mediante el evangelio, nosotros tenemos que ponernos al servicio del elegir de Dios, testificando precisamente el mismo evangelio... A nuestra pregunta de cuántos hombres ha elegido Dios, Dios responde con el encargo de pre-

[232] A este propósito cf. también F. J. Couto, *Hoffnung im Unglauben,* 280-290.
[233] E. Schlink, *loc. cit.,* 315.

dicar el evangelio *a todos* los hombres» [234]. Esta esperanza se actualiza en la *proexistencia,* en la que vivimos para los otros, tal como Cristo Jesús vive por nosotros [235], y tal como vive Pablo para su pueblo que no cree en Cristo (Rom 9,1-5). Se actualiza finalmente en la *oración* [236], que como oración de esperanza, es una oración universal. La universalidad de la oración responde a la universalidad de la voluntad salvífica de Dios y a la universalidad de la esperanza cristiana. La última palabra en el problema de la elección de Dios es la palabra: *sola gratia-solus Christus.* Pero esta palabra se le dice al cristiano de modo que él también pueda decirla a los otros y testimoniarla con su existencia en favor de los otros. En este sentido, él ha sido tomado al servicio de la elección divina. Unicamente puede cumplir agradecido este servicio confesando, en un canto de alabanza, el misterio de la elección de Dios, de cuya profundidad se dice: «¡Qué insondables son sus decisiones, qué irrastreables sus caminos!» (Rom 11,33). Pero el misterio que aquí se ensalza no es un misterio de tinieblas, sino el misterio del amor de Dios, que en Cristo Jesús se ha decidido irrevocablemente en favor del hombre. Ante *este* misterio no se puede más que confesar: «¿Quién le dio primero, para que tenga que retribuirle? De él, por él y para él es todo. Suyo es el honor por toda la eternidad. Amén» (Rom 11,35s).

M. LÖHRER

[Traducción: J. LARRIBA]

[234] E. Schlink, *loc. cit.,* 316.

[235] Cf. W. Thüsing, *Datos del NT para una cristología trascendental-dialógica,* en K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Estudio sistemático y exegético* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 163-165, 231-233, 278-285.

[236] «Si tout dépend de la décision céleste, comment pourrions-nous le reconnaître, sinon en faisant appel à elle, pour les autres comme pour nous-mêmes?» (P. Maury, *La prédestination* [Ginebra 1957] 62).

BIBLIOGRAFIA

I. SOBRE LA ESCRITURA

Altmann, P., *Erwählungstheologie und Universalismus im Altem Testament:* BZAW 92 (Berlín 1964).

Balthasar, H. U. v., *La raíz de Jesé,* en *Sponsa Verbi* (Ed. Cristiandad, Madrid 1965) 355-366.

Boublík, V., *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino* (Roma 1961).

Dion, H. M., *La prédestination dans saint Paul:* RScR 53 (1965) 5-43.

Gnilka, J., *Die Verstockung Israels. Is 6,9-10 in der Theologie des Synoptiker,* SANT 3 (Munich 1961).

— *Der Epheserbrief:* HThKNT X/2 (Friburgo de Brisgovia 1971).

Hesse, F., *Das Verstockungsproblem im Alten Testament* (Berlín 1955).

Koch, K., *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel:* ZAW 67 (1955) 205-226.

Luz, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (Munich 1968).

Maier, F. W., *Israel in der Heilsgeschichte nach Römer 9* (Münster 1929).

Michaelis, W., *Versöhnung des Alls* (Gümlingen 1950).

Müller, Ch., *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11* (Gotinga 1964).

Munck, J., *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9-11* (Copenhague 1956).

Quell, G., *Ἐκλέγομαι* (A), ThW IV, 148-173.

Rowley, H. H., *The Biblical Doctrine of election* (Londres 1950).

Schlier, H., *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf ²1958).

Schmidt, K. L., *Καλέω,* etc.: ThW III, 488-497.

— *Ὁρίζω,* etc.: ThW V, 453-457.

Schrenk, G., *Ἐκλέγομαι* (NT), etc.: ThW IV, 176-181, 183-185, 191, 197.

— *Λεῖμμα. Der Restgedanke bei Paulus...:* ThW V, 215-221.

Vriesen, Th., *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (Zurich 1953).

Wiederkehr, D., *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen,* SFNF 36 (Friburgo 1963).

II. SOBRE LA HISTORIA

Brandt, H., *Luthers Lehre vom verborgenen Gott* (Berlín 1958).

Benz, M., *Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte des Geschöps bei Thomas v. A. In I Sent. d. 38 q. 1 a. 5:* DTh 14 (1936) 255-273.

— *Nochmals: Das göttliche Vorherwissen...:* DTh 15 (1937) 415-432.

Buess, E., *Prädestination und Kirche in Calvins Institutio:* «Theol. Zeitschr.» 12 (1956) 347-361.

Friethoff, C., *Die Prädestinationslehre bei Thomas v. A. und Calvin* (Friburgo 1926).

Jacquin, A., *La prédestination d'après saint Augustin:* MA 2 (1931) 853-878.

Jacobs, P., *Prädestination und Verantworlichkeit bei Calvin* (Neukirchen 1937).

Locher, G. W., *Die Prädestinationslehre Huldrych Zwinglis:* «Theol. Zeitschr.» 12 (1956) 526-548.

Moltmann, J., *Prädestination und Perseveranz* (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, XII; Neukirchen 1961).

Nygren, G., *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins* (Gotinga 1956).

Otten, H., *Prädestination in Calvins theologischer Rede* (1938) (Neukirchen 1968).

Pannenberg, W., *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung dargestellt* (FKDG 4, Gotinga 1954).

— *Der Einfluss der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers:* KuD 3 (1957) 109-139.

Pinomaa, L, *Unfreier Wille und Pradestination bei Luther* «Theol Zeitschr» 13 (1957) 339 349
Platz, Ph, *Der Romerbrief in der Gnadenlehre Augustins* (Wurzburgo 1938)
Rabeneck, J, *Grundzuge der Pradestinationslehre Molinas* «Scholastik» 31 (1956) 351 369
Rondet, H, *Gratia Christi Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (París 1946)
— *La predestination augustinienne Genese d'une doctrine* ScEccl 18 (1966) 229 251
Rost, G, *Der Pradestinationsgedanke in der Theologie Martin Luthers* (Berlín 1966)
Rottmanner, O, *Der Augustinismus Geistesfruchte aus der Klosterzelle* (Munich 1908) 11 32
Schafer, R, *Zur Pradestinationslehre des jungen Melanchthon* ZThK 63 (1966) 352 378
Schelkle, K H, *Erwahlung und Freiheit im Romerbrief nach der Auslegung der Vater* ThQ 131 (1951) 17 31, 189 207
Schwarzwaller, K, *Theologia crucis Luthers Lehre von Pradestination nach «De servo arbitrio»* (Munich 1970)
Stegmuller, F, *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas v A* (Roma 1929)
Stiglmayr E, *Verstossung und Gnade Die Universalitat der hinreichenden Gnade und die strengen Thomisten des 16 und 17 Jhs* (Roma 1964)
Stufler, J, *Die Lehre des hl Thomas vom gottlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschopfe* ZKTh 61 (1937) 323-340
Trapé, A, *A proposito di predestinazione S Agostino e i suoi critici moderni* «Divinitas» 7 (1963) 243 284
Vignaux, P, *Justification et prédestination au XIV^e siècle* (París 1934)
Wolf, E, *Erwahlungslehre und Pradestinationsproblem,* en O Weber, E Kreck y E Wolf, *Die Predigt von der Gnadenwahl* (Theol Ex NF 28 [Munich 1951]) 63 94
Zimara, C, *Die Lehre des hl Augustinus uber die Zulassung Gottes* DTh 19 (1941) 269 294
— *Die Eigenart des gottlichen Vorherwissen nach Augustinus* FZPhTh 1 (1954) 353 393

III SOBRE LA SISTEMATICA

Auer, J, *Das Evangelium der Gnade Kleine kath Dogmatik* V (Ratisbona 1970) 41 70
Barth, K, *Gottes Gnadenwahl* (Theol Existenz heute 47 [Munich 1936])
— *Die Lehre von Gott,* en KD II/2 (Zollikon 1948)
Breuning, W *Neue Wege der protestantischen Theologie in der Pradestinations lehre* TrThZ 68 (1959) 193 210
Brunner, E, *Die christliche Lehre von Gott,* en *Dogmatik,* t I (Zurich 1946) 323 381
Buess E, *Zur Pradestinationslehre K Barths* (Theol Stud 43 [Zollikon 1955])
Ciappi, L, *La predestinazione* (Roma 1954)
Couto, J F, *Hoffnung im Unglauben Zur Diskussion uber den allgemeinen Heilswillen Gottes* (Paderborn 1973)
Flick, M Alszeghy, Z, *Il Vangelo della grazia* (Roma 1964, trad española *El Evangelio de la gracia* [Salamanca 1974])
Fritzsche, H G, *Lehrbuch der Dogmatik II* (Gotinga 1967) 171 217
Garrigou Lagrange, R, *La prédestination des saints et la grâce* (Paris 1936)
Gloege, G, *Zur Pradestinationslehre Karl Barths Fragmentarische Erwagungen uber den Ansatz ihrer Neufassung* KuD 2 (1956) 193 217, 233 255
Kreck, W, *Die Lehre von der Pradestination,* en O Weber W Kreck E Wolf,

Die Predigt von der Gnadenwahl (Theol Existenz heute NF 28 [Munich 1951]) 37 62
Maury, P, *La Predestination* (Ginebra 1957)
Ott, H, *Die Antwort des Glaubens* (Stuttgart 1972) 199 206
Rondet, H, *Predestination, grace et liberte* NRTh 79 (1947) 449 474
Schamoni, W, *Die Zahl der Auserwahlten* (Paderborn 1965)
Scheeben, J M, *Die Mysterien des Christentums* GS II (Friburgo de Brisgovia 1958, trad española *Los misterios del cristianismo* [Barcelona 1964]) 581 613
Schlink, E, *Der theologische Syllogismus als Problem der Pradestinationslehre,* en *Einsicht und Glaube* (Friburgo de Brisgovia 1962) 299 320
Schmaus, M, *Die gottliche Gnade,* en *Katholische Dogmatik* III/2 (Munich ⁴1951) 348 369
Schwarzwaller, K, *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde* (Neukirchen 1970)
Simonin, Th, *Prédestination, prescience et liberté* NRTh 85 (1963) 711 730
Stolz, A, *Anthropologia theologica* (Friburgo de Brisgovia 1940)
Trillhaas, W, *Dogmatik* (Berlín ³1972) 234 246
Vandenberghe, A, *De praedestinatione* «Coll Brug» 36 (1936) 142 148
Vogel, H, *Praedestinatio gemina,* en *Theol Aufsatze Karl Barth zum 50 Geburtstag* (Munich 1936) 222 242
— *Gott in Christo* (Berlín ²1952) 937 956
Weber, O, *Die Lehre von der Erwahlung und die Verkundigung* (Theol Existenz heute NF [Munich 1951]) 9 36
— *Grundlagen der Dogmatik* II (Neukirchen 1962) 457 562

SECCION SEGUNDA

LA GRACIA COMO JUSTIFICACION Y SANTIFICACION DEL HOMBRE

Bajo el título *justificación* se continúan en esta sección las reflexiones precedentes; al hacerlo se tropieza con una tupida red de relaciones que la historia de la teología y la historia general del espíritu han tejido de consuno; casi se siente uno tentado a decir que nos enredamos en ella. En esta red se encuentra —por citar sólo algunos términos clave— la cadena terminológica *ṣdq* - δικαιοῦν (δικαίωσις) - *iustificare (iustificatio)* - justificar (justificación) o *ṣedeq (ṣ^edaqah)* - δικαιοσύνη - *iustitia* - justicia. En esta cadena, cada traducción implica una transformación semántica, un cambio de mentalidad, una nueva comprensión. En la red se halla también el testimonio del apóstol Pablo sobre la justificación (será mejor no hablar de su *doctrina* sobre la justificación) y su significado —no evidente a primera vista, y por eso discutido— dentro de la totalidad del NT. Allí está también la formación pacífica de un tratado «de iustificatione impii», dentro del tratado sobre la gracia y en otros contextos [1], a la que violentamente pone fin la Reforma, que ve en la justificación el «artículo con el que se mantiene o cae la Iglesia» («articulus stantis et cadentis ecclesiae») [2]. Allí se halla el Concilio de Trento [3], que rechaza la doctrina reformada sobre la justificación y la convierte con ello en objeto preferido de la teología de controversia en ambos «campos confesionales» [4]. Allí está, finalmente, el comienzo, iniciado hace ya decenios, de un «diálogo ecuménico comprometido», que primero tímidamente y luego cada vez con más decisión osa hablar de una coincidencia sustancial entre católicos y protestantes en la doctrina de la justificación, y la documenta en todos los aspectos parciales de las controversias históricas [5]. Tanto más inquietan-

[1] Cf. *supra,* pp. 642-652, 690s, e *infra,* pp. 792-794.

[2] La formulación, aunque no la fórmula fija, se remonta al mismo Lutero: «... quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit ecclesia» *(Enarratio, Ps CXXX,* 1538, sobre el v. 4: WA 40/III/352,3). Otros textos semejantes, así como bibliografía pertinente, se citan en O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (Walberberger Studien, Theologische Reihe, 4, Maguncia 1967) 154s.

[3] Cf. *supra,* pp. 687-697; también *infra,* p. 801 y *passim.*

[4] Cf. el estudio instructivo y con abundante material de A. Hasler, *Luther in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern* (Beiträge zur ökumenischen Theologie 2, Munich 1968). Representativo para el enfoque evangélico (luterano) de las cosas es, acaso, P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* (Gütersloh [8]1969) 228-238; 296-654.

[5] Una lista de los títulos que hacen al caso, aparecidos hasta 1967, se encuentra en Pesch, *loc. cit.,* 1-35s. Títulos más recientes, tanto sobre el tema justifica-

te tiene que ser para quien participa en este diálogo que, siguiendo a Dietrich Bonhoeffer, las principales cuestiones de controversia del siglo XVI se juzguen, en el campo católico lo mismo que en el evangélico, como «ya no auténticas» [6], que el tema «justificación» pierda rápidamente interés y se convierta en una palabra extraña que apenas dice nada, o —para algunos cristianos evangélicos— en un ejercicio confesional obligatorio. Así, en la tribuna teológica evangélica se ha congregado ya un amplio coro de lamentaciones que conjura a no abandonar precipitadamente el «santuario» de la Reforma porque, hoy como ayer, tiene una significación insustituible, tanto frente a las estructuras de autojustificación de una Iglesia (católica) constituida jurídicamente, mediadora entre Dios y el hombre, como frente a los intentos de autojustificación de una teología «progresista» que se ha convertido en una fe en la transformación del hombre por el hombre [7], a costa «de olvidar su tema... en una especie de ataque de vértigo» [8]. El católico no tiene motivo alguno para sonreír indulgentemente ante este espectáculo, que a veces parece convulsivo. Basta con que se pregunte hasta qué punto es capaz de seguir todavía con interés la increíble tensión polémica de la discusión en torno a «naturaleza y gracia», que estremeció hace tres decenios a la teología y a la Iglesia y que, entre otras cosas, condujo a la encíclica *Humani generis* (DS 3891) [9]: la respuesta le descubrirá que la «gracia» —el «equivalente católico» de «justificación»— también se ha convertido para él en una palabra casi extraña.

Como en el caso de la predestinación [10], no podemos huir de esta red de referencias históricas y de aporías actuales. No podemos ni debemos hacer una teología al margen de la situación histórica. Además, el testimonio de la Escritura nos obliga aquí con mayor urgencia que en el caso de la doctrina sobre la predestinación. Para desenredar un poco los hilos de la red y desatar sus nudos será provechoso preguntar por el *lugar y función* de la justificación en la teología y en la vida del creyente antes de comenzar la discusión pormenorizada; el problema se trata simultáneamente a nivel histórico y sobre el terreno de la problemática objetiva.

ción como más generales acerca del cambio en el juicio sobre Lutero, pueden verse en la bibliografía (Bauer, Beyna, Bogdahn, Brandenburg, Iserloh, Küng, Oberman, Olivier, Pesch, Pfnür, Rückert, Stauffer y otros).

[6] D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung.* Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, ed. por E. Bethge (Munich [12]1964) 260.

[7] Un catálogo de tales voces en O. H. Pesch, *loc. cit.*, 151-153. Desde entonces se ha agregado, especialmente, G. Maron, *Kirche und Rechtfertigung.* Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (Kirche und Konfession 15, Gotinga 1969), especialmente 264-268.

[8] G. Ebeling, *Wort und Glaube* II (Tubinga 1969), III (prólogo).

[9] En este tema son ya clásicos los dos artículos de K. Rahner, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia,* en *Escritos de Teología* I, 327-350; *Naturaleza y gracia,* en *Escritos de Teología* IV, 215-243. Visión panorámica en H. Mühlen, *La doctrina de la gracia,* en H. Vorgrimler (ed.), *La teología en el siglo XX* III (Madrid 1974) 122-162; cf. también MS II/1, 602-615.

[10] Cf. *supra,* pp. 740-752.

1. *Lugar y función de la doctrina sobre la justificación*

a) La tradición escolástica.

Ernst Wolf, investigador evangélico de Lutero, reprochaba en 1949 a la teología medieval carecer, a pesar de la herencia agustiniana y anselmiana, de un «locus de iustificatione impii» específico, estructurado como tratado independiente, y estudiar la justificación en el contexto sistemático de otros tratados, sobre todo en la cristología y en la sacramentología. La justificación sería ya para la Escolástica, del mismo modo que para el Concilio de Trento, *una* doctrina particular entre otras muchas. Para Lutero, en cambio, constituiría el tema de la teología en cuanto tal, de cuyo recto desarrollo depende que *todo* se mantenga en pie y caiga [11]. Por lo que atañe a Lutero, habrá que hablar aún sobre esta aseveración. Con respecto a la Escolástica, la afirmación era ya entonces excesivamente global y lo es todavía más a tenor del estado actual del conocimiento de la teología medieval.

De hecho, los escolásticos estudian la justificación del pecador en el tratado sobre los sacramentos siempre que comentan las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Efectivamente, en tal caso siguen la distribución de materias de Lombardo y, por consiguiente, hablan de la justificación en el comentario al libro IV, dist. 17, en conexión con el sacramento de la penitencia, si es que llegan tan lejos en sus comentarios, cosa cada vez más rara desde finales del siglo XIII. Encontramos así capítulos sobre la justificación en Buenaventura, *In* IV *Sent.*, dist. 17, p. 1, art. 1-2 [12]; en Alberto, *In* IV *Sent.*, dist. 17, art. 9-16 [13]; en Tomás, *In* IV *Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1-5 [14]. Aparte de los comentarios a las sentencias se analiza la justificación también dentro del tratado sobre los sacramentos, por ejemplo, en las *Quaestiones disputatae «antequam esset frater»* de Alejandro de Hales, q. 53 —precede la cuestión 52, «De poenitentiae virtute et sacramento»— [15]. El mismo Tomás sigue fiel a esta tradición incluso en la *Summa Theologiae,* en cuanto que trata realmente de la justificación al hablar de «perdón de los pecados» («remissio peccatorum») otorgado en el sacramento de la penitencia (III, q. 84-86) [16]. Pero es dentro del tratado de gracia de la *Summa*

[11] E. Wolf, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie:* EvTh 6 (1949-50) 298-308, aquí 299; ahora *Peregrinatio* II. *Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik* (Munich 1965) 11-21, aquí 12.

[12] Ed. Quaracchi *(Opera omnia,* 1882/1902) t. IV, p. 418-434.

[13] Ed. Borgnet *(Opera omnia,* París 1890/99) t. 29, 669-692.

[14] Ed. Vivès *(Opera omnia,* París 1871/80) t. X.

[15] Ed. Quaracchi (1960) p. 1014-1027.

[16] Puesto que hay ediciones escolares asequibles de las obras de santo Tomás, y dado que es uniforme la numeración de las cuestiones, artículos o capítulos, en adelante no indicamos una edición específica en las citas o referencias a sus obras. Acerca de las ediciones asequibles de las obras de santo Tomás, cf. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (París 1950).

donde Tomás habla *temáticamente* de la justificación: I/II, q. 113 (tratado sobre la gracia: q. 109-114); lo mismo sucede en las *Quaestiones disputatae de veritate,* poco posteriores a su comentario al libro de las sentencias (1256-1259), q. 28 (tras la q. 27, sobre la gracia) y en la *Summa contra gentiles,* III, q. 156-q. 158 (tratado sobre la gracia: III, q. 147-q. 163). No hay duda alguna: tan pronto como se formó una doctrina sistemática sobre la gracia [17], sólo ella podía constituir el contexto propio y natural de la doctrina sobre la justificación. Tomás le dio en tal contexto la importancia que le corresponde tan pronto como se liberó de los esquemas de P. Lombardo. Pero Tomás no es el primero ni el único que plantea el problema de la justificación fuera de la cristología y del tratado sobre los sacramentos. Ya la *Compilatio quaestionum theologiae secundum Magistrum Martinum,* escrita en el último decenio del siglo XII, sitúa dentro del problema del pecado (lib. 2, cap. 52) [18] la cuestión «De concursu quatuor ad iustificationem impii». Los grandes predecesores y contemporáneos de Tomás en París, sin excepción alguna, tratan de la justificación en el contexto —más o menos amplio— del tratado sobre la gracia, aunque ninguno lo hace con tanta exhaustividad como Tomás: Guillermo de Auvergne en su *Magisterium divinale,* Guillermo de Auxerre en la *Summa aurea* (aquí, significativamente, en relación con el problema de la justicia y misericordia de Dios), Buenaventura en el *Breviloquium,* la *Summa Halensis,* redactada en el círculo de Alejandro de Hales, Alberto en «su» (?) *Summa theologiae* [19]. Es un hecho notable que el mayor teólogo del siglo XII en materia de sacramentos, Hugo de S. Víctor, no trata de la justificación en su obra principal, *De sacramentis christianae fidei,* ni siquiera en el marco del tratado sobre el sacramento de la penitencia [20] Desde finales del siglo XIII y especialmente en el siglo XIV el problema de la justificación pasa al tratado sobre Dios, y en los comentarios a las sentencias se expone al explicar el libro primero, dist. 17, donde Pedro Lombardo formula su conocida tesis sobre la «caritas» increada en el hombre; esto induce a los comentadores a discutir la identidad de la gracia con el hábito de la caridad y a explicar este último en conexión con la distinción entre «potentia Dei absoluta» y «potentia Dei ordinata», así como en relación con la doctrina sobre la «aceptatio divina» [21].

[17] Cf. *supra,* pp. 643-651.

[18] Cf. R. Heinzmann (ed.), *Die «Compilatio quaestionum theologiae secundum Magistrum Martinum»* (Indice de las cuestiones; Munich 1964) 21.

[19] G. de Auvergne, *Magisterium divinale* (De meritis; París 1674, reimpresión Francfort/M. 1963) fol. 314a M-b H; cf. 461a A-b B; G. de Auxerre, *Summa aurea* I, 15 (París 1500, reimpresión Francfort/M. 1964) fol. XXXIV; Buenaventura, *Breviloquium* V, 3: ed. Quaracchi (cf. n. 12) t. V, pp. 254b-256a; *Summa Halensis* III, n. 633: ed. Quaracchi (1924-19...; aparecidos hasta ahora cuatro vols.) t. IV, 1000-1009; cf. III, n. 156: t. IV, 215-218; III, n. 274-275: t. IV, 406-412; Alberto, *Summa theologiae* II, tr. 16 q. 104: ed. Borgnet (cf. n. 13) t. 33, 264-270.

[20] Cf. *De sacr.* II, 14,1-9: PL 176, 549-578.

[21] Cf. *supra,* pp. 651s y 659ss, y O. H. Pesch, *loc. cit.,* 708-714.

Por consiguiente, en la Edad Media hay un «locus de iustificatione impii», existe la justificación; no se trata como cuestión complementaria en un lugar cualquiera, sino tanto más resueltamente cuanto con mayor amplitud y en un contexto sumamente apropiado: en el tratado sobre la gracia o —cosa que difícilmente podrá encontrar desacertada un teólogo luterano— en el tratado sobre Dios, más exactamente, al tratar del fundamento de la relación humana con Dios. Sin embargo, y bajo este aspecto, tiene razón Wolf: la justificación era *una* parte de la teología sistemática, un aspecto del que se tenía que hablar en un lugar concreto, determinado por el plan general respectivo. La justificación era *un* tema de la teología, no *el* tema ni menos aún una perspectiva que abarca todos los temas, «centro y límite» (Wolf) de todo discurso teológico. Ello es la consecuencia natural de un proceso en el que, desde la época neotestamentaria y bajo el influjo de múltiples factores, se desarrolló una «teología sistemática», elaborada científica y metódicamente, que alcanzó su cenit en las «Sumas» del siglo XIII [22]. Es posible encontrar elementos criticables en la estructura general y en los detalles de estas «Sumas»; es posible considerarlas como un intento de «dominar especulativamente» a Dios [23]; pero nadie puede encontrar desacertado en principio que el espíritu humano busque, incluso en materias de fe, un sistema orgánico que no sólo incluya todos los múltiples elementos singulares relacionados con la fe, sino que otorgue también a cada uno en el conjunto un lugar que salvaguarde la inteligibilidad. El gran número de esbozos sistemáticos, que comienza también inmediatamente en la teología reformada y continúa hasta hoy [24], constituye en este punto una respuesta convincente a toda crítica precipitada de la Escolástica proveniente del campo evangélico. Sin embargo, para comprender cómo la doctrina sobre la justificación se convirtió de súbito, en el siglo XVI, en «articulus stantis et cadentis ecclesiae», es indispensable una mirada retrospectiva a Pablo [25].

[22] Cf. Chenu, *loc. cit.*, 336-343; A. Grillmeier, *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik*, en J. Betz/H. Fries (ed.), *Kirche und Überlieferung* (Friburgo/Br. 1960) 119-169; y MS I, 977-1050, especialmente 1037-1050.

[23] Este es el reproche unánime que la investigación sobre Lutero y la teología luterana hacen a la Escolástica y especialmente a santo Tomás; testimonios en O. H. Pesch, *loc. cit.*, 607s n. 2, 876 n. 42s. Sólo en el último decenio, y debido a un conocimiento más exacto de la teología medieval y de la investigación sobre esa época, ha comenzado a vacilar en este punto la investigación sobre Lutero.

[24] Bajo este aspecto hay una línea recta que parte de *Loci communes rerum theologicarum*, de Melanchthon, y de *Institutio religionis Christianae*, de Calvino, pasa por los escritos de la ortodoxia luterana y llega a las obras sistemático-teológicas de K. Barth, E. Brunner, P. Althaus, H. Thielicke y otros.

[25] Concentrándolo en torno a nuestra cuestión, recapitulamos brevemente lo que se expone de forma detallada anteriormente (p. 594) y en MS I, 867-886.

b) Mirada retrospectiva sobre Pablo.

Constituye una perogrullada el que la doctrina de la justificación no sea en Pablo parte de un «tratado». Esto nada dice a favor o en contra del desarrollo posterior en la Escolástica, ya que la Escritura no es un manual de teología dogmática. Sin embargo, Pablo es el testigo principal de la tradición clásica porque concibe todo el acontecimiento de la gracia principalmente como acontecimiento de justificación; el concepto «justificación» es *su* categoría mental para expresar el acontecimiento salvífico en Cristo, hasta el punto de que casi son intercambiables las palabras «justicia (de Dios)» y «gracia». Bajo este aspecto, y por lo que atañe a Pablo, jamás se debería haber abandonado la disposición clásica que encuadraba la justificación en el tratado sobre la gracia. Sin embargo, el mensaje paulino de la justificación debe a una doble circunstancia su significado singular dentro de la pluralidad de modos de entender el acontecimiento de la gracia: a un aspecto especial y a un especial interés. El aspecto es la referencia al *pecado* [26], que en ninguna otra concepción se acentúa tanto, y no sólo a la perdición en las múltiples formas y maneras de experimentarla. Mas el destinatario especial no es la Torá como tal, pero sí un judaísmo amante de la ley que imaginaba poder librarse de la perdición y del pecado y conseguir la gracia de Dios en juicio justo mediante el cumplimiento de la ley y con las propias fuerzas. En este contexto, Pablo lleva la interpretación del pecado y de la pecaminosidad del hombre a una profundidad y radicalidad desconocidas en los restantes escritos del NT y, por otra parte, opone radicalmente la justificación, referida a tal situación, a todo camino de justificación fundado en la ley; según Pablo, esta ley implica no sólo los preceptos cultuales, sino los preceptos sin más, sin excluir los preceptos morales. También esto está, a lo sumo, expresado indirectamente en el resto del NT debido a la diversa situación kerigmática.

Esta especial radicalización de la comprensión de la gracia se concreta en el concepto paulino de «fe», que recibe y acepta la justificación incondicional donada por Dios. Formulado de modo general: la fe significa en Pablo aceptación de la actuación salvífica de Dios en Cristo Jesús muerto y resucitado. Por consiguiente, el contenido de la fe es Cristo y nada más, y ello de modo irrevocable. En esto estriba la diferencia entre el concepto paulino de fe y el del AT y del judaísmo. Sin embargo, no queda aún suficientemente diferenciado del de los evangelios sinópticos y, a través de ellos, del concepto de fe de Jesús [27]. Pues también allí es el mismo Jesús tema de la fe, aunque más bien indirectamente, en cuanto que en *él* está presente Dios como tema de la fe, en cuanto que el señorío de *Dios* comienza *en su* actividad. La radica-

[26] Cf. *supra,* pp. 596s, e *infra,* pp. 804s.

[27] Las explicaciones dadas a este propósito se pueden complementar con MS I, 867-886; cf. también G. Ebeling, *Jesus und Glaube* I (Tubinga ²1962) 203-254 (bibliografía).

lización específica del concepto de fe en Pablo consiste en que la fe se convierte en una alternativa frente al camino salvífico de la ley. Esto no es en Pablo resultado de una deducción, sino consecuencia de la experiencia primigenia de su existencia cristiana y de su pensamiento teológico, formulado por él mismo del modo siguiente: «Si la rehabilitación (justicia) se consigue con la ley, entonces en balde murió Cristo» (Gál 2,21). Por consiguiente, si Cristo no ha muerto en vano, la justicia no viene por la ley, sino sólo por la fe. La fuerza de esta primigenia frase paulina aumenta por las circunstancias reales en que se halla encuadrada: la necesidad de una misión entre paganos libres de la ley y la progresiva concentración de la fe en la cruz y resurrección de Jesús como acontecimientos salvíficos decisivos, de lo que Pablo es de nuevo el testigo más elocuente. Mientras no se contempla reflejamente la difusión de la predicación entre los paganos —como acaece en Jesús mismo y en la tradición sinóptica—; mientras Jesús —incluso el Jesús crucificado y resucitado— es considerado prevalentemente como el *predicador* confirmado del reino de Dios y apenas como la *presencia, que se ha de predicar,* del reino de Dios; mientras se halla pendiente el juicio sobre la ley, está oculta la *alternativa* entre ley y fe. Mas en el momento en que Cristo pasa a ser el tema de la fe que se ha de predicar igualmente a judíos y gentiles, tiene que irrumpir tal alternativa, y en sus últimas consecuencias puede impulsar a Pablo a equiparar el judaísmo y el paganismo frente a la cruz de Cristo: ambos son servicio a los ineficaces elementos del mundo (Gál 4,9). Por lo demás, la posición de Pablo no constituye una ruptura total con la tradición sinóptica, pues aquélla está ya implícita en ésta. Si el reino de Dios comienza en Jesús, si Dios sale al encuentro en su actuación que suscita la fe, ello pone de manifiesto que se ha superado todo encuentro con Dios en la ley. En estas circunstancias, la ley tiene que convertirse en camino cada vez menos necesario y, finalmente, en obstáculo para la fe en Jesús. Así, entre Pablo y la tradición sinóptica hay a la vez continuidad y discontinuidad. Al mismo tiempo se puede constatar una norma constante: cuanto más fuerte es la referencia refleja de la fe a Cristo, tanto más netamente se perfila la fe como alternativa frente al camino de la ley; más brevemente: la fe en Cristo excluye la ley, Cristo es el «fin de la ley» (Rom 10,4).

La alternativa entre fe y obras de la ley «toca... 'no la problemática del obrar de quien ha llegado a la fe, sino que... (Pablo) se refiere a la oposición entre un judaísmo amante de las obras y optimista respecto a la capacidad salvífica del hombre —al menos según la interpretación del Apóstol —y la fe en Cristo Jesús, muerto y resucitado'. Así pues, es evidente que la problemática de Lutero no coincide con la de Pablo». Hay que subrayar aquí esta constatación, que ya se hizo en otro lugar [28]; en los últimos tiempos la destaca también la misma investigación histó-

[28] MS I, 876s, con cita tomada de O. Kuss, *Der Römerbrief.* Primer fascículo (Ratisbona 1957) 149, 134.

rica sobre Lutero [29]. Por eso, para quien piensa con perspectiva histórica, no constituye una sorpresa ni un hecho lamentable que en el curso de la historia se debilite la importancia de la doctrina paulina sobre la justificación. La visión de conjunto ofrecida anteriormente [30] puso de manifiesto que en el mismo Pablo el tema de la justificación sólo se enuncia con alusiones y fragmentariamente cuando el Apóstol no se dirige a los judíos, sino a los pagano-cristianos (aunque, como es obvio, sin contradicción en la materia). Finalmente, cuando se ha conjurado el peligro de una falsa interpretación judaizante, cuando nadie cree ya seriamente que se pueda merecer la gracia de Dios mediante las obras de la ley mosaica, en este momento hay que salir al paso a interpretaciones erróneas de la doctrina paulina surgidas en círculos cristianos (Sant 2,14-26; Mt 7,21; 2 Pe 3,14-16), en este momento la doctrina de Pablo pierde, a la vez que su destinatario específico, su explosiva fuerza crítica. Está libre el camino para interpretar pacíficamente la doctrina de la justificación en el marco de una doctrina general sobre la gracia. El único problema estriba en averiguar si «las obras» —incluso las que Pablo llama «frutos del Espíritu» (Gál 5,22)— no se pueden emancipar nuevamente del Espíritu, la gracia y la fe, que constituyen su fuente; si no se pueden independizar formas particulares de vida surgidas en la Iglesia, provechosas al principio, luego importunas y, por último, oprimentes, así como las obras inherentes a ellas; si obras de cualquier clase no pueden convertirse poco a poco en «condición consecuente», al menos, y finalmente, en condición previa de la gracia. En tal caso, una nueva Torá, en el sentido paulino, habría entrado otra vez en concurrencia con la fe *dentro* de la Iglesia, edificada sobre la acción salvífica de Dios. Ello no implicaría renovar la situación en que predicó Pablo: pero la originaria predicación paulina de la justificación habría adquirido otra vez significación crítica actual, en forma renovada, contra un nuevo legalismo y judaísmo dentro de la misma Iglesia. Esta era precisamente la opinión de los reformadores, y así se convirtió la doctrina sobre la justificación en «articulus stantis et cadentis ecclesiae».

c) El nuevo principio de la Reforma.

Esbozamos el nuevo principio y el nuevo valor jerárquico de la doctrina reformada sobre la justificación y después sus detalles fijándo-

[29] Cf. Ebeling, *Erwägungen zur Lehre vom Gesetz*, en *Wort und Glaube* I (cf. n. 27) 255-293, esp. 263-277; W. Joest, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese* (Gotinga ³1961); ídem, *Paulus und das Luterische simul iustus et peccator:* KuD 1 (1955) 269-320; P. Bläser, *Gesetz und Evangelium:* «Cath.» 14 (1960) 1-23, esp. 7-20; P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich* (Gütersloh ³1958); de modo más general: B. Lohse, *Lutherdeutung heute* (Gotinga 1968) 19-32; A. Peters, *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift* (Arbeiten zur Geschichte und Theologie der Luthertums 8, Berlín 1962), esp. la tesis central, p. 26.

[30] Cf. pp. 598ss.

nos ante todo en Lutero, porque de esta forma aparece más claro el contraste con la tradición católica; más adelante se abordará la diferencia entre Lutero y Calvino.

Factores diversos contribuyen al redescubrimiento (así se le puede llamar en el sentido de las reflexiones precedentes y dentro de sus límites) que hace Lutero de la doctrina paulina sobre la justificación. La investigación juzga de forma sumamente diversa la múltiple interdependencia de tales factores [31]. Por eso aquí no podemos más que enumerarlos y tenemos que renunciar a emitir un juicio conclusivo [32]. La reforma luterana comienza en las aulas. Muy bien preparado con una formación filosófica y teológica, Lutero no va por senderos totalmente nuevos en sus primeras lecciones como profesor de Sagrada Escritura; pero los recorre con particular decisión y con innegable originalidad [33]: interpretación cristológica de los salmos; inicialmente, aplicación original del cuádruple sentido escriturístico [34] mediante la acentuación de la interpretación tropológica, que refiere al creyente el texto y el acontecimiento bíblicos; luego abandono progresivo de la alegoría en favor de la concentración en el sentido literal, en coincidencia con los grandes testigos principales, pero no con la praxis corriente; desde 1515, exégesis según el texto original, comenzando, no por casualidad, con un curso sobre la carta a los Romanos; descubrimiento y valoración del concepto central «promesa» («promissio») y comprensión de la palabra bíblica en general: tales son los epígrafes esenciales. A esto se añade un celo poco común por la adquisición de nuevas fuentes (no escolásticas) y por la valoración de las nuevas ediciones impresas de textos patrísticos, sobre todo de los escritos antipelagianos de Agustín. Todo esto transforma en protesta pública un malestar frente a la doctrina escolástica sobre la gracia, que germinaba en Lutero ya desde sus años de estudiante; cuando hace esta protesta, Lutero piensa principalmente en la teología de la «via moderna» (Gabriel Biel, Ockham), pero no juzga mejor a la Escolástica en general. Lutero polemiza especialmente contra lo que él cree supervaloración de las fuerzas del hombre «natural», que, según Pablo, no es más que un pecador perdido sin esperanza. En lugar de la concepción medieval de la gracia como una cualidad existente en el interior del hombre, se introduce la doctrina de la «imputación» de la justicia de Cristo, o bien de «la no imputación» del pecado, de la «justicia ajena» («iustitia aliena»), de la «justicia fuera de nosotros» («iustitia extra nos»); el contenido de esta doctrina estaba

[31] Véanse en la bibliografía los trabajos citados sobre la evolución teológica de Lutero.

[32] Pero véase O. H. Pesch, *«Das heisst eine neue Kirche bauen». Luther und Cajetan in Augsburg,* en M. Seckler, O. H. Pesch, J. Brosseder y W. Pannenberg (eds.), *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprachs* (Graz 1972) 645-661, donde se ensaya un juicio cauto sobre las interconexiones.

[33] Cf. los trabajos de Bäumer, Bauer, Ebeling *(Lutherstudien),* Brandenburg, Kroeger, Bayer, Demmer y Preus, citados en la bibliografía.

[34] MS I, 463-483; y ahora O. H. Pesch, *Das Gesetz. Kommentar zu Thomas von Aquin, S. Th. I/II q. 90-q. 105* (DThA 13, Graz 1974) excursus 4.

formado ya en la relación establecida entre Cristo y el cristiano mediante la acentuación primitiva del sentido tropológico; su forma lingüística y conceptual la encuentra Lutero en Rom 4. El punto culminante más temprano de este repudio de la doctrina escolástica sobre la gracia lo constituye la *Disputatio contra scholasticam theologiam,* de 4 de septiembre de 1517, cuyas tesis, redactadas por Lutero, se nos han conservado [35].

El carácter de acontecimiento y de combate —propio de la justificación y de la vida en gracia— que Lutero redescubre igualmente en Pablo, lleva a dudar de la concepción escolástica, según la cual uno está *o* en gracia *o* en pecado, y la concupiscencia permanece y es o *sólo* «fómite» («fomes») para nuevos pecados futuros o, con consentimiento, pecado *actual* consumado. Por eso, a partir del curso sobre la carta a los Romanos, Rom 7 pasa a ser el testimonio principal en favor de la tesis (sobre la que se ha de tratar luego con más detalle en un excursus) de que el cristiano es «justo y pecador a la vez» («simul iustus et peccator»), de que su corazón continúa siendo malo y opuesto a Dios y justo únicamente gracias a la no imputación por parte de Dios; esta no imputación sitúa a quien está justificado de este modo en perpetuo combate contra el pecado y en continua penitencia (una concepción que inmediatamente repercute en la interpretación de los sacramentos, sobre todo del bautismo y de la penitencia, y además, de la potestad de la Iglesia).

Apenas dos meses después de la disputa contra la teología escolástica surge el conflicto con Roma sobre las indulgencias [36], esto es, sobre posiciones teológicas y prácticas eclesiásticas que no se pueden legitimar con el sentido *literal* de la Escritura; este conflicto plantea el problema de la palabra como único medio salvífico y como única norma de doctrina y de praxis en la Iglesia. Pues al no atribuir obligatoriedad y fuerza probativa en la controversia más que al sentido literal de la Escritura, Lutero se encontraba en la línea de una tradición jamás interrumpida desde Agustín. La Curia romana, invocando a lo sumo interpretaciones alegóricas de palabras de la Escritura, exigía de Lutero que

[35] WA 1/224-228; cf. sobre esto la monografía de L. Grane, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517* (Copenhague 1962). Además de la WA existe la edición escolar, práctica, de O. Clemen, *Luthers Werke in Auswahl* (Berlín ⁶1966); consta de ocho tomos y contiene todas las obras importantes de Lutero; contamos también con la edición muniquesa: *Martin Luther, Ausgewählte Werke,* ed. por H. H. Borcherdt y G. Merz, 6 vols. completada en 7 vols. (Munich ³1948, nueva edición sin cambios). Esta última edición no sólo trae las obras latinas en traducción alemana, sino que presenta también los escritos alemanes de Lutero en alemán actual. Ambas ediciones anotan al margen las páginas correspondientes de WA, permitiendo así consultar fácilmente los pasajes citados según esa edición.

[36] Desde hace más de un decenio se discute la historicidad de la fijación de las tesis sobre las indulgencias en la capilla del palacio de Wittenberg. Cf. E. Iserloh, *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt.* (Münster ³1968: edición revisada y aumentada con una discusión de las objeciones).

aceptara la teología (que entonces estaba aún muy poco clara) y la praxis de las indulgencias; esto implicaba forzosamente para Lutero el planteamiento de dos cuestiones: ¿a quién debe el hombre decisivamente su salvación: a la palabra de Dios o al sometimiento a la Iglesia? Y ¿quién tiene en la Iglesia la última autoridad normativa: la Escritura misma o la interpretación que hace de ella el papa, aunque no se pueda verificar? Aquí también la nueva interpretación que hace Lutero del sacramento de la penitencia, del ministerio eclesiástico y de la Iglesia como tal constituye un reflejo de las nuevas cuestiones y de las decisiones fundamentales tomadas sobre ellas.

Y hay, finalmente, un factor personal: la experiencia de las tentaciones, a las que no se pudo poner remedio ni con los sacramentos de la Iglesia ni con el consejo prudente de directores espirituales experimentados (a los que Lutero admiró durante toda su vida). El horror a la experiencia de la propia pecaminosidad y de la impotencia radical —que seguramente no se puede explicar sin tener en cuenta las estructuras psicológicas, pero que no por eso se puede despreciar teológicamente [37]— hace a Lutero preguntar cómo se puede vencer la tentación, o mejor, con qué es posible soportarla confiadamente. También esta pregunta encuentra en el testimonio de Pablo sobre la justificación la única respuesta: Dios se apiada *incondicionalmente* del pecador, y sólo así se le arrebata al pecado su poder mortífero. Por lo demás, el problema que plantea Lutero sobre la seguridad de la salvación no es únicamente su problema personal; su solución tampoco reduce el mensaje salvífico a un medio para tranquilizar su propia conciencia [38]. Más bien articula paradigmáticamente el problema de una nueva época, de la Edad Moderna, para la que se ha convertido en algo decisivo la pregunta del hombre por su propia identidad, pregunta a la que ya no es posible responder satisfactoriamente con las evidencias de una forma de vida eclesiástica medieval [39].

Nuevos métodos en exégesis, nuevas perspectivas exegéticas y teológicas con la ayuda de tales métodos, oposición a una autoridad eclesiástica que se apartaba de sus principales testigos, Pablo y Agustín, o que los domesticaba; nueva experiencia de sí mismo y problemas nuevos de una nueva época: tales son los factores que en la Reforma confieren a la doctrina paulina de la justificación una nueva función e incluso una posición clave. El testimonio paulino sobre la justificación es constituido nuevamente en centro del mensaje; de la actitud

[37] Cf. el discutido libro de E. H. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History* (Nueva York 1962), y la crítica de H. A. Oberman, *Wir sein pettler. Hoc est verum Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation:* ZKG 78 (1967) 232-252, esp. 234-242.

[38] Tal es la tesis fundamental del libro de P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (Graz 1966); cf. nuestra recensión de la obra en ThRev 64 (1968) 51-56 y nuestro trabajo citado en la n. 32.

[39] Sobre esto cf. G. Ebeling, *Luther und der Anbruch der Neuzeit:* ZThK 69 (1972) 185-213.

que se tome ante él (y llegado el caso, ante su formulación agustiniana) dependen, a juicio de Lutero, la verdad y el error en la doctrina y en la vida de la Iglesia, incluso el centro y la periferia de la Escritura. Si se toma una actitud positiva en este punto, no puede continuar todo como hasta ahora en la teología y en la Iglesia. «El artículo de la justificación es el maestro y príncipe, señor, director y juez sobre toda clase de doctrinas: conserva y domina a toda enseñanza eclesiástica y conforta nuestra conciencia ante Dios. Sin tal artículo, el mundo no es más que muerte y tinieblas» [40]. La doctrina sobre la justificación ya no tiene su lugar teológico en el tratado sobre la gracia: es el lugar, literalmente, «el tribunal competente» de toda opción teológica. En coherencia con esto, la primitiva teología reformada no tiene un «tratado sobre la justificación» —carece igualmente de una doctrina sobre la gracia—; pero todas las restantes cuestiones teológicas se tratan a la luz de la doctrina de la justificación.

El Concilio de Trento abordó muy detalladamente la doctrina reformada sobre la justificación; y no se limitó a rechazarla, sino que recogió —críticamente— la interpelación reformada [41]. Pero rechazó la pretensión de otorgar una posición clave a la doctrina de la justificación. Según los decretos tridentinos, ello se debe sobre todo a dos motivos: el Concilio no estaba dispuesto a permitir nada que amenazara las estructuras y las formas de vida eclesiásticas tradicionales de modo *fundamental,* es decir, más allá de reformas necesarias; por eso no podía reconocer como árbitro el artículo de la justificación [42], sobre todo en una interpretación que entonces no era en absoluto incontrovertida entre los exegetas y teólogos; además, el Concilio no compartía la impresión de los reformadores sobre el resurgimiento de un legalismo no cristiano en la Iglesia; temía más bien —como los autores neotestamentarios pospaulinos— que la doctrina reformada sobre la justificación debilitara el esfuerzo moral entre los cristianos [43] (de este reproche tuvo que defenderse Lutero desde los comienzos de su teología reformada) [44]. Las dos reservas tridentinas no han enmudecido hasta hoy: teólogos luteranos acusan a la teología católica de presentar una «eclesiología absorbente» que antepone por completo la Iglesia a todo acontecer entre Dios y el hombre [45]; en cambio, la opinión católica corriente re-

[40] WA 39 I/205,2 (Disputa, 1537).

[41] Cf. *supra,* pp. 682-694.

[42] Cf. esp. DS 1500, 1510, 1520, 1542, 1570, 1579, 1583, 1600, 1667, 1686-1688, 1715, 1763-1778, 1835.

[43] Cf. esp. DS 1533-1539, 1545-1549, 1562, 1568-1577, 1582.

[44] «De aquí proviene que, cuando yo acentúo tanto la fe y repruebo tales obras incrédulas, me acusan de que yo prohíbo las buenas obras, a pesar de que yo quiero de buen grado enseñar las verdaderas obras buenas de la fe» (WA 6/205,11: *Sermón de las buenas obras,* 1520); cf. también WA 10 I 1/410,14; 56/233,20; 268,7; y la *Confessio augustana* 20 (BSLK 75,13): «a los nuestros se les achaca sin verdad que prohíben las buenas obras».

[45] Un ejemplo representativo de esta actitud es el libro de G. Maron, citado en la nota 7; cf. especialmente 261-266.

procha al pensamiento luterano individualismo antieclesial y despreocupación moral [46].

No faltan en ambos campos rectificaciones de tales reproches simplistas; sin embargo, ello no ha podido impedir hasta hoy que la doctrina sobre la justificación continúe, en el campo católico, dentro de su contexto tradicional, pero cargado ahora con todo el lastre de la controversia católico-reformada; y tal contexto es propiamente demasiado estrecho para esta controversia. Consecuencia necesaria fueron los más enojosos pero inextinguibles malentendidos; y comenzaron a disiparse tan pronto como se intentó discutir ambas posiciones, no en un contexto extraño, sino en el marco de su respectiva problemática.

Esta manera —la única verdaderamente «ecuménica»— de enfocar la justificación es hoy cosa obvia. Tampoco cabe en este libro hacer otra cosa. Por consiguiente, tendremos que tomar en serio la doctrina reformada sobre la justificación —¡y en ella, el impulso paulino y agustiniano!—. Pero nuestra exposición tiene que seguir en tal caso dos líneas. Por una parte tenemos que tratar la justificación como tema parcial del tratado sobre la gracia, abordando punto por punto los problemas que se plantean en el curso de la historia y en el momento actual: ello encaja dentro de la mejor tradición católica y no se puede considerar en modo alguno como ilegítimo frente a la teología reformada. Por otra parte, a la vista de la Reforma, tendremos que enfrentarnos con el problema de si (y cómo) la doctrina de la justificación —clarificada en los detalles— pasa a ser piedra de toque de todo discurso teológico. Es recomendable seguir simultáneamente la línea de la «traducción» actualizante, es decir, el intento de liberar, llegado el caso, el *contenido* del testimonio sobre la justificación de un contexto lingüístico y conceptual que se ha hecho extraño, y de expresarlo nuevamente en el contexto de la comprensión actual de la fe. Tal intento ha de determinar en todos los detalles la exposición que sigue. No obstante, al final se ha de volver a tratar por separado de manera temática en una especie de recopilación de lo tratado en diversos puntos. Con esto queda indicada la marcha de lo que sigue.

2. *Acción justificante de Dios*

Lo primero que hay que decir sobre la justificación del hombre es lo siguiente: Dios *ha* justificado al hombre. Tenemos que comenzar por lo que se acostumbra llamar la justificación «objetiva», a diferencia de la justificación «subjetiva», mediante la que el hombre abraza y acepta en la fe la justificación objetiva. Esta terminología no es tan

[46] Cf. las encuestas en A. Hasler, *Luther in der katholischen Dogmatik* (cf. n. 4) 77s, 85s, 96-98.

corriente en la teología católica como en la evangélica [47]. El lenguaje católico tradicional llama «justificación» al acontecimiento que tiene lugar en el interior del hombre, a la justificación «subjetiva», sea cual fuere el modo como se deba entender. Pero a una parte de ésta (es decir, a los efectos renovadores incluidos en ella) la teología evangélica no la llama «justificación», sino «santificación» [48]; denomina en cambio «justificación» a la acción «objetiva» de Dios. Esto pone ya de manifiesto que respetando cuidadosamente la terminología y el aparato conceptual se evita gran cantidad de controversias superfluas.

Ahora bien, es cierto que la Escritura habla más raramente de la «justificación objetiva» que de la «justificación subjetiva»; mejor dicho: expresa más frecuentemente con otras palabras el significado de la «justificación objetiva»; Pablo usa sobre todo conceptos como «salvar», «redimir», «reconciliar». Es igualmente cierto que jamás se habla de la justificación objetiva sin relacionarla con la justificación subjetiva, esto es, con *la fe*. Bajo estos aspectos, la terminología católica es absolutamente legítima. Sin embargo, hay textos verdaderamente clásicos sobre la justificación objetiva. El más importante es Rom 3,21-26; confróntese además Rom 4,25; 5,18s; 2 Cor 5,21. Hasta este momento nada se ha dicho sobre el significado especial de la palabra «justificación»; sin embargo, los textos permiten conocer con claridad de qué se trata: del contenido salvífico de la muerte y resurrección de Jesús. Por encima de todas las controversias en torno a conceptos y esquemas mentales, podemos decir lo siguiente: la frase «Dios nos ha justificado» significa que, en la muerte y resurrección de Cristo Jesús, Dios ha vuelto su mirada irrevocablemente al mundo y al hombre, y los ha aceptado. Lo que Jesús ha proclamado, la proximidad de Dios, se ha hecho realidad mediante su muerte y resurrección. Puesto que sólo hay una cosa, el pecado, que causa la *lejanía* entre Dios y el hombre, la *cercanía* irrevocable de Dios implica que, en su donación al hombre, él no se deja obstaculizar por el pecado; con otras palabras: el pecado ha sido perdonado a causa de Cristo. Dios ha aceptado a los hombres *con* su culpa irremediable.

Todo esto está ahora «manifestado» (Rom 3,21). La manera concreta se puede resumir aquí con una alusión: mediante el hecho de que la palabra es proclamada y de que los hombres son incorporados a la comunión de la muerte y resurrección de Jesús; en otros términos: mediante la palabra y el sacramento [49]. La *Iglesia* está implicada de antemano en el suceso de la manifestación de la justificación. El misterio de la gracia de Dios en Cristo Jesús es «anunciado por medio de la Iglesia» (Ef 3,9s). Esto se ha de subrayar ya aquí contra toda reacción alérgica precipitada de parte evangélica. Tal reacción se desencadena

[47] Cf. H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (1957; Einsiedeln [4]1964; trad. española: *La justificación según Karl Barth*, Barcelona 1967) 218-231.

[48] Cf. *infra* pp. 837-844.

[49] Cf. MS I, 559-606, 670-793, e *infra*, pp. 821-830.

generalmente porque el término clave «Iglesia» (y «sacramento») se asocia instantáneamente a «mediación» en un sentido determinado, es decir, como interrupción de la relación personal con Dios y Cristo mediante una institución suprapersonal y, por añadidura, mixtificada. Pero ello no tiene que ser necesariamente así, ni está aquí ya de antemano decidido. Para quien se libera de todos los esquemas mentales introducidos insensiblemente, la mediación universal significa el simple hecho de que ningún hombre se entera de la justificación por Dios a causa de Cristo si no es mediante la palabra y la vida de quienes han creído antes que él, de la comunión de fe que es la Iglesia. En este sentido, la «mediación» de la Iglesia es, por decirlo así, inevitable. Habrá que volver todavía sobre este punto cuando haya que reflexionar sobre el «sola fide». Como es obvio, esto no sólo corrobora la existencia y la necesidad de la Iglesia, sino que fundamenta también una concepción muy determinada de su esencia. La palabra y el signo que la hacen sensible tienen que influir e influirán retroactivamente de modo crítico sobre la figura histórica y concreta de la comunidad de fe que predica y administra los sacramentos. Pero, por más que esta cuestión sea legítima, ella no afecta a la estructura fundamental de la cosa [50].

Todavía hay que hacer aquí otra pregunta: ¿por qué se manifiesta la *justicia* de Dios? Con ello nos encontramos nuevamente con el significado especial del concepto de justificación: justicia, porque es gracia sobre el *pecado*. Esto es, la acción salvífica de Dios es, a la vez y en primer lugar, juicio, desenmascaramiento de la maldad del hombre y de su lejanía de Dios. Desde los sinópticos (Mt 10,34) hasta Juan (Jn 3,19; 5,19-30; 12,31.47s; 16,11) es evidente que la venida de Jesús significa juicio. Pablo saca la consecuencia en la terminología de la doctrina sobre la justificación. Este pensamiento desaparece de la doctrina de la justificación en la teología posterior por los motivos ya señalados; pero, desde Anselmo de Canterbury, pasando por Tomás de Aquino, hasta Lutero y la más reciente teología luterana, ha experimentado una elaboración acentuada en la doctrina sobre la satisfacción vicaria de Cristo [51]. Cualquiera que sean las palabras nuevas que nos plazca emplear, tam-

[50] Constituiría un ensayo provechoso, aunque sólo fuera en el terreno metodológico, desarrollar desde el punto de vista de la teología de la palabra los datos alegados por G. Maron (cf. n. 7); él los interpreta en el sentido de una comprensión del sacramento alejada de la palabra y los moteja de «eclesiología absorbente». Los textos conciliares manifestarían una continuidad sorprendente con los esfuerzos, a los que nadie ha hecho objeción alguna, de la teología católica más reciente por examinar a fondo y de modo nuevo la relación de palabra y sacramento. Lo que queremos decir lo muestra nuestro artículo: *Besinnung auf die Sakramente. Historische und systematische Überlegungen und ihre pastoralen Konsequenzen:* FZPhTh 18 (1971) 266-321, esp. 295-316. En él aparecen referencias a la bibliografía pertinente.

[51] Bibliografía monográfica sobre el tema, en O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung* (cf. n. 2) 124, n. 3; 554, n. 2; ahora se han de añadir: B. A. Willems, *Erlösung in Kirche und Welt* (QD 35, Friburgo/Br. 1967), y H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Düsseldorf 1970). Sobre la materia, cf. MS III/2.

bién esto, y esto en primer lugar, forma parte de la acción divina justificante: la confrontación del hombre con una realidad de no salvación, realidad de la que él es único responsable y que no puede cargar sobre ningún otro. Sin confesar que él no es el hombre en conformidad con la voluntad de Dios, el hombre no puede entender ni alcanzar lo que Dios ha hecho sobre él en Cristo Jesús. El reconocimiento de los pecados y la autoacusación anteceden a la experiencia de la justificación; tal prioridad no se da necesariamente en el orden temporal o en el psicológico, pero sí objetivamente. Ello plantea la pregunta siguiente: ¿qué significa, pues, la justificación *del hombre?*

3. *La justificación como acontecimiento sobre el hombre*

a) ¿Justificación «forense» o justificación «efectiva»?

Aquí tropezamos con una cuestión controvertida, tan antigua como la controversia sobre la justificación en cuanto tal. ¿Es la justificación «efectiva» o es «forense»? Es decir: ¿es una *acción* de Dios que *produce,* crea, cambia algo en el hombre pecador o es un *juicio* —«in foro», en el tribunal— que declara algo, a saber: que el hombre es justo? La cuestión debatida empalma con el hecho ya señalado de que Lutero, por varias razones, se distanció de la doctrina medieval sobre la gracia, que concebía la justificación como una cualidad existente en el interior del hombre *(habitus),* y apoyado en Pablo, entendió la gracia y la justificación como no imputación del pecado e imputación de la justicia de Cristo, como sentencia absolutoria del tribunal divino. Por otra parte, ni Lutero ni ningún otro de los grandes reformadores ha dudado jamás de que la acción divina justificante renueva al hombre, por consiguiente, tiene un «efecto» y, en este sentido, es «efectiva». Por tanto, formulada con precisión, la pregunta reza del modo siguiente: *¿declara* Dios justo al hombre ante su tribunal *porque* lo ha *hecho* justo —simultáneamente en el orden temporal, pero con prioridad objetiva—, es decir, *en base* a esta (al menos parcial) justificación *efectiva,* o declara Dios como justo al pecador sin *presupuesto alguno* y, por tanto, este juicio pasa a ser, por su parte, la fundamentación objetiva de la acción divina que *hace* justo al hombre? Según la terminología acuñada en la controversia, la justificación es «efectiva» en el primer caso y «forense» en el segundo. Como se puede ver, la cuestión no estriba en determinar *si* la justificación es forense o efectiva, sino en precisar cómo se relacionan mutuamente dentro del conjunto total de la justificación el momento forense y el efectivo, respecto a cuya existencia no puede caber duda alguna.

Para la investigación sobre Lutero y sobre la Reforma son ya claros los puntos siguientes [52]:

[52] Cf. O. H. Pesch, *loc. cit.,* 175-187; E. Iserloh, *Gratia und Donum* (cf. bibl.).

1) La terminología específica de Lutero —lo mismo que en otros problemas— no proporciona claridad alguna. El reformador usa «iustificatio» unas veces en el sentido de *hacer* justo y otras veces en el sentido de *declarar* justo; con otras palabras: nuestra cuestión como tal es desconocida para él, y de hecho surgió más tarde en el círculo de Melanchthon.

2) Objetivamente, la cuestión está planteada de modo desafortunado: separa lo que en el orden objetivo —y también en Lutero— está indisolublemente unido. Además, en el curso de la historia del luteranismo, la cuestión degeneró en una «ciencia del misterio» [53], inasequible para los no iniciados, que con mayor razón hacía imposible reconocer la fuerza de disociación eclesial inherente a esta controversia.

3) *Si* se tiene que aceptar esta desafortunada alternativa, la teología evangélica y la investigación sobre Lutero se creen obligadas a decidirse por la concepción forense; y ello por dos motivos principales de tipo objetivo: el pecado que permanece excluye la posibilidad de llegar a ser justo real y *totalmente* (esto constituye una esperanza para la plenitud escatológica; en el momento presente es materia de una lucha que no llega a la victoria total durante toda la vida). Ahora bien, según el testimonio de la Escritura, Dios no justifica al hombre sólo a medias o de modo fragmentario. Consiguientemente, la justificación del hombre no puede tener lugar en la esfera en que domina su justificación ontológica y, por ello, no puede ser efectiva en el sentido de la pregunta; tal es el primer motivo. He aquí el otro: sólo la concepción forense de la justificación garantiza la identidad paradójica entre juicio y gracia. Si la fe alcanza la justificación [54] consintiendo que se le anuncie en primer lugar como juicio y condenación de sus pecados, se le quita la última posibilidad de abusar todavía de su propia aceptación y recepción para convertirlas en autojustificación (un peligro que, aunque sin razón, la Reforma ve no sólo no excluido, sino verdaderamente incluido en la teología escolástica) [55].

Por lo demás, la investigación actual sobre Lutero, a pesar de su voto en favor de la concepción forense de la justificación, ha restablecido las verdaderas dimensiones de la doctrina reformada en esta materia. Así, hoy podemos preguntar de nuevo francamente, más allá de cualquier controversia: ¿qué es la justificación como acontecimiento sobre el hombre?

[53] E. Wolf, *Peregrinatio* II (cf. n. 11) 12.

[54] Cf. también *infra,* pp. 818-830.

[55] La sinrazón de esta atribución sólo se podría poner de manifiesto mediante un análisis detallado; aquí repercute sobre todo el error crónico en la interpretación de la doctrina escolástica sobre el hábito. Cf. *supra,* pp. 646ss y 651ss, y O. H. Pesch, *loc. cit.,* 596-788; también íd., *Das Gesetz* (n. 34). *Kommentar zu I-II q. 100 a. 9;* íd., *Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre. Eine theologiegeschichtliche Meditation:* FZPh 21 (1974).

b) La justificación como aceptación del pecador.

1) Tampoco los exegetas católicos tienen hoy ningún escrúpulo «antirreformador» para traducir por «declarar justo» el δικαιοῦν de Rom 3,24 [56]. Por consiguiente, en su origen bíblico la justificación está concebida como una especie de proceso judicial; sobre esto no cabe la menor duda. La paradójica sentencia absolutoria del pecador, debida a la gracia, no elimina el ámbito de la concepción jurídica, sino que lo corrobora. Así pues, nadie puede reprochar, bajo este aspecto, falta de fundamentación bíblica a la comprensión reformada de la justificación. También la Escolástica latina es consciente de la imagen judicial subyacente en la palabra «iustificatio», exactamente cuando la usa como término para traducir uno de los muchos sinónimos de «ley», especialmente en el Sal 119 (118) [57]. Pero también aquí se impone la deducción procedente de los elementos etimológicos de la palabra: «iustus» y «facere». La δικαίωσις jurídica se convierte así en la «iustificatio» metafísico-antropológica: *hacer* justo al hombre [58]. Se fortalece este proceso con la herencia antipelagiana de la teología de Agustín, cuyo rasgo decisivo consiste, como es notorio, en la concepción de una acción divina de gracia en el interior del hombre. El capítulo sobre la historia de los dogmas ha puesto ya de manifiesto que todas las múltiples teorías que intentaron interpretar ulteriormente esta actuación de Dios anhelaban precisamente confirmar y corroborar este acento antipelagiano; ello implica que dichas teorías se formaron exactamente por el mismo motivo por el que las rechazó Lutero [59].

2) Ambas concepciones de la justificación se basan en determinados modelos representativos. Sería ocioso discutir si son sólo figuras o auténticas analogías en el sentido escolástico tradicional y también en el sentido católico moderno [60]. Es más importante otra pregunta: ¿tienen un denominador común y es posible hacerlo inteligible más allá de la controversia tradicional? Ambos modos de entender la justificación quieren expresar cómo el hombre se hace y es «recto» ante Dios, es

[56] Cf. *supra,* p. 594.

[57] Cf. la *Magna Glossatura* de Pedro Lombardo (= refundición de la *Glossa ordinaria* a los salmos y a las cartas de Pablo, procedente de la escuela de Anselmo de Laón) a Sal 118,93: PL 191, 1090C.

[58] Puede verse un análisis del concepto «iustificatio» en los textos de los teólogos escolásticos aducidos anteriormente en pp. 792s. Como ejemplo del influjo de la deducción, cf. en Tomás, *S. Th.* I/II, q. 99 a. 5 obj. 4 (con la cita del pasaje de la *Glossa* aducido en n. 57) con el corpus del mismo artículo; igualmente I/II, q. 100 a. 2 obj. 1 y ad 1. Es digno de mención cómo Tomás, sin embargo, se distancia a la vez del concepto ético de justicia de Aristóteles; cf. *S. Th.* I/II, q. 113 a. 1 y ya q. 100 a. 2 ad 2; sobre esto, O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung* 670-673.

[59] Cf. *supra,* pp. 645-652.

[60] Cf. MS I, 1008-1011; además O. H. Pesch, *loc. cit.,* 606-628, centrado en la desconfianza, caracterizada en la n. 23, de la teología evangélica frente a la Escolástica.

decir, cómo corresponde a la voluntad de Dios sobre el hombre. Tomás de Aquino —por citarlo aquí como representante de la Escolástica— esclarece esto a la luz de Ecl 7,30 (en la traducción de la Vulgata: «Deus fecit hominem rectum»), es decir, a la luz del estado original: Dios hizo al hombre «recto». El Santo lo entiende así: el espíritu del hombre estaba plenamente sometido a Dios y los sentidos y el cuerpo al espíritu. La justificación restablece esta situación «recta», al menos de modo incipiente [61]. Lutero lo explica así: el hombre da la razón al juicio de Dios —que es condenación y absolución a la vez— y, con ello, está de acuerdo con la palabra divina, esto es, es verdadero ante Dios [62]. En este punto se hace patente el «denominador común»: en la justificación se trata de la recta relación del hombre con Dios; dicho de otra manera: de cuál es la actitud del hombre ante Dios. Considerada de cerca, la diferencia en el modo de entender tal relación (reconocer que la palabra de Dios es verdadera —Lutero—, reconocer que la voluntad de Dios es válida —Tomás—) no es tan grande: el sometimiento del espíritu a Dios sólo se puede efectuar mediante el reconocimiento de su palabra, que anuncia esta voluntad, y la rebeldía del hombre ante ella.

3) Todo enfoque, viejo o nuevo, tiene que expresar la peculiaridad paradójica del perdón divino: Dios justifica al hombre *culpable sin la condición previa* de cumplimiento alguno de los mandamientos y sin que obras buenas de cualquier clase sean *condición consecuente* de la justificación. La justificación da sus *frutos* en las obras buenas; pero los frutos no constituyen una condición consecuente con respecto a la existencia del árbol. Ninguna interpretación de la justificación que implique reducciones en este punto central puede sentirse en armonía con el testimonio bíblico.

4) No perdiendo de vista todo esto, podemos tratar de formular qué es la justificación como acontecimiento en el hombre: *el hombre, tal como es, acepta que Dios lo acepte tal como es.* Lo que la acción justificante de Dios en Cristo significa para toda la humanidad llega, en cierto modo, al hombre individual. Esto es paradójico porque Dios acepta al hombre que se le opone. La libertad que Dios le había otorgado [63] implicaba que Dios no quería tener al hombre en su comunión contra la voluntad de éste, aun cuando ello costara al hombre la muerte y el eterno alejamento de Dios. Ahora Dios acepta a quien no quiere dejarse aceptar, sino que prefiere estar encerrado en sí mismo y vivir por sus propios medios; y Dios ni siquiera pone como condición previa la renuncia a esta resistencia —como sería lógico en realidad—; al contrario, espera que esto sea resultado obvio cuando el hombre, superándose a sí mismo, descubra lo que Dios ha hecho en él. En cierto sentido, Dios reitera en la justificación su voluntad creadora sobre el

[61] Cf. *S. Th.* I, q. 95 a. 1 con I/II, q. 113 a. 1.
[62] Textos y bibliografía en O. H. Pesch, *loc. cit.*, 210-285.
[63] Cf. MS II/2, 949s, 966-969, 971-977, 981-984, e *infra*, pp. 811-818 y 925-931.

hombre: a quien creó como su compañero libre y responsable, lo acepta de nuevo en su compañía —a pesar de que no respondió a la primera invitación—. Con palabras de la Escritura: Dios permanece fiel a su amada criatura, incluso frente a la infidelidad de ésta. O simplemente: Dios perdona el pecado. La antigua doctrina de que la justificación consiste en la restauración incipiente del estado original, con el fin de superarlo escatológicamente, conserva su validez incluso más allá de todas las representaciones e imágenes mundanas y hasta mitológicas que tuvieron su importancia en la protología y escatología tradicionales.

Con este intento de determinar la esencia de la justificación hemos sobrepasado la alternativa de «forense» y «efectivo». Pues esta nueva relación que la acción justificante de Dios establece con la humanidad y con el hombre individual no es ni una palabra *ineficaz,* cuyos límites tengan que ser precisados frente a una realidad en el interior del hombre, ni una realidad que se deba concebir *naturalísticamente,* esto es, a nivel *subpersonal* (en este sentido se interpretó erróneamente la doctrina escolástica) [64]; pero no es ésta la auténtica enseñanza de dicha teología, y mucho menos la del Concilio de Trento, que no se ató a ciertos «theologumena» escolásticos [65], sino que trató de exponer la marcha del pecador desde el pecado hacia Dios de un modo al que se le puede reprochar cualquier cosa, pero difícilmente falta de sensibilidad para captar que la justificación tiene un carácter personal y referido a la palabra divina de gracia [66].

Una interpretación pelagianizante de la justificación no tendría más fundamentos que la interpretación subpersonal. Tal caso se daría si el hombre pudiera y quisiera decirse a sí mismo que él, que pretende ser señor de sí mismo, no debe, sin embargo, ser abandonado por su verdadero Señor a las consecuencias de su ilusión, sino aceptado de nuevo en gracia por él. Es ya un don reconocer la propia ilusión y poder mirar de frente a la desesperación en uno mismo; y es una palabra que no se puede obtener por la fuerza, que tiene que venir «de fuera», la noticia de que ésta es una desesperación buena porque conduce de nuevo a la única fuente de vida real para el hombre. La palabra de que dispone la sabiduría humana puede, en el mejor de los casos, enseñar cómo se soporta la desesperación, pero no cómo se supera.

Y es evidente, por último, que la justificación se otorga a causa de Cristo. Pues lo que se expresa con la justificación es efectivamente la meta del acontecimiento Cristo —sean cuales fueren los aspectos bajo los que se considera éste—. Para salvar al hombre de su propio

[64] El malentendido se encuentra, por ejemplo, en P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* (cf. n. 4) 231; por desgracia, no se puede negar, sin embargo, que ciertos libros de texto neoescolásticos de la dogmática católica dan ocasión al malentendido luterano.

[65] Cf. *supra,* pp. 683 y 687.

[66] Es obligado valorar positivamente bajo este aspecto las categorías personalistas de DS 1525s.

abismo, Dios ha elegido a los hombres en Cristo [67]. En él ha revelado su esencia y su relación con el hombre; en él ha revelado la imagen del hombre ante Dios; en él ha compartido la vida de los hombres, caída en la muerte, de modo que en él existe como hombre entre los hombres [68]. En su muerte ha puesto de manifiesto qué es el pecado y a qué término conduce al hombre [69]. La expresión «a causa de Cristo» designa la conexión de la justificación del hombre individual con la totalidad de la obra salvífica divina en Cristo. Entendería mal la fórmula quien la interpretara «causalmente», como si sólo la obra y la pasión de Cristo *efectuaran* el perdón de Dios. En el pasado, las teorías de la redención y satisfacción [70] han subrayado ciertamente la perfecta suficiencia de la obra redentora de Cristo, pero no han caído —al menos en sus grandes representantes desde Anselmo hasta Lutero— en el error causal, sino que han acentuado la iniciativa *inmotivada* de la misericordia divina, que dispuso por sí misma el camino de «la satisfacción» y del «rescate», para que en medio de la gracia brillara también el juicio.

Así pues, la expresión «el hombre es justificado» significa: el hombre es aceptado por Dios inmotivadamente, incluso *contra* todos los «buenos» motivos, sin condiciones previas; y con ello llega a su meta la obra salvífica de Dios en Cristo Jesús. Decir inmotivadamente y sin condiciones previas, ¿significa también sin *colaboración* del hombre? Desde Agustín, y con más vigor nuevamente a partir de la Reforma, la doctrina de la justificación somete a discusión la «contribución», la «cooperación» del hombre en el acontecimiento de la gracia, y la trata bajo una serie de temas sucesivos; es necesario seleccionar los más importantes.

4. *La justificación como acontecimiento en el hombre*

La amplitud de las afirmaciones en torno al tema «colaboración del hombre en la justificación» se extiende desde el ejemplo del alfarero del apóstol Pablo en Rom 9,21 hasta el «facere quod in se est» (hacer lo que está en nuestras manos) de la Escolástica tardía; desde el «pesimismo» agustiniano del segundo Concilio de Orange (529) hasta la defensa de la voluntad libre, hecha por Erasmo de Rotterdam; desde el «servum arbitrium» de Lutero hasta el molinismo; desde el «sola» hasta el «et». Esto hace ya sospechar —por no decir saber— que aquí han contribuido a la formación de las teorías teológicas, además del esfuerzo teológico por comprender, opciones preteológicas, acentos espirituales y pastorales; ello es perfectamente correcto, ya que las teorías

[67] Cf. *supra*, pp. 802-805.
[68] Cf. MS III/1 y III/2.
[69] Cf. MS II/2, 946-1042.
[70] Cf. n. 51.

no existen para sí mismas, sino para poner el evangelio en contacto con el punto controvertido, de manera adecuada a la experiencia de la realidad [71]. Sin embargo, también en este punto es preciso embarcarse en un esfuerzo intelectual para poder ver en qué medida el testimonio de la Escritura sobre la justificación puede salvaguardar su independencia frente a una disputa que no pocas veces se ha convertido en «ciencia del misterio» y en «riña de teólogos», exactamente igual que la disputa en torno a la interpretación forense y efectiva de la justificación.

a) La libertad.

La pregunta fundamental es ésta: ¿presta el hombre *de algún modo* una «contribución» en la justificación? Tal pregunta se formula tradicionalmente como la cuestión sobre la libertad del hombre en relación con Dios y su gracia [72]. El fuerte énfasis con que los reformadores acentuaron la total pasividad del hombre en el acontecimiento de la justificación agudizó esta cuestión. Hasta el siglo XVI la libertad fue ciertamente objeto de controversias [73]. Se discutía —filosófica y teológicamente— su amplitud, desde Ockham también su demostrabilidad filosófica; pero jamás se impugnó seriamente su realidad. Mas para Lutero, la *no libertad* del hombre es el «eje del asunto» («cardo rerum»), es decir, de su asunto reformador [74]. Luchar por la gracia de Dios significa luchar contra la libertad de decisión de la voluntad [75]. Su contrincante es sobre todo Erasmo, con su definición de la voluntad libre: «Por libertad de decisión *(liberum arbitrium)* entendemos en este pasaje la fuerza de la voluntad humana mediante la cual el hombre puede entregarse a lo que conduce a la vida eterna o apartarse de ello» [76]. Los teólogos que quieren seguir fieles a Lutero están persuadidos hasta hoy de que el destino del testimonio reformado sobre la justificación se decide en la toma de posición en torno al problema de la libertad, y

[71] Sea dicho sólo en razón de la contraposición: K. Barth, *Der Römerbrief* (1919; Zurich 1963), quiere mostrar que todo lo que han creado el espíritu humano y el poder del hombre está sometido a juicio porque ha conducido a su autodeificación. Un libro como el de F. Gallati, *Der Mensch als Erlöser und Erlöster. Der aktive und passive Beitrag des Menschen an der Erlösung* (Viena 1958), quiere mostrar que todo lo que han creado el espíritu humano y el poder del hombre no es, en principio, sospechoso para la fe. Es también sintomático, frente a épocas anteriores, la nueva valoración del significado de la «ratio» en la teología de Lutero; así, por ejemplo, en B. Lohse, *Ratio und Fides Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers* (FKDG 8, Gotinga 1957).

[72] A *este* aspecto nos limitamos en el desarrollo de nuestro tema. Pero cf. las referencias hechas en n. 63 y las que se hacen más adelante en la n. 98.

[73] Visión de conjunto y bibliografía en O. H. Pesch, *Freiheit* (Edad Media), en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II (Basilea 1972) 1083-1088.

[74] WA 18/786,30 *(De servo arbitrio,* 1525).

[75] WA 18/661,28 *(loc. cit.).*

[76] *Diatribe seu collatio de libero arbitrio·* ed. Walter (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus 8, Breslau 1910) I b 10,7-10; citado literalmente por Lutero, WA 18/661,30 *(loc. cit.).*

lamentan la ceguera de otros teólogos evangélicos que opinan que Lutero exagera en este punto [77].

α) *Acerca de la controversia tradicional.* Ahora bien, al menos a la vista de la teología evangélica actual, uno no puede liberarse de la impresión de que las fórmulas son exageradas, y ello tanto menos cuanto más se tiene en cuenta la complicada situación histórico-cultural e histórico-teológica. Mientras tanto se puede tener por seguro lo siguiente [78]:

1) La doctrina de la tradición reformada sobre la no libertad nada tiene que ver con el determinismo (filosófico). Lutero no niega la libertad de decisión del hombre en asuntos mundanos [79], es decir, allí donde el hombre hace sus experiencias diarias de la libertad, y la tiene por real y no sólo por aparente. Pero rechaza la libertad humana autónoma en la relación con Dios; impugna, por consiguiente, que el hombre (auxiliado, en el mejor de los casos, por la gracia de Dios, pero sin que ésta sea en modo alguno la que lo capacita radicalmente para ello) pueda ponerse él mismo, gracias a sus propias decisiones, en aquella relación con Dios que es «recta» y que hace a uno justo. Este no a la libertad vale tanto para el hombre en cuanto criatura como —y con mayor razón— para el hombre en cuanto pecador. Ni siquiera la libertad intramundana del hombre es una libertad autónoma *frente* a Dios, sino una libertad donada, consentida, que tiene por fuente la *vinculación* a Dios.

2) Lutero no niega la responsabilidad del hombre por sus obras. El argumento favorito de la teología de controversia, «¡sin libertad no hay responsabilidad!», no vulnera en absoluto la posición reformada. Lo que aquí hay que discutir es, más bien, la separación e independencia lógica, defendidas por Lutero, de libertad y responsabilidad.

3) La Reforma no niega tampoco que el hombre responde al Dios que justifica, que responde *en el* mismo acontecimiento de la justificación y que «coopera» acto seguido con el Dios que justifica, tanto en la lucha contra el pecado en la vida propia como en el servicio a la

[77] Exponente principal de estos teólogos luteranos es H. J. Iwand en su comentario al *De servo arbitrio* aparecido en la edición muniquesa de Lutero (cf. n. 35), tomos suplementarios 1,255-260; cf. ídem, *Um den rechten Glauben* (Gesammelte Aufsätze, Munich 1959) 14s, 22-24, 33-36, 37-46, 253. La más reciente manifestación en esta línea es la correspondiente polémica de D. Schellong contra el *Neues Glaubensbuch* (cf. n. 127): «Junge Kirche» 34 (1973) 710-715, aquí 713.

[78] Por razón de brevedad es obligado remitir aquí a la bibliografía. Además de Iwand (cf. n. 77), véanse H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther* (Kirche und Konfession 9, Gotinga 1965); O. H. Pesch, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther:* «Cath.» 17 (1963) 197-244; ídem, *Theol. der Rechtfertigung,* 106-109, 377-382; y la amplia monografía de H. J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition* (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Munich 1967).

[79] WA 18/638,5; 673,8; 752,7; 781,8 *(De servo arbitrio,* 1525).

actuación de Dios en el mundo. La esencia de la «libertad de un hombre cristiano» consiste precisamente en que él es —y está— liberado por Dios mediante la justificación para ese fin (también sobre este tema habrá que volver).

4) Es tradición católica la plena pasividad, es decir, la incapacidad de actuar del hombre frente a Dios, único agente en la justificación. Lo es desde los escritos antipelagianos de Agustín, pasando por el segundo Concilio de Orange (529) y por Tomás de Aquino, hasta llegar a las controversias sobre la gracia entre tomistas y molinistas, y ello aun a costa de aceptar paradojas insolubles lógicamente [80]. Se halla incluso en la interpretación optimista que la Escolástica tardía hace del «facere quod est in se» [81]; en efecto, la tesis de que el hombre, incluso como pecador, puede amar a Dios sobre todas las cosas con un acto de caridad perfecta, y de este modo disponerse convenientemente para recibir la gracia de la justificación, sólo vale «de potentia Dei ordinata»; por consiguiente, se ha de entender no tanto como un «tiene que» cuanto como «le es lícito», y se encuentra ya dentro del proceso de la justificación, cuya iniciativa está exclusivamente en las manos libres de Dios. Se puede sostener que tal postura es falsa; pero, dentro de sus propios presupuestos, no es semipelagiana. Por lo demás, Lutero ha encontrado también una valoración pesimista del hombre entre los teólogos de la Escolástica tardía, en Gregorio de Rímini concretamente, y además ha hallado el *pathos* de la pasividad en la mística alemana [82].

5) Teniendo en cuenta este estado de cosas, es necesario concluir que existe una diferencia entre el concepto de libertad que impugna Lutero y el de la tradición católica. En realidad, la definición de libertad que da Erasmo constituye la excepción y no el consentimiento de la tradición. Esta jamás ha imaginado una libertad autónoma *frente* a Dios que pueda decidir si prefiere consagrarse a la salvación eterna o a la eterna perdición; ha pensado siempre en una libertad *dentro del marco* del obrar de Dios, que de antemano ordena y dirige todas las cosas y que constituye el fundamento de todo actuar. Cuando se abandona este concepto de libertad y se pone en su lugar el concepto de una libertad autónoma frente a Dios, el teólogo *tiene* que condenar *esta* libertad como apariencia y afirmar que los hombres no son libres. Bajo este aspecto, Lutero ha afirmado la tradición católica contra un concepto humanístico de libertad [83] (por más que sus argumentos concretos puedan ser considerados como no siempre concluyentes o como fruto de malentendidos) [84].

6) El hecho de que la tradición católica mantenga con perseverancia el concepto de libertad —cosa que los teólogos evangélicos no pue-

[80] Cf. las referencias en O. H. Pesch, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre* 236s, n. 123; *Theol. der Rechtfertigung* 826s, n. 32.
[81] Cf. pp. 643s y 663.
[82] Cf. pp. 671-675.
[83] H. Vorster y H. J. McSorley han destacado esto insistentemente (cf. n. 78).
[84] Cf. H. J. McSorley, *loc. cit.*, 285-309.

den entender más que como inconsecuencia [85]— se debe a diversos motivos. Está en primer lugar la diversa situación histórico-cultural. Mientras se tiene un concepto no autónomo de libertad, tal concepto no contradice la pasividad del hombre en el acontecimiento de la justificación; al contrario, la subraya; en todo caso, no se convierte en concepto crítico ni crea una situación de disyuntiva. Lutero se encuentra en una circunstancia distinta de la de Tomás, por ejemplo, sobre todo porque Agustín había resuelto, en la línea posterior de Lutero, una primera crisis del concepto de libertad en la Iglesia, imprimiendo así una orientación determinada a la teología de varios siglos. Otro motivo radica en la persuasión incontrovertida de la implicación del concepto de responsabilidad en el concepto de libertad y, con ello, la supuesta necesidad del concepto de libertad para la ética [86]. Según nuestra opinión, hay finalmente dos poderosos motivos de orden objetivo-filosófico-teológico: la indiferencia metafísica del espíritu frente a todos los bienes particulares que, *por* ser particulares, no pueden colmar el horizonte universal del bien, al que se halla referida la voluntad [87]; y el carácter trascendental del obrar de Dios, que no limita el obrar humano, sino que lo fundamenta. Tomás, por ejemplo, jamás habría podido entender la idea de Lutero, según la cual la libertad humana limitaría el obrar de Dios, y puesto que tal cosa es inadmisible, es necesario considerar nula la libertad. Según Tomás, el obrar de Dios sería limitado si determinara el obrar del hombre [88].

7) Es evidente que el Concilio de Trento encontró dificultades en la formulación pesimista del Concilio de Orange, como muestra la progresiva abreviación de la cita en el curso de las discusiones en torno al decreto sobre el pecado original [89]. No se puede negar que exista una contradicción verbal entre DS 371-372 y DS 1511-1512, 1555; tal contradicción se debe evidentemente a que los Padres conciliares no

[85] Cf. H. Vorster, *loc. cit.*, 377: «Tomás únicamente puede mantener su modo de entender la libertad... quitándole algo decisivo». Cf. *loc. cit.*, 334-337, 353-356, 375-378.

[86] Las dos cosas tienen un paralelismo peculiar en el concepto de mérito: tal concepto no es problemático mientras no se comete con él ningún abuso práctico, y en la medida en que es indiscutiblemente clara la implicación lógica del concepto (teológico) de mérito en el concepto (bíblico) de recompensa. Cf. O. H. Pesch, *Die Lehre vom «Verdienst» als Problem für Theologie und Verkündigung*, en L. Scheffczyk/W. Dettloff/R. Heinzmann (eds.), *Wahrheit und Verkündigung* II (Munich 1967) 1865-1907.

[87] Cf. O. H. Pesch, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre* (cf. n. 78) 200-210; *Theol. der Rechtfertigung*, 855-864 y la bibliografía reseñada allí en relación con la doctrina de Tomás sobre la libertad. A ello hay que añadir ahora D. Schlüter, *Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin:* FZPhTh 18 (1971) 88-136; y K. Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten* (Munich 1972).

[88] Póngase la afirmación de Lutero en WA 18/717,31-35 junto a la de Tomás en *S. Th.* I, 105 a. 1, al principio del corp. art.; cf. O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung* 856s, 869-875.

[89] Sobre esto, cf. P. Brunner, *Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient*, en E. Schlink/H. Volk (eds.), *Pro veritate. Ein theologischer Dialog* (Münster 1963) 59-96, aquí 61s.

tenían ya en su mente el concepto agustiniano de libertad, sino, más o menos, el humanístico, y no querían prescindir de sus ventajas para la exigencia ética; además, a la vista de las tesis de Lutero, se creían obligados a defender tal concepto [90]. Sin embargo, no son las palabras usadas, sino la materia enseñada lo que ha de decidir si con ello se suscribió realmente la doctrina de Erasmo. Y tal materia es inequívoca por lo que respecta a la pasividad del hombre: no hay ningún consentimiento ni ninguna cooperación del hombre que no haya sido suscitado, desde sus más radicales comienzos, por la gracia de Dios [91]. Sobre esta aseveración hay dos contrapruebas notables. La primera: teólogos luteranos tan poco «sospechosos» como W. Joest y P. Brunner consideran insignificante la afirmación, bastante importante para la sensibilidad católica, de que el primer movimiento para apartarse del pecado y para convertirse a Dios no es producido por la gracia plena de la justificación («gratia iustificans»), sino por la «gracia excitante» («gratia excitans») —la frase constituye una manifestación típica del esfuerzo del Concilio por unir la psicología y la teología en el acontecimiento de la justificación—, porque piensan que la prioridad de Dios está garantizada en cualquier caso [92]. La otra contraprueba: la controversia sobre la gracia entre tomistas (bañecianos) y molinistas comienza *después* del Concilio de Trento. En la cuestión de la libertad, los tomistas españoles pueden desarrollar tranquilamente una sentencia que, aunque conserva la *palabra* «libertad», mantiene por completo la línea de pensamiento de Lutero con medios escolásticos [93]; y hasta bien entrado nuestro siglo, los tomistas rígidos pueden acusar a los molinistas de desviarse del Concilio de Trento [94]. Desde Domingo de Soto, es también sentencia común la interpretación tomista, y no la de la Escolástica tardía, del decreto tridentino sobre la justificación —sea ello desacertado, como opinan Oberman y Schillebeeckx [95], o acertado, como piensa Rückert [96].

[90] Cf. H. Küng, *Rechtfertigung* (cf. n. 47) 180-186.

[91] Cf. DS 373-378, 383s, 388-392, 1525s, 1532, 1533s. Sobre el pensamiento de Tomás sobre este punto, cf. O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung*, 659-686.

[92] Cf. W. Joest, *Das tridentinische Rechtfertigungsdekret:* KuD 9 (1963) 41-69, aquí pp. 52-96; P. Brunner, *loc. cit.*, 84s.

[93] Cf. las referencias en la n. 80.

[94] Un ejemplo: V. D. Carro, *La crítica histórica ante la controversia sobre la gracia en el siglo XVI:* CTom 87 (1960) 39-96. Por lo demás, aquí aparece también *un* fundamento para explicar el hecho, que W. Joest, *loc. cit., passim,* constata siempre con asombro, de que la interpretación del Tridentino que hacen Schmaus y Küng difiera tanto de la que hace el jesuita español González: donde los primeros defienden la *sententia communis* «tomista», González, como jesuita, se atiene naturalmente a la tradición molinista, que, a pesar de la opinión de V. D. Carro, jamás ha sido amonestada por el *magisterio oficial.*

[95] H. A. Oberman, *Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie:* ZThK 61 (1964) 251-282; E. Schillebeeckx, *Una opinión nueva sobre el Decreto de la Justificación en el Concilio de Trento:* «Concilium» 5 (1965) 168-171.

[96] H. Rückert, *Promereri. Eine Studie zum tridentinischen Rechtfertigungsdekret als Antwort an H. A. Oberman:* ZThK 68 (1971) 162-194.

Tal vez se piense que nuestro juicio es «salomónico» y que elude la seriedad del problema; pero nosotros no nos dejamos encadenar a la alternativa libertad o no libertad. La disputa sobre el «liberum» o «servum arbitrium» carece hoy de contenido. La libertad que Lutero niega no es la que enseña la tradición católica [97]. La necesidad que él predica es —sin este nombre— el testimonio de la misma tradición. ¿Cómo se ha de describir entonces la «colaboración» del hombre en la justificación, el acontecimiento de la justificación *en el* hombre?

β) *Justificación y libertad; intento de comprensión.* El hombre no *tiene* libertad; *es* libertad: él es el ser abierto, que no dispone ni se acomoda a su entorno de modo instintivo, sino que tiene que disponerse a sí mismo. Tal autodisposición afecta a la totalidad de su existencia; pero no aparece en su totalidad, sino desplegada en una imprevisible plétora de decisiones que el hombre tiene que tomar en el curso de su vida histórica. Es necesario partir de esta tesis fundamental de la antropología filosófica moderna. La tradición medieval —aligerando el principio más profundo en Agustín— oscureció este dato fundamental, aunque continuase influyendo de modo latente, al centrar prevalentemente la discusión en torno al libre albedrío y, por consiguiente, a los actos libres concretos e individuales [98]. La antropología filosófica moderna, incitada por el idealismo alemán y por el existencialismo, lo ha destacado nuevamente con toda nitidez [99]. La experiencia refleja de la libertad que se expresa en *esta* tesis antropológica fundamental constituye ahora el destinatario de la reflexión sistemática sobre la justificación, del mismo modo que lo era la definición de Erasmo en tiempos de Lutero. El testimonio de la justificación se refiere de dos maneras a esta experiencia de la libertad: juzgándola y dirigiéndola.

Así, pues, en primer lugar *juzgándola.* La justificación significa que el hombre se hace y es «recto» ante Dios. Ahora bien, si el hombre *es* libertad, se sigue que es libertad radical y plenamente donada, pues el hombre «recto» ante Dios se considera como criatura, como deudor; digámoslo francamente, como dependiente en todo su ser y en cada una de sus peculiaridades; por consiguiente, también en todas sus decisiones particulares. No hay lugar alguno para una libertad autónoma frente a Dios, pero sí para una autonomía basada en el don divino de la con-

[97] Tiene que quedar abierto aquí el problema de si Lutero ha captado exactamente la concepción de Erasmo. En la teología luterana más reciente se manifiesta una tendencia a hacer a Erasmo más justicia histórica de lo que hasta ahora era usual entre los seguidores de Lutero. Cf., especialmente, la gran monografía de E. W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus* (2 vols., Basilea 1966).

[98] Cf. O. H. Pesch, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre,* 202-207, y los trabajos de L. Oeing-Hanhoff y H. Krings, a los que se remite allí; además, recientemente, el trabajo citado de K. Riesenhuber (cf. n. 87).

[99] *Pars pro toto,* remitamos a los artículos de K. Rahner en torno al problema de la libertad: *Escritos de Teología* II, 245-274; VI, 210-233; VIII, 260-285; G. Siewerth, G. Richter y J. B. Metz, *Libertad:* CFT II, 506-533; J. Splett, *Der Mensch in seiner Freiheit* (Maguncia 1967).

dición de criatura libre y liberada, esto es, para una autonomía y «autolegislación» (cf. Rom 2,14) frente al mundo. La justificación enseña a la vez —¡por ser justificación del *pecador!*— cierto escepticismo frente a la propia experiencia de la libertad. Esto es: agudiza la mirada para descubrir el peligro fundamental consistente en que la autonomía donada puede convertirse en la ilusión de una autonomía contra el dador de la libertad, en autoglorificación en el pleno sentido de la palabra. Descubre que el hombre está sumido siempre en este peligro y que, oculta o abiertamente, ratifica constantemente esto en todas sus decisiones, que, por consiguiente, el ejercicio de la libertad querido por Dios y el abuso pecaminoso de la misma existen el uno en el otro de modo inseparable [100].

Por eso la justificación afina también la mirada para percibir que la multiforme experiencia de la no libertad, que hoy precisamente constituye el contrapunto de la experiencia humana de la libertad (actitudes psicológicas equivocadas, mecanismos sociopsicológicos, «calculadas coacciones» económicas y políticas, que no son más que disgusto colectivo por la justicia y la paz, etc.), no son trastornos inevitables, sino consecuencia de una progresiva autoglorificación, consecuencia del pecado. Y el mensaje de la justificación confirma definitivamente que la experiencia de la imposibilidad de escaparse de esta no libertad no constituye una ilusión, sino el castigo inmanente de la libertad mal empleada. Precisamente hoy podemos comprender mejor que nunca, por encima de las antiguas controversias sobre el «liberum» y «servum arbitrium», que la misma experiencia de la libertad, que con los ojos de la fe se interpreta justamente como esencia del hombre donada por Dios, se puede considerar a la vez como experiencia de una pura ilusión de libertad que oscurece la no libertad real y, simultáneamente, la manifiesta como tal. En esta perspectiva se puede repetir con todo énfasis el descubrimiento de los reformadores: no hay «contribución» alguna de la libertad humana a la justificación.

Pero la fe de la justificación no sólo juzga la experiencia humana de la libertad, sino que también *la dirige*. Desenmascarando el abuso de la libertad, tal fe la orienta nuevamente en su sentido originario, a la autoordenación hacia Dios. La justificación libera la libertad para sí misma —incluso en sus decisiones particulares, que continúan realizándose inevitablemente en medio de las multiformes coacciones e incluso contra ellas—. Con otras palabras: la justificación se efectúa en el hombre de tal modo que su libertad acepta la iniciativa de Dios, *responde* a ella. Esto no constituye una «contribución», pues el hombre, tal como es, nada puede por sí mismo en este asunto. Y, sin embargo, la respuesta en cuanto colaboración del hombre es parte esencial de esa realidad: la justificación no ha tenido lugar —a no ser en el sentido «objetivo»

[100] Esta es una de las líneas claras en los esfuerzos que la teología actual realiza para comprender de modo nuevo y más profundo el pecado original; cf. MS II/2, 985-1042.

descrito anteriormente— mientras el hombre no ha dado la respuesta. Tomás llamó a este hecho «consentimiento» y no, por ejemplo, «cooperación» [101]; y la misma palabra empleó el Concilio de Trento [102]. Con ello se expresa tanto el verdadero carácter de respuesta y, así, el verdadero acontecimiento de la justificación *en el* hombre, como la dependencia total con respecto a la iniciativa de Dios.

Simultáneamente se ha fundamentado ya otra preocupación esencial de la Reforma: la vinculación de la justificación a la *palabra*. ¿Supone algo así como una fina sensibilidad para esta materia el hecho de que tanto la Escolástica como el Concilio de Trento, a pesar de no estar penetrados por la insistencia luterana en la palabra, elijan para caracterizar la colaboración humana en la justificación un término que pertenece a la esfera del hablar? Apenas se pudo hacer una elección más justa. En efecto, si preguntamos *por qué* medio es liberada de nuevo para sí misma la libertad humana caída, pecadora, la respuesta es la siguiente: mediante *la palabra* de Dios, palabra que promete perdón y aceptación paradójica del insubordinado. Con ello, la libertad recupera su verdadero significado y la posibilidad de edificar de nuevo confiadamente sobre esta base. Sin esta palabra liberadora quedaría, en el mejor de los casos, el panorama desesperanzador de las posibilidades desperdiciadas. Otra vez se mantiene en pie una paradoja de la Reforma: el mismo hombre que no tiene ninguna posibilidad de disponer de sí mismo que no acabe en el fracaso puede partir de que, a pesar de las apariencias, se le ha abierto tal posibilidad. Lo puede porque Dios le *dice* y le *promete* que lo ama. Así, la palabra justificante, «absolutoria», es algo totalmente distinto de una mera comunicación: es, en sentido pleno, *medio salvífico*. Con esto entramos ya en el siguiente tema parcial, que describe con más detalle la *forma* de la respuesta del hombre a la justificación divina.

b) «Sola fide».

El cristianismo reformado, en sus diversas formas, está persuadido hasta el día de hoy de que confesar el «sola fide» lo deslinda decisivamente tanto de la tradición doctrinal escolástico-medieval en su totalidad, incluida la mística, como de la doctrina católica oficial, sobre todo a partir del Concilio de Trento. Los participantes católicos en el diálogo ecuménico tienen que constatar continuamente, con consternación, que incluso a la enfática confesión católica del «sola gratia» se le exige el «sola fide» como santo y seña; en caso contrario, entre los evangélicos se suscita con todo vigor el viejo recelo [103]. En el «sola fide» culmina

[101] *S Th.* I/II, q. 111 a. 2 ad 2; q. 113 a. 3-5; interpretación en el contexto en O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung*, 659-669, 679-686.

[102] DS 1525, 1554.

[103] Cf., por ejemplo, el trabajo, representativo en este aspecto, de E. Wolf, *Sola gratia? Erwägungen zu einer kontroverstheologischen Formel*, en *Peregrinatio* I (Munich ²1962) 113-134; cf. también P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* (véase n. 4) 232.

lo que dijimos anteriormente acerca del significado crítico de la doctrina sobre la justificación. Si ésta es el «articulus stantis et cadentis ecclesiae», confesar el «sola fide» viene a ser el «articulus stantis et cadentis iustificationis».

Lo mejor será abordar de nuevo la cuestión objetiva a partir de la problemática histórica. Ahora bien, es imposible, naturalmente, desarrollar aquí el concepto de fe de Lutero con toda su riqueza de relaciones. En tal caso tendríamos que tratar de la relación de la fe con la palabra y juicio de Dios, con el amor dadivoso de Dios, con el ocultamiento de Dios en la contradicción, con la obra salvífica de Cristo, con el ocultamiento de Cristo en la cruz, con la posibilidad de expresar en palabras la salvación de Cristo, y en cada ocasión tendríamos que esbozar las distintas maneras de formular la doctrina de la justificación asociadas a cada uno de estos aspectos del concepto de fe. Luego habría que mostrar cómo cada una de estas formas de la doctrina sobre la justificación desemboca de manera objetivamente necesaria en el «sola fide», incluso aun cuando Lutero no lo hubiera formulado específicamente. Pero nos vemos obligados a resumir en este punto [104], y podemos hacerlo del modo siguiente: hay un fundamento más remoto del «sola fide», y se halla expresado en la fórmula «solus Christus», que incluye el «solus Deus» y el «sola crux». Y hay un fundamento inmediato del «sola fide», y se halla expresado en la fórmula «solum verbum», sólo la palabra, que nos adjudica la justificación a causa de la cruz de Cristo. Tenemos que explicar sucesivamente ambos fundamentos.

α) *«Solus Christus»; por eso, «sola fide».* Con respecto a su fundamento remoto, el «sola fide» significa la exclusión de cualquier obra y de cualquier prestación propia por parte del hombre a la hora de la preparación y en la realización de su justificación por Dios. Lutero corrobora la tesis con las dos afirmaciones ulteriores de que la fe misma no es una «obra» —ni siquiera es obra del primer mandamiento, pero sí cumplimiento del mismo— y de que, por el contrario, es producida totalmente por Dios, por Cristo, por el Espíritu, por la palabra de Dios en la fuerza del Espíritu. La determinación de la relación entre fe y obras, tema que plantean las afirmaciones anteriores, la precisa Lutero inmediatamente con la nitidez radical de la relación fundamento-consecuencia: fe y justicia de la fe *anteceden* a las buenas obras como el árbol a los frutos, y no al contrario; por eso las buenas obras están plenamente excluidas de la fe, en cuanto que no es lícito concebirlas como un «complemento» de la fe en orden a su eficacia salvífica. Pero son consecuencia objetivamente necesaria de la fe, si ésta es verdadera fe. «Si la fe no está libre de todas las obras buenas, incluso de las más pequeñas, no justifica y ni siquiera es fe. Mas es imposible que la fe exista sin buenas obras celosas, nume-

[104] Abundante material textual e intento de mostrar las conexiones sistemáticas en O. H. Pesch, *loc. cit.*, 195-262. Por eso renunciamos aquí a presentar abundantes pasajes para confirmar los asertos.

rosas y grandes» [105]. Más aún: la fe se «encarna», por decirlo así, en las obras; se manifiesta en ellas como realidad y fuerza transformante, de modo que la falta de obras buenas da motivos para dudar de la existencia de la misma fe [106].

Después de lo que hemos explicado sobre el tema «libertad», la sentencia reformada de Lutero apenas representa problema alguno en este punto. La historia de la teología ha superado —no en último lugar, bajo la presión de la interpelación reformada— la única opinión, defendible en otro tiempo dentro de la Iglesia, según la cual el hombre tendría que realizar una «obra» como presupuesto y condición previa de su justificación: un acto de amor perfecto a Dios [107]. Tampoco el Concilio de Trento, a pesar del párrafo sobre la «preparación» a la justificación, permite dudar de que entre fe y obras se da la relación fundamento-consecuencia [108]. Por su parte, la «preparación» es puesta en marcha únicamente por Dios [109].

Así pues, en este punto sólo queda por aclarar un malentendido. La enfática posición luterana tiene un destinatario determinado: la tesis escolástica de que no toda fe justifica, sino únicamente la «fe informada por el amor» («fides caritate formata»). Con sutileza invierte sin más Lutero esta tesis: no es el amor la forma de la fe, sino que es la fe la forma del amor [110]; y así manifiesta su malentendimiento de la fórmula escolástica; de todos modos, se prestaban excesivamente a tal malentendido los seguidores de la transformación que la Escolástica tardía hizo de la doctrina de la alta Escolástica sobre la gracia. Efectivamente, Lutero entiende de hecho aquí el amor como una «obra» que se tiene que añadir complementariamente a la fe «desnuda», a riesgo de que en otro caso la fe quede «muerta». Además, a propósito del amor, él piensa preferentemente en el amor al prójimo, que se traduce en obras buenas. La fe, dice Lutero, no necesita este complemento, porque éste es precisamente el presupuesto, que nuestras obras, por buenas que sean, no pueden hacernos justos.

El malentendido se aclara si se tiene en cuenta el sentido de «fides» en la fórmula escolástica [111]. Según ella, fe es esencialmente el asentimiento de la *mente* a la palabra revelada de Dios. Con esta definición se delimita a la vez la fe frente a la esperanza y la caridad. En este sen-

[105] WA 7/231,7 (*Quaestio utrum opera faciant ad iustificationem*, 1520).

[106] La «encarnación» de la fe en las obras ha sido recientemente destacada con especial insistencia y expuesta con sus interconexiones en Lutero por P. Manns, *Fides absoluta - Fides incarnata. Zur Rechtfertigunsglehre Luthers im Grossen Galaterkommentar*, en E. Iserloh/K. Repgen (eds.), *Reformata Reformanda* I (Münster 1965) 265-312. De parte luterana, cf., especialmente, G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken* (Tubinga 1964) 177-197.

[107] Cf. también pp. 715s.

[108] Cf. DS 1526, 1530-1532, 1535.

[109] Cf. pp. 814s.

[110] WA 39 I/318,16 (*Zirkulardisputation de veste nuptiali*, 1537).

[111] Bibliografía y exposición del asunto en O. H. Pesch, *loc. cit.*, 719-747, esp. 735-737.

tido pueden creer incluso los pecadores y hasta los demonios, sin que por ello sean justificados. También Lutero conoce este momento del «asentimiento» en el acto de la fe y habla de formas de la fe en las que este acto de asentimiento se encuentra aislado («fe histórica», fe de los demonios). Presuponiendo el concepto *escolástico* de fe, tampoco Lutero puede decir que el hombre es justificado «*sola* fide». Por consiguiente, cuando la Escolástica habla de la fe justificante, tiene que añadir algo que confiera al acto de asentimiento mental la fuerza justificante; dicho en lenguaje moderno: algo que confiera al acto de asentimiento intelectual la calidad de una conversión del hombre entero a Dios. Según la concepción escolástica, esto sólo puede ser el amor a Dios en cuanto vinculación del espíritu a Dios, que configura todo lo demás («forma omnium virtutum»), y que, por su parte, es efecto inmediato de la gracia justificante. La «caritas» que, según la doctrina medieval, «informa» la «fides» no consiste en «obras» —ni siquiera en «obras» del amor a Dios— y tampoco constituye una «contribución» del hombre, sino algo implícito en la misma gracia divina justificante. Expresado en terminología de la alternativa luterana: en la justificación, el amor está en el lado de la fe y no en el de las obras [112].

Ahora bien, todavía es posible analizar qué significa el hecho de que la teología medieval sitúe en el amor la esencia de la justificación como acontecimiento *en* el hombre y la Reforma, en cambio, la ponga en la fe, a pesar de que ambas han estudiado a Pablo, así como conocen también los solemnes textos bíblicos sobre el amor. Bajo un aspecto especial, habrá que volver todavía sobre este tema [113]. Sin embargo, nadie podrá negar que ya no hay disputa alguna (que constituya algo más que una discusión sobre modos de hablar más o menos adecuados) en torno al punto decisivo, es decir, en torno a la irreversible relación fundamento-consecuencia de fe y obras, y, por consiguiente, sobre la actividad exclusiva de Dios, sobre Cristo como fuente única de salvación en la justificación y, por tanto, sobre el «sola fide» según su fundamento remoto. En realidad hoy será mejor evitar la fórmula «fides caritate informata», toda vez que se presta tan fácilmente a malentendidos y dado que la teología actual, bajo diversos aspectos, ha vuelto a entender mejor la figura plena del concepto bíblico de fe.

β) *«Solum verbum»; por eso, «sola fide».* Ahora queda por explicar el fundamento inmediato del «sola fide»: el «solum verbum». A la palabra responde únicamente la fe. Por consiguiente, si la justificación *sólo* viene por el camino de la palabra —cosa que concuerda exactamente con la interpretación forense de la justificación—, el «sola fide» es la consecuencia obligada.

[112] Cf. K. Rahner, *Problemas de la teología de la controversia sobre la justificación* (= reseña de H. Küng, *Rechtfertigung*), en *Escritos* IV, 245-280, aquí 255.

[113] Cf. p. 835; cf. también O. H. Pesch, *Existentielle und sapientiale Theologie.* Hermeneutische Erwägungen zur systematischtheologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin: ThLZ 92 (1967) 731-742, aquí 737s.

Ahora bien, el «solum verbum» tiene también un destinatario determinado: la concepción atribuida a la teología medieval de que la gracia justificante es una cualidad cosificada con que se adorna el alma humana por el camino de la mediación eclesiástico-sacramental. De hecho, la teología evangélica se escandaliza, como ya se puso de relieve, de algunas expresiones escolásticas, por ejemplo, la gracia es como una «qualitas in anima» o como un «habitus», los sacramentos actúan «ex opere operato» [114]. Dado que el Concilio de Trento se mueve evidentemente en el campo conceptual de la doctrina «qualitas-habitus» —si bien con gran precaución [115]— y que respeta en la sacramentología la fórmula «ex opere operato» [116], en este punto no es tan fácil como anteriormente, en el terreno de la cuestión sobre fe y obras, hablar de una controversia superada. Al contrario, cuando uno quiere decir «sí, pero» al «solum verbum», el cristiano evangélico tiene que temer que, de una manera sutil y por la puerta trasera, se vuelva a dar entrada a las obras como condición previa para la justificación: en forma de «prestaciones» con respecto a la Iglesia, administradora de los sacramentos y mediadora de la gracia. La colaboración en la Iglesia aparece ahora como «obra» que tiene que preceder a la justificación —pues, en otro caso, ¡cómo se habría de llegar a los sacramentos, únicos mediadores de la gracia!—. El reverso de la medalla es el siguiente: no colaborar en la Iglesia o estar excluido de los sacramentos tendría que ser considerado como una amenaza para la salvación. Si fuera éste realmente el estado de cosas, la Iglesia, con sus modos de ejercer la disciplina, se habría interpuesto entre el hombre y Dios, habría interrumpido la relación personal inmediata del creyente con Dios fundada en la palabra.

La teología católica ha hecho bien en plantearse esta sospecha. En los últimos decenios hay que anotar en el campo católico un esfuerzo intensivo por liberar, de una parte, la doctrina escolástica sobre la gracia como «qualitas» de su carácter apersonal, puramente aparente de todos modos, y por interpretarla y documentarla, histórica y objetivamente, como teoría de las implicaciones de la venida *inmediata* y personal de Dios al hombre [117]; tal esfuerzo, por otra parte, ha destacado el carácter verbal de los sacramentos [118]. Esto debería haber privado de base a la atribución de una concepción apersonal de la gracia y de los sacramentos. Ya se oye la voz de que Lutero ha «encontrado su concilio», precisamente en materia de la interpretación de la palabra, y de

[114] Testimonios, de nuevo, en O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung* 187-193, 335. Cf. también *supra,* pp. 798s.

[115] DS 1529s, 1547, 1561; cf. también *supra,* p. 687.

[116] DS 1608.

[117] Cf. *infra,* p. 910 y todo el capítulo 13. Bibliografía y amplia exposición de la materia se encuentran también en O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung,* 648-659; cf. además el trabajo de H. Mühlen citado en la n. 9. MS II, 453-1042, e igualmente este tomo son, no en último lugar, un fruto de estas nuevas perspectivas y resultados de la investigación.

[118] Cf. exposición de la materia y bibliografía en O. H. Pesch, *loc. cit,* 793-822, y en nuestro trabajo citado en la n. 50. Más detalles, *supra,* pp. 151-155.

que ha llegado el momento de someter a debate la existencia específica de las confesiones [119].

Sin embargo, se advierte al mismo tiempo, en el campo evangélico, algo así como un endurecimiento, precisamente en nombre del «solum verbum»». Casi se han convertido en máximas unas citas del escrito programático de P. Brunner sobre *Reforma-Reformación, entonces-ahora,* según las cuales en la Reforma propiamente no se trataba tanto del tema «justificación» cuanto del verdadero significado de la Iglesia; por eso tampoco fue en el Concilio de Trento, sino en el Vaticano I donde se cerró definitivamente la puerta entre las confesiones; y el Concilio Vaticano II nada ha cambiado en este punto [120]. Y G. Maron [121] analiza con decepción y con enojo perceptible la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia como sacramento fundamental y ve en tal doctrina la consolidación definitiva de una oposición insalvable entre las interpretaciones católica y evangélica de la justificación [122]. Sólo aparentemente constituye todo esto una inconsecuencia o una búsqueda malévola de nuevas posiciones defensivas en pro de la división eclesial. Realmente la doctrina de la justificación se decide hoy en el terreno de la doctrina sobre la Iglesia —bello *test* sobre el significado de la tesis del «articulus stantis et cadentis ecclesiae»—. Sólo se puede esperar un acuerdo común si la teología evangélica puede explicar el «solum verbum» de modo que la inmediatez de Dios en la fe, afirmada en tal axioma, conserve ciertamente toda su fuerza crítico-eclesial, pero esté libre de cuestionar latentemente la realidad de la Iglesia —cosa que estaría en contra del NT— y, con mayor razón, de resentimiento anticatólico, manifiesto o latente; y si la teología católica puede explicar la «mediación» de la Iglesia de manera que no interrumpa la inmediatez del creyente con Dios; y si queda claro que la Iglesia tiene que someterse en todo tiempo a la crítica que, en base a la justificación del pecador mediante la sola palabra divina de gracia, tiene que hacerse contra

[119] Cf. A. Brandenburg, *Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien* (Paderborn 1969) 146, 148s; cf. 137-141.

[120] P. Brunner, *Reform - Reformation, Einst - Heute.* Elemente eines ökumenischen Dialogs im 450 Gedächtnisjahr von Luthers Ablassthesen: KuD 3 (1967) 159-183, especialmente 180-185.

[121] Cf. *supra,* n. 7.

[122] El aserto de que un acuerdo sobre el modo de entender los sacramentos continúa fracasando precisamente por las implicaciones eclesiológicas constituye algo así como un lugar común en la teología evangélica contemporánea. *Pars pro toto,* remitamos a G. Ebeling, *Worthafte und sakramentale Existenz: Wort Gottes und Tradition.* Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (Kirche und Konfession 7, Gotinga 1964) 197-216; G. Hennig, *Cajetan und Luther.* Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation (Arbeiten zur Theologie, II. Reihe 7, Stuttgart 1966); K. G. Steck (ed. e introductor), *Luther für Katholiken* (Munich 1969) 11-39. En el campo evangélico se ve a menudo como una derivación de la misma controversia el problema de la mariología. Representante característico de este enfoque es nuevamente G. Ebeling, *Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas: loc. cit.,* 175-182; y si se lee MS III/2, 405-526, se ve con claridad que la controversia todavía no ha perdido nada por lo que respecta a lo fundamental.

una Iglesia que se emancipa de su verdadera misión, que se basta a sí misma con sus formas de institución y de vida. ¿Está a la vista un acuerdo semejante?

γ) *«Sola fide numquam sola»*. Sólo mediante la fe, que jamás está sola: a esta fórmula redujo una vez P. Althaus la doctrina genuina de Lutero sobre la fe que justifica sola [123]. La fórmula es una especie de resumen de la concisa doble tesis de Lutero que ya hemos citado [124]. Y R. Hermann expresa el contenido con precisión no menor: «(Lutero) no ha intentado combatir contra las *obras*..., sino contra la *presentabilidad* de las obras ante Dios» [125]. Tales fórmulas pueden dirigir nuestras reflexiones.

Así se rectifican, en primer lugar, aquellas interpretaciones de la relación entre fe y justificación que, por pura preocupación por la pasividad —¡real!— del hombre en el acontecimiento de la justificación, disocian la fe de su conexión con la vida humana y la convierten en una mera magnitud mística, exactamente igual que, según el juicio evangélico, algunos católicos están tentados a hacer con la Iglesia. Por ejemplo, cuando E. Wolf, que representa en este punto a toda una «escuela» de investigadores evangélicos contemporáneos sobre Lutero, escribe que la fe no es más que «el aspecto aplicativo de la palabra», formula una tesis que, desde el punto de vista teológico, no es necesariamente censurable, pero tampoco muy útil [126]. No es de mayor utilidad una fórmula según la cual la fe constituye el «mero órgano receptivo de la salvación» [127], a no ser que se determine cuál es el lugar de este «órgano receptivo» en la vida humana. Es significativo que a tales fórmulas corresponde no raramente una concepción mixtificada de la «palabra, que se ha de presentar sencillamente», y que no necesita apoyo alguno consistente, por ejemplo, en tomar en consideración los condicionamientos cognoscitivos del oyente (incluyendo la limitación temporal de su capacidad de escuchar), o menos aún en «retórica mundana» [128]. Pero todos los conjuros sobre la condición «indominable» de la palabra y sobre la pura pasividad de la fe son incapaces, sin embargo, de eludir polémicamente el hecho de que, si han de realizarse la palabra y la fe,

[123] P. Althaus, *Sola fide numquam sola Glaube und Werke in ihrer Bedeutung für das Heil bei Martin Luther:* «Una Sancta» 16 (1961) 227-235.

[124] Cf. n. 105.

[125] R. Hermann, *Willensfreiheit und gute Werke im Sinne der Reformation,* en *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation* (Gotinga 1960) 44-76, aquí 64. Expresiones semejantes en O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung,* 309, n. 118.

[126] E. Wolf, en el trabajo citado en la nota 103: *Peregrinatio* I, 124.

[127] Una fórmula empleada con placer por P. Althaus; cf. *Die christliche Wahrheit* (véase n. 4) 604; ídem, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh ²1963) 202, 374 y *passim;* la repite recientemente U. Kühn, *Gnade und Werk,* en J. Feiner/L. Vischer (eds.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube* (Friburgo/Br. 1973) 560-580, aquí 563.

[128] Cf. O. H. Pesch, *Der Ort der Homiletik innerhalb der Theologie:* «Verkündigen» 1 (1967) 51-85, aquí 75-80.

tienen que ocurrir muchas cosas; la primera de todas es que yo tengo que decidirme a escuchar a un predicador, es decir, a ir a una iglesia o a un aula de conferencias, a encender el aparato de radio o a leer un libro. En cualquier caso, la fe, que es de hecho «pura recepción», simultáneamente es, al menos, un acontecimiento anímico en el hombre, por no decir una actividad psíquica, muy enérgica además, pues tiene que vencer resistencias de todo tipo y contradicciones de fuera y de dentro. Y esta actividad está encuadrada en una multitud de otros acontecimientos anímicos —que la preceden, la acompañan y la siguen— y, a lo mejor, de acciones externas. En este punto, distinguir precipitadamente la fe y delimitarla con nitidez frente a las formas psíquicas y exteriores con que se manifiesta tiene que llevar a separar la fe de la realidad humana, en cuyo caso ya no se puede entender cómo tiene, precisamente sobre esta realidad humana, este influjo transformante que el propio Lutero supo subrayar con tanto énfasis.

Al menos en este sentido, consiguientemente, la fe que sola abraza la justificación incondicional jamás está «sola»; o mejor: la misma fe es una realidad compleja, para cuya explicación no basta el esquema fundamento-consecuencia; más bien en tal realidad se dan, además, presupuestos, mediaciones, manifestaciones concomitantes, formas psíquicas e intelectuales de comportamiento, hasta un «estilo» totalmente personal. La fe misma tiene que tomar la responsabilidad de que nadie entienda tales elementos como condiciones o incluso como presupuestos para la justificación. Pues la misma fe, *con* su compleja estructura, se entiende como obra y don de Dios; es decir, en su compleja realidad la fe atribuye, siempre y en todas partes, a Dios una tal prioridad e iniciativa que, sin ella, no puede tener por real nada de lo que la integra [129]. Nos encontramos aquí con una paradójica interrelación entre obra de Dios y actividad humana, semejante a la que ya estudiamos a propósito del problema de la libertad; más aún, la explicación de la fe constituye el caso concreto más importante de lo que allí se dijo de modo abstracto y general. Por consiguiente, es *necesario* distinguir entre *Dios* y la fe en él. En *la fe se pueden* distinguir la fe misma y la actividad psíquica que constituye el campo en el que se manifiesta; sólo que este modo de considerar la fe no es menos abstracto que el concepto escolástico de la fe como asentimiento intelectual. Además, semejante abstracción no tiene a Lutero de su parte. Su modo de pensar, dialéctico-antitético [130], es capaz de unir —igual que el pensamiento moderno— la plena gratuidad y pasividad de la fe con la *exhortación* a creer, que se dirige evidentemente a la fe como actividad psíquica. Bajo este aspecto, el intento de describir psicológicamente la conversión, tal como lo emprende el Concilio de Trento, está más cerca de Lutero que algunas interpretaciones «melanchthonizantes» de su pensamiento.

[129] Cf. MS I, 897-964.
[130] Sobre esto, cf. especialmente el libro de G. Ebeling citado en la n. 106.

Si se entiende, pues, de modo suficientemente concreto la fe «que justifica sola», la mayoría de los epígrafes que dominan la controversia en torno al «sola fide» pierden su aspecto asombroso o muestran el *verdadero* núcleo de su problemática. Tenemos en primer lugar el término «mediación». Sólo estaría, lógicamente, en contradicción con el mensaje bíblico sobre la justificación, incondicional y sin presupuestos, del pecador por Dios una mediación que revistiera el carácter de una condición o de un presupuesto. Apenas se puede tomar a mal a observadores evangélicos el hecho de que no raramente tengan la impresión de que la Iglesia católica, a pesar de todas las confesiones de la gracia de Dios, se considera a sí misma como «mediadora de la gracia» en el modo señalado. Subrayar los sacramentos no sólo como otra forma de predicación y de prometer la salvación, sino como su *punto culminante* [131] y acentuar la competencia exclusiva del ministerio para la administración de los sacramentos [132], junto a la toma de postura oficial de las autoridades eclesiásticas frente a intentos de nueva orientación «en la base», difícilmente permiten, a quien observa desde fuera, llegar a la convicción de que aquí no se trata del mismo fenómeno de «eclesialización» de la gracia contra el que lucharon ya los reformadores. Sin embargo, el «iniciado» católico, por muy incomprensible que ello pueda ser para el observador evangélico, consigue no ver contradicción alguna entre la justificación incondicional mediante la fe y la función imprescindible de la Iglesia y del ministerio. La necesidad de la Iglesia para la salvación no se entiende ya desde hace tiempo —y gracias a una corrección, apenas discutible, de anteriores interpretaciones rigoristas— como necesidad salvífica insustituible de una pertenencia *jurídica* a la Iglesia romano-católica [133]. La necesidad salvífica de los sacramentos —que no se extiende a todos ellos—, y especialmente la del bautismo, tiene desde antiguo el contrapunto de la doctrina (formulada al principio en sentido rigorista y luego con amplitud progresiva) sobre el «votum» explícito e implícito del sacramento (al propio tiempo también «votum» de la Iglesia) [134]. Por consiguiente, ni la Iglesia real, ni

[131] Cf. K. Rahner, *Schriften* IV, 313-356; L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht der Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes* (Munich 1966) 264-286; y nuestro trabajo citado en la nota 50, especialmente 309-316.

[132] Aquí el Concilio Vaticano II no deja lugar a duda alguna. Cf. *Constitución sobre la Iglesia* 26, 28, 29; *Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros* 4-9; la contraprueba: *Decreto sobre el ecumenismo* 22. La cuestión se ha agudizado nuevamente en nuestros días con la discusión bastante intensa en torno a la llamada «intercomunión» y en torno al libro *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter*. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätinstitute (Maguncia 1973).

[133] Cf. MS IV/1, 341-354; complementariamente U. Horst, *Umstrittene Fragen der Ekklesiologie* (Ratisbona 1971) 170-186; también O. H. Pesch, *Kirchliche Lehrformulierung und persönlicher Glaubensvollzug*, en H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz* (Zurich 1973) 249-279, esp. 259s. También tiene aquí su lugar la tesis de K. Rahner sobre los «cristianos anónimos»; cf. su manifestación más reciente a este propósito en *Schriften* IX, 498-515.

[134] Cf. O. H. Pesch, *Besinnung auf die Sakramente* (véase n. 50) 280-284.

sus sacramentos reales, ni el ministerio con competencia sobre ellos forman parte de la fe hasta el punto de constituir una condición para la justificación. La Iglesia no dispone en ningún caso sobre los caminos por los que trata Dios con los hombres. Tomás de Aquino sabía ya que «Dios no ha vinculado su gracia a los sacramentos de tal modo que no pueda conceder también sin ellos su efecto» *(S. Th.* III, q. 64 a. 7c).

¿Se exige en este caso, al menos, el «votum» como «condición» de la justificación? La cuestión se resuelve inmediatamente si logramos esclarecer la auténtica (y no sólo la sospechada o supuesta) «función mediadora» de la Iglesia y de los sacramentos. En un determinado sentido, ya indicado anteriormente, el cristiano evangélico, orgulloso de la «libertad de un hombre cristiano», no puede prescindir más que el cristiano católico de una «mediación» a través de la Iglesia: sólo en la Iglesia y mediante la Iglesia escucha la palabra liberadora sobre la justificación del pecador por la fe sola, ya que únicamente puede oírla de quienes han creído antes que él. Pero la mediación tampoco va más allá según la autocomprensión católica de la Iglesia. Pues si la Iglesia católica, como se ha puesto de manifiesto, no puede permitirse más que la evangélica disponer sobre los caminos de la actuación de Dios con el hombre [135], su *mediación* en la justificación se limita a la *comunicación* de la palabra liberadora acerca de la justificación del hombre. El «votum» (de la Iglesia, del sacramento) es necesario y no constituye una «condición» en el mismo sentido en que el anhelo por la palabra liberadora es «necesario» y, sin embargo, no constituye una «condición». Para poder valorar plenamente el alcance de esta reflexión únicamente es necesario liberarse de la identificación de la Iglesia con la (alta) dirección eclesiástica; esta identificación puede ser útil ocasionalmente —sobre todo en el terreno político— y a veces corresponde evidentemente a las realidades; pero desde el punto de vista teológico es totalmente absurda. El cristiano católico ha adquirido conciencia de ello, al menos desde el Concilio Vaticano II, después de haberlo ocultado durante largo tiempo la historia de la Iglesia en su segundo milenio. El cristiano evangélico tiene que liquidar esta identificación, al menos frente a la Iglesia católica, pero no pocas veces también respecto a la

[135] Esto, paradójicamente, se armoniza muy bien con una tesis católica que los evangélicos recriminan con especial dureza: con la tesis sobre el «character indelebilis» que confiere el sacramento del orden. La crítica evangélica ve en esta tesis una clericalización del ministerio eclesiástico, que convierte a los portadores del ministerio en cristianos de un orden superior. Con ello se pasa por alto la definición clásica del carácter como «potestas spiritualis in ordine ad cultum» (cf. santo Tomás, *S. Th.* III, q. 63 a. 2). La tantas veces invocada «diferencia esencial» entre ordenados y «laicos» es diferencia en una potestad, que se ha de concebir jurídicamente —no «ontológicamente»— como un encargo determinado y una determinada función en el culto divino. La Iglesia se considera a sí misma como «mediadora» y transmisora de esta potestad a aquel que ve llamado por Dios para ello; y no cree que le esté permitido revocar la potestad transmitida al llamado por Dios; por eso es «indelebilis» el «carácter». Se puede discutir con todo derecho dónde se «otorga» más: donde se afirma o donde se rechaza la tesis del carácter.

propia Iglesia, no sólo porque en otro caso no puede hacer justicia a la Iglesia católica, sino también porque de otro modo no puede comprender la gran ingenuidad católica frente a la institución eclesial (a pesar de la abundante crítica) ni la crónica falta de comprensión del católico para el recelo evangélico frente a esta ingenuidad. Corrientemente, el cristiano evangélico valora de forma muy genérica la importancia del ministerio y la institución en la conciencia de fe del católico; por eso tiene que llegar a la concepción de que los cristianos católicos consideran su Iglesia organizada jerárquicamente como una condición de la justificación, igual que la que el testimonio paulino sobre la justificación excluyó de una vez para siempre. De hecho, el católico medio está persuadido, bastante más de lo que creen algunos cristianos evangélicos, de que *todos* los miembros de la Iglesia cumplen el *único* sentido existencial de la misma, es decir, el de transmitir la palabra de la buena nueva. Institución, ministerio e incluso lo máximo que pueda significar el término «jerarquía» tienen su lugar detrás de este hecho básico, es decir, allí donde se trata de las formas y maneras ordenadas de transmitir esta palabra.

Por consiguiente, es perfectamente posible tener reservas contra la forma concreta de la «eclesialidad» de la vida católica y contra el modo y manera con que algunos representantes de la Iglesia católica «oficial» continúan imaginándose la vinculación de los fieles a su Iglesia y exigiéndola en nombre de la fe. Sin embargo, no hay fundamento objetivo para considerar tal vinculación como mediación de la *misma justificación* y, por tanto, como *obra* condicionante para la justificación. La disputa surgida en este punto acerca de la conservación pura del testimonio paulino no se desarrolla únicamente entre la Iglesia católica y la evangélica, sino también dentro de la Iglesia católica. La sacramentología y la eclesiología, cada una por su parte, tienen que subrayar esto mismo [136]. Con lo expuesto ha perdido a la vez su aspecto amenazante el segundo epígrafe: «la inmediatez de Dios» en la fe o, respectivamente, la interrupción de la misma. La Iglesia y su ministerio —también y precisamente su ministerio doctrinal— sólo podrían colocarse «entre» Dios y el creyente y suspender la inmediatez de éste con Dios en el caso de que su «mediación» fuera algo más —y distinto— que la comunicación de la palabra liberadora de la buena nueva. Ninguno de los dos puede pretender tal cosa, ni lo pretenden, como se ha puesto de manifiesto. Y tampoco la comunicación y aceptación de la palabra son, por su parte, obra condicionante, sino apertura y entrada —producida por Dios— en aquella comunicación entre Dios y el hombre en la que consisten la justificación, la aceptación misericordiosa del hombre por Dios y la restablecedora autoentrega del hombre a Dios. Según Tomás de Aquino, el objeto formal de la fe es la misma «verdad originaria» («veritas prima»), es decir, la fe se dirige al Dios que se revela y no, por ejemplo, a los enunciados de fe —absolutamente necesarios— («enun-

[136] Cf. MS IV/1, esp. 231-370, e *infra*, pp. 905ss y 929.

tiabilia») [137]. Con una extendida tradición de la Escolástica primitiva, Tomás prefiere también correr el riesgo de infravalorar la palabra reduciéndola a simple vehículo intelectual del mensaje (una consecuencia tardía de la controversia pelagiana) con tal de no dejar duda alguna de que sólo la gracia, inmediatamente, justifica al hombre [138]. La discusión moderna sobre el ministerio doctrinal (papal) y la infalibilidad [139], suscitada de nuevo recientemente, tampoco convierte, en ninguno de los campos, la palabra y la recepción de la misma en nueva condición, sino que gira únicamente en torno al problema de la fiabilidad de su comunicación y la seguridad de su conocimiento. Y Karl Gerhard Steck, teólogo evangélico que, ciertamente, no es sospechoso de multiplicar con facilidad las amabilidades dirigidas a los católicos, ha notado recientemente que ya no es posible reprochar a la actual teología católica como tal una anteposición de la Iglesia al individuo ni, por tanto, una suspensión de la inmediatez de su fe con Dios [140]. Estos son sólo algunos de los numerosos hechos, tomados de la historia del presente, que se podrían aducir aquí. Además, las explicaciones sobre la esencia de la fe han mostrado ya con claridad suficiente la inmediatez de la fe con Dios [141].

Partiendo de aquí se subraya también sin dificultad la función crítica de la doctrina sobre la justificación en relación con la Iglesia y con la institución. Tal dificultad no se da, en primer lugar, *históricamente,* pues *siempre* que en la Iglesia se exigieron reformas y correcciones, siempre que se clamó por la conversión, ello se efectuó, sean cuales fueren las variantes, apelando a la palabra, al evangelio, que es la medida de la Iglesia y no al contrario; apelando a la fuerza obligatoria de la conciencia alcanzada por la palabra, conciencia ante cuyo juicio, aun cuando sea erróneo, cesa la competencia de la Iglesia; apelando a la acción del Espíritu, que no es privilegio exclusivo de los portadores del ministerio y de los representantes de la institución. Cada vez que una reforma se abrió paso realmente en la Iglesia, siempre sucedió así: la palabra, la conciencia, el Espíritu se mostraron tan convincentes, a pesar de todos los intentos humanos y demasiado humanos de poner dificultades e impedimentos, que ni siquiera pudieron ser rechazados por quienes se oponían a la reforma. Desde el punto de vista *objetivo* tampoco hay ningún obstáculo para subrayar la función crítica de la doctrina sobre la justificación con respecto a la Iglesia. Cierto que no toda crítica de la Iglesia (esto es, toda crítica de la institución eclesial)

[137] *S. Th.* II/II, q. 1 a. 1-2; para la interpretación, cf. J. Mouroux, *Ich glaube an Dich. Von der personalen Struktur des Glaubens* (Einsiedeln ²1951); M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* (Maguncia 1961) 161-166; O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung* 724-735.

[138] Cf. O. H. Pesch, *Theologie des Wortes bei Tomas von Aquin:* ZThK 66 (1969) 437-465, especialmente 451-453, 460.

[139] Cf. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zurich 1970), así como la obra citada en la nota 133, que recopila en la bibliografía todos los títulos de la discusión. Cf. «Concilium» 83 (1973) dedicado a la infalibilidad.

[140] K. G. Steck, *Luther für Katholiken* (véase n. 122) 27.

[141] Cf. MS II/2, 971-977.

es justa sólo por el mero hecho de invocar la doctrina de la justificación. La crítica a la Iglesia tiene que someterse a la contracrítica, a la discusión. Pero podemos constatar una cosa: siempre que rechazar una crítica significa otorgar o conservar a la Iglesia un puesto *entre* Dios y el hombre —y no sólo el de un indicador del camino que ha de seguir el hombre—, precisamente por este hecho hay que pensar que tal actitud es ilegítima, aun cuando cuente con más fuerzas externas y logre imponerse. Frente a esta clase de oposición a la crítica, la doctrina de la justificación se convierte en el «articulus stantis et cadentis ecclesiae». Por lo demás, ¡ocurre exactamente lo mismo en la Iglesia evangélica! No todas las situaciones histórico-culturales de la historia de la Iglesia se han visto obligadas a elevar *reflejamente* la doctrina de la justificación a la categoría de «articulus stantis et cadentis ecclesiae». Pero *cuando* se hacen públicas la crítica y las exigencias de reforma, la doctrina de la justificación, sea cual fuere el nombre que adopta, es la última fuente de legitimación. El «sola fide numquam sola» es bajo todos sus aspectos, desde las buenas obras hasta la crítica eclesial, irrenunciable verdad de fe e inmutable criterio orientador de la vida de la Iglesia.

c) Certeza de la salvación.

Para concluir el párrafo sobre la justificación como acontecimiento en el hombre tenemos que hablar todavía sobre el problema de la certeza de la salvación porque, para Lutero y para la teología reformada, la certeza de la salvación está unida a la fe justificante de modo inmediato e inseparable, y porque, a su vez, el Concilio de Trento condena casi simultáneamente el «sola fide» reformado y la «inanis fiducia haereticorum» [142]. Así pues, en la controversia sobre la certeza de la salvación se refleja la controversia en torno al «sola fide», y la cuestión recién planteada de la certeza de la salvación pasa a ser contraprueba de nuestras reflexiones acerca de un posible acuerdo sobre la fe que justifica sola.

α) *La disputa en torno a la certeza de la salvación.* Desde hace varios años se ha admitido la posibilidad de que la polémica del Tridentino contra la predicación reformada de la certeza de la salvación se base en un malentendido [143]; parece que ahora esta opinión es bastante común [144]. La tradición teológica había respondido siempre con un no a la pregunta de si el cristiano podía conocer con certeza su «estado de gracia» [145]. Los padres de Trento creyeron que

[142] DS 1533.

[143] Cf. Stakemeier, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit* (Heidelberg 1947), especialmente 51-66.

[144] Cf. St. Pfürtner, *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewissheit und Gefährdung* (Heidelberg 1961); O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung*, 262-283; y ahora P. Fransen, *supra*, p. 693.

[145] Testimonio clásico: Tomás, *S. Th.* I/II, q. 112 a. 5.

Lutero respondía con un sí a la misma pregunta. Y a esta respuesta opusieron con vehemencia las objeciones clásicas. Sólo se puede conocer con certeza que Dios es fiel a sus promesas; mas la fragilidad del hombre no permite certeza alguna de que uno tenga realmente la fe justificante, y mucho menos que la conserve hasta el fin. Por eso sería plenamente absurda una expresión como la siguiente: no está justificado quien no crea firmemente que él está justificado; en efecto, ello implicaría que la fe frágil hace de sí misma el fundamento de la certeza de la salvación [146].

Lutero, en cambio, sostiene que la doctrina de la inseguridad de la salvación es un aborto del infierno y piensa que, si todo estuviera bien en la Iglesia, pero siguiera en pie este «monstrum», esto sería motivo suficiente para rechazar el papado [147]. Cristo vino para darnos certeza de la salvación [148]; por consiguiente, ¿en qué puede consistir ya un cristianismo en el que se niega esto precisamente?

El malentendido se aclara, sobre todo, determinando con precisión lo que Lutero quiere decir realmente. Hay que advertir tres cosas:

1) La salvación cuya certeza predica Lutero no es —al menos primariamente— la «vida eterna» como bien futuro del que el hombre pudiera tener certeza ya ahora. Es, más bien, el *ahora* de la salvación donada por Dios, el perdón de los pecados, la paz con Dios, la «gracia». Pero, como es sabido [149], Lutero describe esta gracia no precisamente como «estado» (es decir, como realidad inherente en el hombre, que se deba concebir según el modelo de una «cualidad» o de un «hábito»), sino como acción personal de Dios sobre el hombre, como su actitud favorable para con el hombre, como benevolencia («favor»). Todo esto tiene obviamente repercusiones en el hombre; pero éstas no son la gracia misma, sino que se han de distinguir de ella. Así, la pregunta sobre la certeza de la salvación es, por definición, una pregunta sobre *Dios,* sobre *su* comportamiento con respecto al hombre, y no una pregunta sobre lo que hay en el hombre, sobre «su estado de gracia santificante», por ejemplo. En primer lugar, hay que suprimir la mezcla inapropiada de estas dos cuestiones —¡cuya conexión no es necesario negar por eso!—, pues en otro caso cada uno habla y polemiza de cosas distintas.

2) Lutero hace una serie de afirmaciones [150] que equilibran, en cierto modo, su tesis, expuesta con énfasis personal, sobre la certeza de la salvación y, a la vez, desautorizan toda crítica católica precipitada. Así, Lutero ha combatido a lo largo de toda su vida la idea y la actitud de una *garantía* de la salvación y la ha distinguido con precisión —real y, casi siempre, terminológicamente— de lo que quería decir con el

[146] DS 1534, 1564.
[147] Cf. WA 40 I/588,7 *(Grosser Galaterkommentar,* 1531).
[148] WA 43/558,21 *(Grosse Genesisvorlesung,* 1535-1545).
[149] Cf. p. 805.
[150] Por razón de brevedad tenemos que remitir nuevamente a la bibliografía; cf. las referencias en la nota 144; más bibliografía en los trabajos citados; mención especial merece A. Peters, *Glaube und Werk* (véase n. 29) 77-83.

término certeza de la salvación. Certeza de la salvación no equivale a un seguro de salvación, que significa poder ahorrarse la lucha contra el pecado y canonizar la frivolidad. Lutero sabe igualmente que la fe, que garantiza y es la certeza de la salvación, no puede ser considerada como posesión segura. Existe la posibilidad de perder la fe. La certeza de la salvación está en peligro lo mismo que la fe; en sentido estricto, es una certeza no avalada. Lutero tampoco cree que la certeza de la salvación tenga que traducirse en un sentimiento de consuelo. La experiencia de la consolación puede desaparecer sin que desaparezcan la fe y la gracia. Personalmente él ha hecho en serio lo siguiente: en las tentaciones y en la desolación se ha apoyado y ha puesto su salvación sólo en Cristo, en la palabra divina de gracia, en su condición de bautizado, y *así* ha llegado a estar cierto de su salvación. Y finalmente: certeza de la salvación no equivale a certeza de la predestinación. No es necesario repetir aquí cuán difícil y expuesta a malentendidos resulta la interpretación de las afirmaciones predestinacionísticas de Lutero [151]. Sea cual fuere el juicio que se emita sobre ellas, la certeza de la salvación, de todos modos, nada tiene que ver con el intento temerario de enterarse de la inescrutable voluntad electiva de Dios, para estar en adelante libre de toda tentación.

3) Tiene que sorprender el hecho de que Lutero *exhorte* a fomentar la certeza de la salvación, pida luchar por ella [152]. Esto es totalmente insólito e incomprensible en el marco de los planteamientos católicos sobre la certeza del estado de gracia. Pero para Lutero la certeza de la salvación no es cosa del conocimiento teórico, no es algo que se «constata» en una especie de diagnóstico clínico. Se trata de otra clase de conocimiento y de otro tipo de certeza. La exhortación de Lutero a la certeza de la salvación nos indica la pista.

Lo que da certeza de la salvación no es otra cosa que la misma fe. Y *sólo* la fe, porque también ella sola asegura la salvación. Por consiguiente, lo que fundamenta para Lutero el «sola fide» fundamenta a la vez la certeza de la salvación: sólo Cristo es el fundamento de mi salvación y de mi certeza; sólo la palabra de la promesa divina es el fundamento de mi certeza. Adquiero certeza de mi salvación aceptando tal palabra, abrazando a Cristo en la fe, refiriendo a mí y a mis pecados lo que ha hecho Dios en Cristo por mí. Fe y certeza de la salvación se identifican. Pero la fe no es un conocimiento teórico de hechos que existen de una vez para siempre. Como entrega de la persona a Dios, siempre puede ser revocada. La fe tiene que realizarse de nuevo en cada momento; en cada instante hay que apropiarse de nuevo la palabra que promete el perdón; siempre es necesario vencer nuevamente la tentación. Por eso la certeza de la salvación cae y se mantiene en pie con la realización, siempre nueva, de la fe; vence su propia inseguridad y su

[151] Cf. pp 753s y O. H. Pesch, *loc. cit.*, 269-274, 382-396.

[152] Por ejemplo, WA 40 I/579,17-22; 2/458,29-32; otros textos en O. H. Pesch, *loc. cit.*, 278.

riesgo en y con la fe, que vence de nuevo en cada momento su propia situación de tentación. Así, por una parte, es manifiesto que yo jamás podré extender un certificado sobre la certeza de la salvación, jamás podré «objetivarla», ni siquiera asegurarme de ella. Como ha dicho alguien, no es una certeza teórica, sino una certeza existencial; certeza que tiene su lugar en la realización (creyente) de la existencia cristiana [153]. Es claro, por otra parte, que hablar de *in*certidumbre de la salvación en el momento de realizar la fe que abraza la promesa salvífica de Dios significa anular *ipso facto* la fe y, con ello, la salvación, de modo que, según Lutero, se puede establecer la siguiente ecuación: incertidumbre de la salvación es pérdida de la salvación. De aquí su lucha encarnizada contra la doctrina antigua: en ella vio amenazada la salvación de la cristiandad.

β) *La certeza de la salvación como certeza de Dios en la fe.* Por lo que se refiere al malentendido, pesa sobre la teología católica del siglo XVI y sobre los Padres de Trento el descuido más grave. Como es notorio, se llegó hasta la atribución de una certeza de la predestinación [154]. Claro que tal atribución parece haber sido provocada, al menos en parte, por el aspecto de las arriesgadas consecuencias prácticas que partidarios, igualmente equivocados, de la nueva doctrina deducían de ella. Los Padres de Trento únicamente mencionan como argumento contra los reformadores la alusión a la fragilidad humana [155]; en cambio, pasan por alto el argumento central de la tesis clásica: la posibilidad de conocer la gracia de Dios con certeza (es decir, en base al conocimiento claro del fundamento de la cosa) implicaría «comprender» a Dios, ya que tal gracia no es más que el resultado de la misteriosa acción salvífica de Dios en el hombre [156].

Es ocioso preguntar si la reflexión sobre este argumento central de la tradición habría abierto los ojos para descubrir que Lutero trataba de algo distinto de la cuestión tradicional. Tampoco se adelanta gran cosa reprochando a Lutero que muy bien habría podido advertir el diferente planteamiento de la tradición, porque él separó, ya al principio, su interpretación de la gracia de la interpretación tradicional, y ello con plena conciencia de lo que hacía. Lo único que importa ahora es considerar cómo y por qué se puede alcanzar hoy un acuerdo en el problema de la certeza de la salvación, de modo que un posible acuerdo sobre el «sola fide» no fracasa, sino que adquiere mayor fuerza en el tema de la certeza de la salvación. Podemos mostrar esto desde tres puntos de vista:

1) A la luz de la doctrina de la Iglesia. Una atenta lectura de la doctrina del Tridentino a la luz de la doctrina de Lutero rectamente

[153] Cf. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* (véase n. 4) 612.
[154] Cf. DS 1540, 1565.
[155] DS 1534, 1563.
[156] Cf. Thomas, *S. Th.* I/II, q. 112 a. 5; interpretación en O. H. Pesch, *loc. cit.*, 748-750.

entendida lleva al resultado de que el Concilio rechaza exactamente lo mismo que rechaza también Lutero: una certeza de la gracia *en* el hombre, una certeza de la predestinación, sentimientos de consolación como criterio, libertinaje moral so pretexto de la certeza de salvación, sobreestimación propia... El Concilio acentúa, por su parte, los puntos que son importantes para Lutero: la fiabilidad y suficiencia de la gracia de Dios en Cristo, la fragilidad humana y la amenaza para la fe y la salvación que implica tal fragilidad. El Concilio no ha expuesto y condenado la auténtica doctrina de Lutero, sino una interpretación equivocada, que se difundía ya en tiempos de Lutero: la idea de una «fiducia», que en realidad es «inanis». La doctrina del Concilio, por consiguiente, está abierta a nuevas ideas; y la enseñanza de Lutero no es herética por el mero hecho de ser nueva.

2) A la luz de la tradición. La investigación reciente, tanto en el campo católico como en el evangélico, ha puesto de manifiesto, sin contradicción, que el Concilio de Trento no condenó la doctrina de la *certeza de la esperanza* —un tema importante de la Escolástica a lo largo de varios siglos—, sino que, sencillamente, le prestó muy poca atención [157]. Así, el Concilio se privó de un testimonio tradicional importante a la hora de abordar positivamente la predicación de Lutero sobre la certeza de la salvación. En efecto, las investigaciones mencionadas han mostrado a la vez que la tesis de la certeza de la esperanza, que únicamente se apoya en la misericordia todopoderosa de Dios y en nada más, se aproxima a la doctrina de Lutero sobre la certeza de la salvación hasta coincidir materialmente con ella. Cierto que este juicio ha encontrado oposición en el campo evangélico. Se objeta sobre todo que la Escolástica no excluye las obras ni los «méritos» como cofundamento de la certeza de la esperanza y que, por consiguiente, volatiliza con el bien conocido «cooperacionismo» escolástico la pura fundamentación de la certeza de salvación en la palabra-promesa [158]. Históricamente habría que decir más de lo que aquí es posible [159]. En el terreno objetivo, el juicio sobre esta reserva depende, según la doctrina católica, de si la palabra de la Buena Nueva necesita realmente un complemento para ser fundamento de la salvación y de la certeza de la salvación, y de si la doctrina católica salvaguarda realmente la relación absoluta fundamento-consecuencia entre fe y obras. Sobre esto hemos dicho ya lo indispensable, al menos lo suficiente para que quede claro por qué no podemos compartir la reserva mencionada [160]. Cuanto más claramente se perciba

[157] Cf. St. Pfürtner, *loc. cit.*, 100, y *supra*, p. 694. Cf. en Thomas, *S. Th.* II/II, q. 18 a. 4. Interpretación en St. Pfürtner, *loc. cit.*, 45-108; O. H. Pesch, *loc. cit.*, 750-757.

[158] Así, sobre todo, G. Hennig, *Cajetan und Luther* (véase n. 122) 168-171.

[159] Cf. O. H. Pesch, *loc. cit.*, 659-669, 679-686, 771-789, 811-814, 855-864. En especial, a propósito de la crítica a Hennig, cf. O. H. Pesch, *Das heisst eine neue Kirche bauen* (véase n. 32) 655s, n. 51. Opiniones luteranas que dan la razón a Pfürtner están recogidas en O. H. Pesch, *Theol. der Recht.*, 750, n. 150.

[160] Cf. pp. 818-830.

qué importancia tiene el momento de la esperanza en el concepto luterano de fe —al que está unida la certeza de la salvación—, mayor será la convicción de que la doctrina de Lutero es una variante de una antigua doctrina católica; variante nueva, osada, que responde al reto de una nueva época.

3) A la luz de una comprensión más profunda de la materia. Júzguese como se quiera el concepto luterano de fe, los dos momentos indispensables para aceptar su doctrina sobre la certeza de la salvación no constituyen ya problema alguno para la teología católica actual: la fe es más que «tener por verdaderos» los enunciados revelados, y ningún hombre puede dar garantías de su fe. Está superado el abstracto concepto de fe que presentaba la Escolástica definiéndola como asentimiento intelectual a la revelación de Dios, con el fin de distinguirla exactamente de la esperanza y de la caridad: se ha recuperado la concepción de la fe como realidad integradora de la totalidad humana, tal como la encontramos en el testimonio bíblico y como nos ha enseñado a entenderla de nuevo una moderna reflexión filosófico-antropológica [161]. Bajo estos presupuestos mentales, el problema de la certeza de la salvación se reduce a la pregunta siguiente: ¿puedo yo creer, en el sentido explicado, y decir *a la vez:* yo no estoy cierto de mi salvación? La respuesta sólo puede ser: ¡no! En otro caso habría que concluir que yo baso en el acto de fe toda mi salvación en Dios y digo a la vez: Dios no es fundamento seguro de mi salvación. Cierto, en el momento siguiente puede retornar la vieja incertidumbre; pero sólo si yo dejo de creer en el sentido apuntado. Así nos encontramos exactamente en la postura de Lutero: la certeza de la salvación sólo existe *en* la realización de la fe; jamás fuera, como hecho «objetivo». Certeza de la salvación es la fiabilidad de Dios y de su promesa salvífica dirigida a mí, en cuanto reconocida y confesada *subjetivamente* —como válida *para mí*—. «Objetivamente» sólo es posible distinguir dos hechos, según el Concilio de Trento: la fiabilidad de Dios y la fragilidad humana. Esto es *posible;* pero no es lo único que se puede hacer, y en la situación de la fe tentada no es lo más importante que se debe hacer.

Si consideramos, además, que el problema de Dios se ha convertido hoy en *el* problema de la fe (¡lejos de ser un «praeambulum fidei»!) [162] y que la fe contesta, ante todo y sobre todo, a este problema como *al* problema de la salvación, podemos responder teológicamente al problema sobre la certeza de la salvación, con una variante que manifiesta la transformación de los problemas del siglo XVI en nuestros problemas: la certeza de salvación es certeza existencial de Dios en la fe. Esta certeza es esencial a la fe porque constituye precisamente su tema. Una fe

[161] En vez de enumerar cada uno de los títulos, remitamos a MS II/2, 922-923; se puede complementar con H. Fries, *Creer y saber. Vías para una solución del problema* (Ed. Cristiandad, Madrid 1963); M. Seckler, *Fe:* CFT, II, 128-152.

[162] Representativo de este modo de ver es, tal vez, el tratamiento del problema de Dios —sustentado por el acuerdo común de los colaboradores— en el *Neues Glaubensbuch* (véase n. 127), *loc. cit.,* 21-100.

que en su realización no confiriera certeza sobre Dios (aun cuando su enraizamiento psíquico está en peligro durante toda la vida y, además, es siempre ambiguo para el conocimiento; en otras palabras: jamás se convierte en «obra» que fundamenta la salvación) sería, para decirlo con palabras de Lutero, un verdadero «monstrum».

Es indispensable una nota adicional. No se expone por completo la predicación de Lutero sobre la certeza de la salvación si se calla que la certeza de la salvación, existencial, jamás objetivable, puede experimentar, sin embargo, una corroboración cuasi objetiva: mediante las buenas obras [163]. La buena obra da certeza de que la fe, que por su parte garantiza y es la certeza de la salvación, existe realmente y no es sólo, según la expresión de Lutero, fe «fingida», «simulada». Donde no hay buena obra alguna no se puede saber si la fe es verdadera; más aún, es seguro que allí no hay ninguna fe. No pocas veces Lutero concluye directamente, sin el paso intermedio de la fe, que el hombre está en situación de salvación. En Lutero, como formula él mismo, las obras, sobre todo el perdón mutuo, tienen a veces algo así como la condición de un sacramento. Lutero desarrolla esta idea, sobre todo, al explicar cuatro textos del Nuevo Testamento, a saber: 2 Pe 1,10; 1 Jn 3,14; Lc 7,36-50, y la quinta petición del Padrenuestro. Sería superfluo subrayar que la certeza proveniente de las obras no sustituye a la certeza existencial de la salvación que proviene de la fe en la palabra. Pero recibe su poder confirmativo de la armonía entre la misma fe y las obras, sin las cuales, según Lutero, ni siquiera puede existir la fe.

La doctrina de Lutero en torno a la certeza subsidiaria derivada de las obras tiene en la tradición un paralelo peculiar. Con la misma resolución con que se excluye una certeza teórica del estado de gracia hay que subrayar también que, según la fórmula de Tomás de Aquino, hay una certeza «conjetural» de la salvación, es decir, una cetreza basada en ciertos indicios, tales como el gozo en Dios y en las cosas de la fe, el distanciamiento del poder tentador del mundo, la conciencia de no ser culpable de ningún pecado actual grave [164]. Estas obras son ciertamente distintas de las que enumera Lutero; pero la estructura del problema es idéntica y trasciende la diferencia de las situaciones histórico-culturales: hay una certeza de la salvación y de Dios no refleja (y que con la reflexión cae inmediatamente en el peligro de pervertirse), práctica, en quien vive de la fe, intenta ser bueno, no pretende imponerse por encima de todo, conserva la confianza incluso en la desesperación, vive de un gozo profundo, a pesar de toda clase de tristezas... Hay una experiencia de la gracia [165].

Lutero y la tradición coinciden aquí en la común repulsa de una concepción abstracta de la certeza de la salvación, que desarraiga del contexto de la vida práctica la fe en la palabra-promesa de validez abso-

[163] Textos en O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung,* 279-283; cf. también *supra,* p. 819.

[164] *S. Th.* I/II, q. 112 a 5.

[165] Cf. K. Rahner, *Sobre la experiencia de la gracia,* en *Escritos* III, 103-108.

luta. Ya habíamos observado algo semejante al tratar la cuestión del verdadero sentido del «sola fide». Con esto se puede considerar conseguido lo que queríamos lograr: poner de manifiesto que el estudio del controvertido tema de la certeza de la salvación no desautoriza el acuerdo logrado sobre el «sola fide», sino que lo corrobora.

5. *Justificación y santificación*

Este apartado articula un tema que se ha de tratar con detalle en el capítulo siguiente. Aquí se hacen algunas reflexiones previas sobre el tema. El problema fundamental es el siguiente: ¿de qué manera toma al hombre y lo transforma la fe, que es el medio por el cual el hombre se deja tomar por la acción justificante de Dios? En base al testimonio bíblico no se puede poner en duda *que* la fe justificante hace nuevo al hombre, *que* el perdón de los pecados —la aceptación a causa de Cristo— transforma al hombre, *que* la justificación no es sólo un acontecimiento «forense», sino que llega a ser «efectiva». Tal duda es menos posible todavía para la tradición católica, que identifica terminológicamente la justificación con la santificación (de los reformadores), al menos las ve como un todo único, definiendo la primera como transformación radical del pecador en amigo de Dios mediante la infusión de la gracia y de las virtudes [166]. Pero a pesar de los recelos tradicionales [167], tampoco para la Reforma hay duda alguna en este punto, tanto menos por cuanto, de parte luterana, se ha manifestado que habría que enterrar esta disputa, ya que ambas partes sostienen tanto la necesidad de una vida nueva en buenas obras, basada en la fe, como la exclusiva fundamentación retrospectiva de las obras en la fe y dado que las disputas sobre detalles no constituyen materia de anatema [168]. La expresión «sola fides numquam sola» representa una herencia común a toda la Reforma. Por puro interés teológico vamos a examinar ahora brevemente *el modo* de esta unión, porque, por una parte, la postura católica corre sin duda el riesgo de introducir y recoger insensiblemente las obras en la justificación por la gracia y la fe solas, y porque, por otra parte, en el campo protestante se advierten posturas que, por pura preocupación de conservar la pureza del «sola fide», aíslan de tal modo la fe justificante de las obras que éstas no encuentran ya en la fe su fundamento obvio, sino que necesitan una fundamentación propia [169].

Aquí se han de analizar tres puntos, reuniendo la reflexión histórica y la sistemática.

[166] DS 1528; cf. *supra,* pp. 802s.
[167] Cf. p. 801.
[168] Cf. K. A. Meissinger, *Der katholischer Luther* (Munich 1952) 101-103; y recientísimamente, U. Kühn, *Gnade und Werk,* en *Neues Glaubensbuch* (véase n. 127) 568-570.
[169] Referencias y bibliografía (crítica luterana a Melanchthon) en O. H. Pesch, *loc. cit.,* 176s, n. 70, y 305, n. 99.

a) Conversión y penitencia.

La doctrina de la justificación concentra en la realidad del pecado el testimonio de fe sobre la gracia de Dios [170]. Por eso el problema de la conexión entre justificación y santificación implica en primer lugar la conexión de la justificación con la renuncia al pecado. La palabra «penitencia» señala esta última conexión (penitencia se entiende aquí no como sacramento, sino como «virtud», como manera de vivir, como acto). Una gran tradición católica ha entendido desde siempre la penitencia como un momento esencial de la justificación; más exactamente, como acto complementario del amor a Dios otorgado con la gracia de la justificación, distinto sólo objetivamente, y no temporalmente, de la «infusión» de la gracia [171]. Según esto, «la contrición perfecta» («contritio») sólo es posible con la gracia, y sólo por ella se puede distinguir de la «contrición imperfecta» («attritio») [172]. Sólo un desarrollo posterior distinguió la contrición perfecta y la imperfecta según su motivo psicológico [173]. Para la tradición clásica, por consiguiente, infusión de la gracia, fe, caridad y renuncia al pecado acaecen simultáneamente, sea cual fuere el modo de interpretar estos cuatro momentos de la justificación.

La tradición reformada no piensa, en el fondo, de modo distinto, si bien su acentuación de la fe como un «puro recibir» hace difícil explicar que este recibir no sólo tiene como consecuencia una repulsa del pecado, sino que *es* tal repulsa; en el campo evangélico esto ha llevado, en parte, a intentos especulativos, cuya agudeza honraría a cualquier escolástico [174]. Para Lutero, en todo caso, no hay duda alguna de que la fe en la palabra-promesa pone por sí misma al hombre en «enemistad» con el pecado. No podría ser de otro modo, ya que la fe alcanza el *perdón* de los pecados: el perdón de los pecados incluye el no de Dios al pecado y, consiguientemente, no se puede alcanzar sin que el hombre haga también suyo este no de Dios. Por eso precisamente es el hombre radicalmente nuevo, trasladado a la órbita de un nuevo obrar; en otro caso, el hombre borraría de nuevo lo que ha aceptado en la fe hace un instante. Puesto que esta fe es don de la gracia, también la verdadera penitencia es fruto de la gracia. Por consiguiente, si se prescinde de la diferente interpretación categorial de la fe y la gracia, hay coincidencia: mediante la gracia y la fe —incluso bajo el presupuesto de una interpretación decididamente extrinsecista de la gracia— se da un

[170] Cf. pp. 804s.

[171] Cf. Thomas, *S. Th.* I/II, q. 113 a. 5-8; para la interpretación, confróntese O. H. Pesch, *loc. cit.*, 679-686.

[172] Cf. Thomas, *S. Th.*, Suppl. 1 q. 1-3; interpretación en conexión con la evolución histórico-dogmática en DThA, vol. 31, 533-543 (B. Neunheuser).

[173] Cf. P. de Vooght, *La iustification dans le sacrement de pénitence d'après Saint Thomas d'Aquin:* EThL 5 (1928) 225-256, espec. 226-239; E. Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie* (Amberes 1952) 572-590.

[174] Un informe en O. H. Pesch, *loc. cit.*, 285-295. Cf. también R. Hermann, *Luthers Theologie* (Gotinga 1967) 62-90.

«efectivo» *nuevo ser* del hombre, que precede a toda *renovación* y santificación en las obras y que está en su base. Con respecto a la relación de lo que la Reforma distingue como justificación y santificación, la penitencia es, en cuanto acontecimiento complementario de la fe y la caridad, la intervención formal del acontecimiento (extrínseco) de la justificación en la esfera del nuevo obrar, de la palabra en las obras.

Lo expuesto se puede explicar sobre el trasfondo de los ensayos actuales en la doctrina sobre la gracia: si la «gracia santificante» es la «opción fundamental» del hombre por Dios —producida por éste en aquél [175]—, si la fe constituye la fundamentación de la existencia sobre Dios y, con ello, el cerciorarse existencialmente de Dios [176], y si la justificación es la culminación y condensación de todo esto sobre el pecado del hombre (esto es, sobre su impiedad), entonces la fe incluye con necesidad esencial una conversión combativa. Una conversión, porque impiedad y opción fundamental por Dios son oposiciones contradictorias; una conversión combativa, porque tiene que romper la resistencia del dios sustitutivo, del yo glorificado, de la incredulidad. Aquí encontramos nuevamente uno de los elementos esenciales *concretos* de la fe, que toda interpretación de su «pura pasividad» tiene que conservar, si no se ha de quedar desencarnada y abstracta. Visto así, el hombre es «efectivamente» nuevo mediante la fe «pasiva», mediante la palabra «forense» de la justificación, precisamente porque la fe misma sitúa al hombre en una nueva relación con lo que él era y —según su inclinación— continúa siendo: en una relación de repulsa cuya radicalidad corresponde al retorno a Dios [177]. Esta relación de repulsa constituye una opción fundamental del mismo modo que la fe y la caridad; más aún, es el reverso de éstas. Esta opción fundamental se convierte, por su parte, en fuente de una nueva actuación contra las inclinaciones fundamentales impías que permanecen y contra los correspondientes modos de comportamiento; y esto, a su vez, sólo se puede efectuar si la actuación desemboca en modos de comportamiento orientados hacia Dios, los cuales, por su parte, se tornan de nuevo en actitudes fundamentales orientadas hacia Dios. Lo mismo se expresaría mejor aún del modo siguiente: la repulsa de la impiedad necesariamente se concreta y se articula en nuevas maneras de obrar; éstas, por su parte, manifiestan y a la vez profundizan la nueva actitud fundamental, el «estar-convertido» en sentido literal. El que este proceso no llegue durante toda la vida a suprimir por completo la antigua inclinación fundamental atea constituye tanto un hecho de experiencia como un testimonio de fe [178]. La «vuelta» o, más tradicionalmente, la «conversión» es, por eso, una tarea diaria; y la tradición teológica, lo mismo que la espiritualidad de

[175] Cf. pp. 910-914.
[176] Cf. pp. 835s.
[177] Cf. también O. H. Pesch, *Busse konkret - heute* (Theologische Meditationen 34, Zurich 1974).
[178] Cf. pp. 845-849.

todos los siglos, jamás ha perdido de vista este hecho, a pesar de todas las controversias interconfesionales vigentes también en este punto.

Así, la «santificación» está fundada en la justificación, la caridad está «incluida» en la fe, la fe está «encarnada» en la caridad [179]. Lo decisivo es que esta fundamentación no es externa —en el sentido, por ejemplo, de que Dios, cuya palabra es abrazada por la fe, exige obedecer sus mandamientos, los cuales, a su vez, obligan a la santificación—. La santificación, más bien, forma parte de la estructura de la fe, de su contexto, sin identificarse jamás con ella. Los mandamientos expresan esta conexión estructural en forma de órdenes concretas; pero no son impuestas desde fuera, sino que dan una dirección concreta a la inclinación del corazón, fundamentalmente espontánea; y tampoco esta espontaneidad necesita tal dirección porque de suyo carezca de orientación, sino porque la problemática de la situación, la debilidad del conocimiento humano y la falta de energía de la voluntad humana bajo sus viejas inclinaciones egoístas hacen que tal apoyo sea indispensable. También ésta es una idea común que traspasa las fronteras de las controversias, desde el «ama et fac quod vis» de Agustín, pasando por la «nova lex» como «lex indita» de santo Tomás [180], hasta los «nuevos decálogos» de Lutero que el creyente puede y debe encontrar, según el procedimiento de Pablo, en sus catálogos de virtudes [181], y hasta la problemática actual en torno a los fundamentos de una ética que pretende librarse de la categoría fundamental de la «ley» [182].

b) Redención incipiente.

La recíproca inclusión esbozada de justificación y santificación radical tiene, además del aspecto negativo de la penitencia, un lado positivo. Puede ser caracterizada como «redención incipiente». Y su primer aspecto consiste en transmitir con agradecimiento al prójimo el amor con que Dios perdona y acepta al hombre. El testimonio bíblico decisivo es la parábola del siervo inmisericorde (Mt 18,23-35). Desde el punto de vista exegético, el texto tiene todos los indicios de una auténtica palabra de Jesús —sobre todo la expresiva imagen de los millones que el

[179] Por lo que respecta a Lutero, cf. las exposiciones, citadas en la nota 106, de G. Ebeling y P. Manns.

[180] *S. Th.* I/II, q. 106 a. 1.

[181] Por ejemplo, WA 39 I/47,27 *(Disputationsthesen,* 1535). Sobre el conjunto, cf. O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung,* 439-467; ídem, *Gesetz und Evangelium.* Lutherslehre im Blick auf das moraltheologische Problem des ethischen Normenzerfalls: ThQ 149 (1969) 313-335, esp. 323-335; y, sobre todo, la monografía de U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Kirche und Konfession 9, Gotinga 1965), sobre todo 191-272.

[182] *Pars pro toto,* remitamos en primer lugar a dos manifestaciones católicas relativamente tempranas: B. Häring, *Die Stellung des Gesetzes in der Moraltheologie,* en V. Redlich (ed.), *Moralprobleme im Umbruch der Zeit* (Munich 1957) 135-152; F. Böckle, *Gesetz und Gewissen.* Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht (Lucerna 1965); cf. además, por ejemplo, el plan de conjunto de B. Häring, *Das Gesetz Christi* (3 vols., Tubinga 1951-1964).

siervo debe a su señor—; además, impresiona al oyente o lector por su sencillez: el perdón, la cancelación de la culpa tiene que fructificar en perdón; en otro caso, no se es digno de él. Jesús no invoca un mandamiento específico de perdonar a los otros, sino únicamente el hecho del perdón recibido previamente (recuérdese también la quinta petición del Padrenuestro). La enseñanza de la parábola, sencilla, obvia y evidente para todos, se puede explicar, sin embargo, como la «vuelta» implicada obviamente en la fe. Cuando la fe alcanza el perdón incondicional de los pecados, a la vez toma a Dios como norma de su vida; de otro modo, como se ha puesto de manifiesto, ni siquiera sería fe. Por consiguiente, quien niega el perdón, o no ha puesto al Dios perdonador como canon de su vida —es decir, no ha creído—, o no ha comprendido lo que se le otorgó. Por tanto, si hay *un* mandamiento superfluo para la fe, es un mandamiento específico sobre el perdón.

Ahora bien, perdonar significa aceptar al hombre como es, también y precisamente con su culpa y su fracaso, y *así* hacer con él un nuevo comienzo. Por consiguiente, la transformación activa que, mediante la fe pasiva, se efectúa en la orientación fundamental del hombre se manifiesta otra vez, bajo un aspecto nuevo: el hombre que ha aceptado con fe el perdón de Dios, precisamente por esto, se halla en la actitud fundamental del amor acogedor respecto de los demás hombres. Este amor y las buenas obras que se siguen de él no son otra cosa que acción de gracias a Dios por el inmerecido regalo de su perdón.

No se puede negar que en la tradición católica queda bastante pálido este aspecto de la acción de gracias como acontecimiento fundamental de la santificación. Ello se debe a que la tradición católica, la teología medieval sobre todo, entendió, merced a su diferente concepción de la gracia, que el acontecimiento de la justificación —considerado «efectivo» desde el principio— culmina en la caridad, en el amor a Dios: el amor de Dios suscita, mediante el don de la gracia, el amor recíproco del hombre [183]. En este amor está incluido y recogido el momento del agradecimiento. Mas tal momento tiene que cobrar nueva importancia cuando ya no es la caridad, sino la fe, la que se convierte en esencia de la aceptación de la salvación por parte del hombre. Así, Lutero no se cansa de destacar que el agradecimiento y la transmisión de la misericordia divina («hacerse un Cristo para el prójimo») constituyen el motivo decisivo para hacer obras buenas, hasta el punto de emplear modos de expresión que atribuyen un significado casi «sacramental» a las obras en favor del prójimo» [184].

De esto se desprende un aspecto ulterior: la santificación es inauguración del mundo salvado. Si todos los hombres alcanzan el perdón divino, dan gracias a Dios y actúan de modo nuevo con quienes son hombres con ellos; si así se eliminan definitivamente todo pecado y toda impiedad, esto constituye, por definición, el mundo salvado, sano,

[183] Cf. Thomas, *S. Th.* I/II, q. 110 a. 1 con q. 113 a. 5 (ad 1).
[184] Textos en O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung*, 314s.

el mundo en que Dios es todo en todas las cosas. En cualquier caso, todas las transformaciones *cosmológicas* esperadas para la inauguración del futuro escatológico son secundarias frente a este hecho fundamental de la salvación definitiva. Mas esto significa que, dondequiera que el perdón de Dios se traduce y manifiesta en obras buenas para con el prójimo, y *así,* en alabanza y acción de gracias a Dios, allí se hace real y visible un fragmento de la salvación definitiva. Puesto que tal es la meta del perdón divino, la santificación está connaturalmente implicada en la justificación.

Ahora es la tradición católica la que presta más atención al aspecto recién apuntado. Hay que recordar a este propósito las prolongaciones de los tratados sobre la gracia y las virtudes en los capítulos sobre los dones del Espíritu Santo, sobre las bienaventuranzas, sobre los frutos del Espíritu y —sea dicho con cautela y con decisión a la vez— sobre el «mérito», cuyo genuino significado se halla en este contexto escatológico, no en la doctrina sobre las obras [185]. Todas éstas son articulaciones de la salvación incipiente, que se manifiestan en la santificación, dicho en términos católicos, en la vida de la gracia. Y tesis como aquella de que la tristeza es uno de los siete pecados capitales y la de que el gozo es el primer fruto de la «caritas» ponen de manifiesto qué importancia se daba a tales articulaciones [186]. Lutero y la Reforma destacan el comienzo real de la salvación mucho menos que su crónico carácter fragmentario; así, se oponen a un optimismo teológico excesivo, al que, de todos modos, apenas respondía la praxis cristiana de su tiempo. Las discusiones de teólogos luteranos sobre si —y en qué sentido— puede haber un «progreso» en la santificación parecen, a veces, masoquistas (el temor justificado a un «progreso» que desemboque en la posibilidad de autojustificarse es también aquí la fuente de muy diversas sutilezas) [187]. Sin embargo, Lutero articula en un punto especial la santificación como salvación incipiente, de manera sorprendentemente original y moderna: en la idea (y nueva comprensión), mencionada ya al tratar el problema de la libertad, de la «cooperación» entre Dios y el hombre. En la justificación no hay ningún tipo de cooperación humana; el hombre se comporta aquí de manera totalmente pasiva. Pero Dios quiere que el hombre asumido por él colabore con él en la difusión de su reino [188].

[185] Cf. O. H. Pesch, *loc. cit.,* 771-789; y nuestro trabajo citado en la nota 86. Una valoración sorprendentemente positiva (y no diversa de la nuestra) de la doctrina tomasiana del mérito puede encontrarse también en U. Kühn, *loc. cit.* (véase n. 181) 216-218; 262s.

[186] Cf. Thomas, *S. Th.* I/II, q. 84 a. 4, y II/II, q. 28 a. 1. Sobre las perspectivas teológicas de este curioso teologúmenon, cf. O. H. Pesch, *Thomas von Aquin über Schlafen und Baden.* Kleiner Kommentar zu Summa Theologiae I/II, q. 28 a. 5: ThQ 151 (1971) 155-159.

[187] Cf. O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung,* 302-305, especialmente las notas 97 y 99.

[188] Sobre este punto, cf. la monografía de M. Seils, *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie* (Gütersloh 1962); y H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis* (véase n. 78) 371-392.

Esta idea es moderna porque, hoy más que nunca, parece superada una concepción individualista de la santificación. Un mundo sano y salvo es lo que se entiende por la salvación de la comunidad humana en Dios [189]. La fe se encarna en el comportamiento mundano en toda su extensión: desde la relación con el vecino hasta las estructuras de la sociedad y las orientaciones de la política. Y aquí se manifestará con más evidencia que a propósito de la santificación individual lo fragmentario de toda santificación. Pero todo lo que aquí se consigue es, más que en ningún otro caso, «manifestación del Espíritu y de la fuerza», testimonio por un mundo en el que Dios es todo en todas las cosas.

c) «Libertad de un hombre cristiano».

Este es exactamente el punto en el que hay que volver sobre un tercer epígrafe que fue ya tema de reflexión en otro contexto: la «libertad de un hombre cristiano», como la llama Lutero. Hay que distinguirla con precisión de la libertad en cuanto esencia del ser humano, sobre la cual (y sobre su significación en la justificación) hemos hablado ya [190]. La «libertad de un hombre cristiano» es liberación del hombre por Dios para una libertad que antes no tenía o ya no tenía. Coincide objetivamente con el perdón de los pecados; pero indica la apertura del hombre para su tarea en el mundo. La «libertad de un hombre cristiano» es, para Lutero, libertad de la opresión de tener que hacer obras para asegurarse la propia salvación, obras de cualquier tipo, incluso obras «morales» [191]. Lo decisivo en la doctrina luterana sobre la «libertad de un hombre cristiano» es la separación entre las obras y el problema de la salvación y, con ello, la fundamentación de las obras —de la santificación, por tanto— en su necesidad objetiva inmanente y no en motivos extraños y egoístas respecto de la salvación [192]. Pero esta «libertad de...» es precisamente por esto una «libertad para...». Porque el hombre no necesita ya sus fuerzas para salvarse a sí mismo, tiene sus manos, por decirlo así, completamente libres para servir al mundo y a quienes son hombres con él. Así, Lutero puede expresar la libertad de un hombre cristiano con una fórmula tan paradójica como la relación de fe y obras: «Un hombre cristiano es un señor libre sobre todas las cosas y no sometido a nadie. Un hombre cristiano es un siervo fiel de todas las cosas y sometido a todo el mundo» [193].

La tradición católica, indiscutiblemente, no ha tratado el tema de la

[189] La obra *Neues Glaubensbuch* (véase n. 127) es el testimonio representativo más reciente de este cambio de conciencia.

[190] Cf. pp. 811-818.

[191] Textos, bibliografía y exposición de la materia en O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung,* 51-55; ídem, *Gesetz und Evangelium* (véase n. 181) 323-335. Cf. también *infra,* pp. 870s.

[192] Una voz representativa de muchas otras: G. Ebeling, *Luther* (véase n. 106) 191s; otras opiniones en O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung,* 314s, n. 158.

[193] WA 7/21,1 *(Von der Freiheit eines Christenmenschen,* 1520).

«libertad de un hombre cristiano» de manera tan temática como Lutero; el problema tampoco fue nunca tan crítico como en tiempo de Lutero (y en la época inmediatamente anterior). Sólo podrá defender que tal tradición está por ello en contradicción insoluble con Lutero quien opine que en ella tiene lugar aquella vinculación del problema de la salvación con las obras cuya eliminación fundamenta la libertad de un hombre cristiano. Lo que dijimos sobre la relación fundamento-consecuencia de fe y obras —¡y lo que, por otro lado, dice Lutero sobre el «juicio según las obras»! [194]— se opone a tal contradicción insoluble. Hay además afirmaciones claras de la tradición católica sobre este particular, por ejemplo, las de santo Tomás sobre la «nueva ley» como «ley de la libertad» [195]. Se ha de conceder, sin embargo, que un camino directo conduce desde Lutero al enfoque moderno del problema. Podemos expresarlo así: si la justificación significa cerciorarse de la misericordia de Dios, el hombre se libera de toda preocupación radical por sí mismo. Y es precisamente esta liberación lo que lo hace libre para ponerse al servicio del mundo [196]. De una manera nueva, la santificación está otra vez incluida en la justificación: la justificación es fe liberadora. Pero esta libertad orienta al hombre hacia sus tareas en todas las dimensiones de la vida. Por eso el epígrafe «libertad de un hombre cristiano» va más lejos que la penitencia y la acción de gracias y expresa que la justificación del pecador está *referida al mundo* de modo implícito pero total.

6. *Tres temas especiales*

De suyo, la temática de esta sección está concluida una vez que se ha determinado la relación fundamental entre justificación y santificación, entre fe y vida nueva, entre gracia y buenas obras. El capítulo siguiente tiene que intentar el desarrollo ulterior. Los detalles concretos pertenecen a la ética teológica, que ya no es asunto de este manual. Sin embargo, antes de plantear en una reflexión conclusiva el problema de un posible y real acuerdo en la doctrina de la justificación, y con ello antes de preguntarnos otra vez por el lugar y la función de tal doctrina en la teología y en la Iglesia, hay que recoger tres temas especiales de la doctrina sobre la justificación que han creado permanentemente problemas y cuyo tratamiento no se puede omitir porque constituyen una contraprueba de nuestras reflexiones. La existencia de exposiciones más detalladas y fácilmente accesibles puede compensar la brevedad con que dichos temas tienen que ser tratados aquí.

[194] Cf. pp. 819s y O. Modalsli, *Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz* (FKDG 13; Gotinga 1963).

[195] Cf. U. Kühn, *Via caritatis* (véase n. 181) 192-198.

[196] Podemos remitir a nuestra colaboración en *Neues Glaubensbuch: Die neue Schöpfung*, 291-321, esp. 304-312.

a) «Simul iustus et peccator».

Con fórmulas que, para el lector católico, no han perdido hasta hoy su perturbadora ininteligibilidad, afirma Lutero continuamente, desde el principio hasta el fin de su actividad docente, que el justificado no es sencillamente justo, sino siempre «justo y pecador a la vez». Y como para exacerbar todos los recelos católicos, muchas veces declara expresamente en este contexto que la justicia que se da juntamente con el pecado consiste en que Dios «no imputa» al pecador su pecado y lo «estima» como justo, continuando éste, por tanto, en verdad —«in re»— pecador [197]. La teología católica —a nivel medio— no ha podido hasta hoy hacer suya esta tesis de Lutero, y por eso ve en ella una seria dificultad para tener por admisible en la Iglesia católica la doctrina de Lutero sobre la justificación, si *esta* fórmula la compendia de manera apropiada. En el mejor de los casos, la fórmula se podría tolerar como expresión enfática de su religiosidad personal, del mismo modo que algunos santos se tuvieron también por los más grandes pecadores; pero es inviable como fórmula dogmática estricta [198].

Estas dudas se apoyan en el texto del Concilio de Trento, que formula expresamente contra el «simul» de Lutero que la justificación significa una «santificación y renovación del hombre interior mediante la recepción voluntaria de la gracia y de los dones del Espíritu, de manera que el hombre se convierte de un injusto en un justo y de un enemigo en un amigo (de Dios)...» [199]; por tanto, ya *no* puede ser llamado pecador. El Concilio, y con él la teología católica hasta hoy temen, como da a entender el texto conciliar, que la tesis de Lutero no tome en serio la nueva creación del hombre por obra de la gracia de Dios y lleve a la sospecha de superficialidad.

Sólo una exacta reflexión sobre lo que Lutero quiere realmente decir puede aclarar si las posiciones son tan irreconciliables como parece a primera vista. En primer lugar: la fórmula de Lutero tiene dos variantes importantes. La primera reza: el justificado es durante toda su vida «parcialmente justo y parcialmente pecador» («partim iustus, partim peccator»). La segunda afirma que el justificado es «pecador en realidad y justo en esperanza» («peccator in re, iustus in spe»). Si la tesis de Lutero apareciera sólo en estas dos fórmulas, difícilmente se habría lle-

[197] Además de lo expuesto en *Theol. der Rechtfertigung,* 109-122, nosotros hemos intentado varias veces esclarecer este punto difícil de la teología de Lutero; cf. *Existentielle und sapientiale Theologie; Luthers theologisches Denken -eine katholische Möglichkeit?; Ketzerfürst und Kirchenlehrer* (cf. la bibliografía). Entre las obras publicadas, destaquemos especialmente las de R. Hermann, *Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich»* (1930) (Gütersloh ²1960); W. Joest, *Paulus und das Luthersche simul iustus et peccator* (véase n. 29); R. Köster, *Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich».* Zu dem gleichnamigen Buch von Rudolf Hermann: «Cath.» 18 (1964) 48-77; 193-217; 19 (1965) 138-162; 171-185.

[198] Así opina K. Rahner, *A la par justo y pecador,* en *Escritos* VI, 256-270; también tiene reparos Brandenburg, *Martin Luther gegenwärtig* (véase n. 119) 109.

[199] DS 1528.

gado a la controversia. La primera variante quiere decir que toda renovación y santificación ontológica, que se deriva de la justificación, es siempre parcial en esta vida y no alcanza lo que exige la voluntad de Dios. Dios tiene que perdonarnos siempre de nuevo porque sólo somos parcialmente justos y, según la otra parte, estamos en el pecado. La segunda variante afirma que la justicia verdaderamente ontológica (y no sólo imputada) es un bien de la esperanza, que tenemos que esperar sólo para después de esta vida terrena. Por ahora, en cambio, continuamos siempre pecadores en nuestro ser; pecadores, sin embargo, que pueden vivir confiados, ya desde ahora, con la esperanza en el Dios que un día hará nuevas todas las cosas. Ninguna de las dos afirmaciones representa un problema insuperable para la tradición católica. La primera variante, sobre todo, es algo que formula el mismo Concilio de Trento [200] y que la teología católica ha subrayado hasta hoy y vuelve hoy a subrayar [201]. Sin embargo, no sería legítimo simplificar la tesis de Lutero y reducirla a las dos variantes apuntadas. La cuestión sobre el significado de «peccator in re» implica ya un elemento sin dilucidar (por algo ciertamente desconoce Pablo un «peccator in re») [202]. Todo el peso de la controversia teológica se halla, por tanto, también en la fórmula citada en primer lugar: en la yuxtaposición enfática y sin atenuantes que, al parecer, coloca en el mismo rango al «justo y pecador *a la vez*».

Para entender esto con más exactitud, comencemos con lo que hemos expuesto sobre justificación y penitencia. Para Lutero, el pecador que es justo a la vez no es en ningún caso el pecador que era antes. Debido a la recepción del perdón en la fe, el pecado tiene ya otro valor jerárquico en la vida del hombre, se ha hecho otro, no en sí mismo, sino «en su tratamiento» («in sui tractatu»), según se expresa Lutero en su escrito de 1521 contra Latomus [203]. El pecado no es ya «pecado dominador», sino «pecado dominado»; el pecador es todavía pecador, pero ya no es impío («peccator, sed non iniquus») [204]. La fuerte línea de separación que traza Lutero entre el pecador incrédulo y el pecador creyente salvaguarda formalmente, por tanto, la afirmación del Concilio Tridentino de que el pecador es renovado interiormente; así, la irreconciliable oposición en que la fe pone al hombre con respecto a su pecado es un «efecto» realmente fundamental de la justificación.

Pero entonces, ¿cómo puede continuar aún el pecado, y no sólo como «resto» o en forma de *consecuencias* del pecado, sino como determinación total del mismo justificado? Tampoco es imposible ya entender esto partiendo de las reflexiones que preceden. Si uno se imagina, con la teología medieval y el Tridentino, la relación de pecador y

[200] DS 1536-1539, 1541.
[201] Así lo hace Rahner, *loc. cit.*; cf. igualmente H. Küng, *Rechtfertigung* (véase n. 47) 231-243.
[202] Esto lo destaca W. Joest, *loc. cit.*, 284-295, 301, 317-320.
[203] WA 8/107,28.
[204] WA 8/96,17 (contra Latomus, 1521); 1/86,39 (sermón, 1516).

pecado según el modelo «sujeto con propiedades» (en analogía con la concepción de la gracia), entonces la tesis de Lutero es evidentemente absurda, pues dos propiedades contrarias como justo y pecador se excluyen en el mismo sujeto. Pero Lutero no concibe la gracia ni el pecado según el modelo de una propiedad: los concibe como relación [205]. El pecado es rebelión contra Dios, para ser señor de sí mismo, repulsa de Dios, rechazo de la comunión. Justicia, en cambio, es la relación (recordemos la interpretación «forense» de la justificación) que Dios, por propia iniciativa y contra el pecado del hombre, establece de nuevo con el hombre. Pero son concebibles «a la vez» estas dos cosas: que el hombre persista en la rebelión y que Dios, sin embargo, no deje que ello impida su perdón y su aceptación del pecador. Si se atiende a las diferentes categorías de la doctrina luterana sobre la justificación, cae por su peso el reproche de que Lutero sostiene una contradicción lógica.

Resta la pregunta de si el cristiano vive aún realmente en una relación de *enemistad* con Dios cuando ha aceptado la palabra divina absolutoria y, por ello, no es ya un impío, según palabras del mismo Lutero. Lutero responde afirmativamente a la pregunta, sin ningún compromiso. En cambio, los textos de la tradición católica y la doctrina del Tridentino únicamente llegan a reconocer que el justificado continúa *inclinado* al pecado y que sucumbe constantemente a tal inclinación con hechos pecaminosos, entre los cuales, sin embargo, puede haber perfectamente una «pausa» sin pecados, más o menos larga, que tampoco excluye actos de pura obediencia y de amor perfecto, realizados con el poder de la gracia de Dios. Aquí nos encontramos realmente en el punto álgido de la controversia. Pues, para ambas partes, en el trasfondo está todo el peso del diverso concepto de concupiscencia, que ya se explicó en relación con el pecado [206]. Para el pensamiento católico, la «inclinación» al pecado no es exactamente pecado en sí misma, a no ser que el hombre se decida a ceder a ella. En cambio, Lutero ve la «inclinación» al pecado como expresión de la permanente y profunda aversión contra Dios. A sus ojos, es imposible dividir al hombre en un «núcleo» bueno, salvado y transformado por la gracia de Dios, y en la inclinación al pecado, que dejaría intacto este núcleo bueno. Según Lutero, tampoco se puede localizar esta inclinación exclusivamente en la sensibilidad, que pretendería arrastrar al espíritu del hombre y sumergirlo en su oposición a Dios, cosa que sólo lograría cuando el espíritu, no contaminado de suyo por tal oposición, «consintiera» a ella [207]. En resumen: para Lutero, la concupiscencia no es algo *en* el hombre, sino la misma realidad del hombre. Por ella el hombre no sólo comete siempre nuevos actos pecaminosos, sino que *es* pecador. No son malos sólo los sentidos, es malo el corazón.

[205] Cf. pp. 805s.
[206] MS II/2, 980s, 1015s, 1022s
[207] DS 1536-1539, 1545-1547.

No es posible explanar aquí qué líneas de pensamiento históricas y objetivas confluyen en el concepto luterano de concupiscencia [208]. De todos modos, con una mera alusión formal al uso de conceptos diversos no se puede resolver el problema de si la tesis luterana del «simul iustus et peccator», basada en esta concepción de la concupiscencia, anula el acuerdo, posible o alcanzado. Lo decisivo es determinar si el pensamiento católico puede reconocer la *realidad* de que habla Lutero: que el corazón, permaneciendo malo y estando activo como tal, contamina incluso las mejores obras. A la hora de dar una respuesta nueva a tal pregunta desempeña un papel importante la nueva reflexión, que se advierte en la teología actual, sobre las implicaciones antropológicas y teológicas del concepto clásico de concupiscencia. Según esta reflexión, en un punto decisivo se está hoy muy cerca de Lutero; en efecto, aun cuando la concupiscencia, a tenor de la concepción filosófico-antropológica de la Escolástica, sea algo «en» el hombre, un «accidente» y no su esencia, sin embargo, aquí, como siempre, la esencia del accidente consiste en dar expresión a la «sustancia». Por consiguiente, lo que aparece en la «inclinación al pecado» es la *esencia* humana, que sigue sin convertirse a Dios, y a la que Dios, mediante su gracia y perdón, ha infundido una «contravoluntad» (W. Joest) frente al pecado; esta «contravoluntad» rompe las hostilidades contra la permanente inclinación al pecado, pero no se libera hasta el fin de esta voluntad contraria a Dios [209]. Con esto estaría libre el camino para tomar en serio la tesis de Lutero, incluso como fórmula *dogmática*.

Sin embargo, es de capital importancia una reflexión en dirección análoga a la que tuvimos que hacer a propósito del tema «certeza de la salvación»: Lutero no trata de determinar y sopesar teóricamente la relación de gracia y pecado. Tampoco trata de borrar la distinción —y éste parece ser el aspecto pastoral de la oposición de Trento a la tesis de Lutero— entre «inclinación» o «tentación» y «decisión» para cada uno de los pecados actuales, ni de hacer con ello imposible o inútil la formación de la conciencia concreta —porque «todo sería el mismo pecado»—. La tesis de Lutero está concebida «existencialmente». Cuando hablo ante Dios y ante mí mismo en el ámbito interior de la fe realizada, mi palabra tiene que rezar siempre de este modo: ante ti soy pecador; jamás estoy a la altura de lo que exige tu santidad. La diferencia entre inclinación y decisión tiene su puesto en el esfuerzo moral concreto; desaparece a la hora de la confesión de fe. Esta es la experiencia de los cristianos de todos los tiempos. El santo que se tiene por el mayor pecador expresa algo más que una exageración piadosa. Piénsese en un cristiano que orara así: Señor, te doy gracias porque soy justo ante ti; esta plegaria no se concibe ni aunque el orante hubiera

[208] Cf. las referencias bibliográficas en la nota 197.

[209] *Pars pro toto:* K. Rahner, *Sobre el concepto teológico de la concupiscencia,* en *Escritos* I, 381-419; más bibliografía se recoge en O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung,* 535, n. 24.

recibido inmediatamente antes la absolución en el sacramento de la penitencia. En la plegaria yo no puedo considerar la «inclinación» al pecado como intrascendente «resto pecaminoso»: tengo que confesarla como expresión de lo poco dispuesto que sigo estando para Dios. Y simultáneamente acepto la palabra divina de perdón; ¡cómo sería plegaria en otro caso! Así, alguien ha dicho acertadamente que el «simul» de Lutero es «una realidad de plegaria» [210], no en el sentido de que no sea realidad fuera de la oración, sino en el sentido de que tal fórmula sólo brota y se realiza en la plegaria. El desarrollo teológico del «simul» no es más que una especie de variante gramatical de una afirmación que tiene su lugar originario en el hablar no *sobre,* sino *con* Dios.

Si no está prohibido el modo existencial con que Lutero piensa teológicamente (usado también en el marco de la tradición católica, aunque no sea en ella tan corriente; ¡pero no se olvide un Agustín!) [211], el «simul» tampoco puede amenazar un acuerdo alcanzado y posible en la doctrina de la justificación; más bien se convierte en un original estímulo del pensamiento, en orden a hacer fructificar teológica y espiritualmente el acuerdo fundamental [212]. Esto es también lo que, más allá de esta expectativa general, se ensaya ya con intensidad en la teología contemporánea, precisamente con respecto al «justo y pecador a la vez» [213].

b) Ley y evangelio.

En incontables fórmulas expresó Lutero, desde el tiempo de la formación definitiva de su teología reformada —es decir, desde mediados de 1518, aproximadamente [214]—, que la recta distinción de ley y evangelio constituye «el arte supremo de la cristiandad» [215]. Esta tesis es tan solemne como las repetidas aseveraciones de que la justificación por la fe sola representa el «articulus stantis et cadentis ecclesiae». Por eso las dos fórmulas no pueden estar yuxtapuestas simplemente como aforismos logrados: tienen que tener una conexión. Así, la investigación

[210] W. Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie* (Munich ²1955); cf. también R. Kösters, *loc. cit.* (véase n. 197) 55-59.

[211] Cf. O. H. Pesch, *loc. cit.,* 935-948; *Existentielle und sapientiale Theologie,* 739-741; *Luthers theologisches Denken,* 17-19.

[212] Cf. p. 870.

[213] Lo hace con gran penetración K. Rahner, *Das Gebet der Schuld: Von der Not und dem Segen des Gebetes* (Friburgo/Br. 1958) 116-137; de hecho, aquí se desarrolla de la manera más bella el «simul» de Lutero, que Rahner cree tener que rechazar expresamente (en el trabajo citado en la nota 198); cf. además H. Küng, *Rechtfertigung* (véase n. 201); G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium:* «Cath.» 14 (1960) 81-105; y ya R. Grosche, *Pilgernde Kirche* (Friburgo/Br. 1938) 147-158, esp. 143ss.

[214] Sobre el debate en torno a la «eclosión reformadora» de Lutero, cf. nuestro informe de investigación: *Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende* (véase bibliografía).

[215] WA 36/9,28 *(Wie das Gesetz und Evangelium recht gründlich zu unterscheiden sind,* 1532). Otros pasajes en O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung,* 31.

actual sobre Lutero [216] concibe la distinción de ley y evangelio como estructura fundamental de su doctrina sobre la justificación; más aún, como «fórmula fundamental de su pensamiento teológico» [217]. Para nuestro contexto, el tema «ley y evangelio» es importante, en primer lugar, porque permite entender con más exactitud el sentido de la interpretación «forense» de la justificación, y además porque el énfasis de Lutero sobre la superación y hasta eliminación de la ley por el evangelio da otra vez pábulo a la sospecha de que la doctrina de Lutero sobre la justificación fomenta el indiferentismo ético; cosa que provocó que el Concilio de Trento acentuara los aspectos contrarios correspondientes [218].

El problema sobre la ley y el evangelio [219] se plantea objetivamente si recordamos que la justificación se efectúa mediante la palabra absolutoria del perdón, que es recibida por la fe. Esta palabra de perdón es el evangelio. Pero ¿cómo llega el hombre a conocer que necesita absolutamente esta palabra de perdón? En este punto Lutero recurre con una decisión totalmente desconocida hasta él a la antítesis paulina de ley y promesa. Pero no abandona en modo alguno la concepción tradicional de que la ley es para el hombre la voluntad del Dios creador manifestada a su criatura, y de que al hombre se le han escrito en el corazón las exigencias esenciales y fundamentales de esta ley, que sólo han necesitado ser promulgadas por Moisés y confirmadas por Cristo para ayudar al entendimiento impedido por el efecto del pecado [220]. Pero Lutero descubre en Pablo que, en la situación concreta del hombre, sólo se habla justamente de la ley cuando se capta su *función* como «lex accusans, reos agens, exactrix» [221]. La ley es un *acontecimiento* entre Dios y el hombre, en el que el hombre tiene que reconocer que no ha cumplido la voluntad de Dios manifestada en la ley y que jamás podrá cumplirla; que ni en su intento de cumplir la ley puede librarse de la repugnancia secreta frente a las exigencias de Dios; que, especialmente, se cierra a la exigencia culminante de la ley, a la fe en Dios como amor dadivoso, exigida en el primer precepto del decálogo, y en vez de esto, se empeña en conseguir la justicia ante Dios mediante el cumplimiento autoglorificante de la ley; que la ley, a causa de la inviabilidad de este intento, sólo logra hundir más al hombre en sus pecados, hasta hacerle llegar a odiar al Dios que impone una ley que no se puede cum-

[216] Testimonios, *ibíd.*

[217] G. Ebeling, *Luther. Theologie:* RGG IV (1960) 495-520, aquí 507.

[218] DS 1536-1539, 1570s, 1574. Sin embargo, el Concilio no ha tratado de manera temática la distinción luterana *en cuanto tal.* Esto se lamenta con razón en el campo luterano. Cf., por ejemplo, P. Brunner en su trabajo citado en la nota 89, especialmente pp. 62s.

[219] Cf. O. H. Pesch, *loc. cit.,* 35-76; ídem, *Gesetz und Evangelium* (véase n. 181); y el extenso trabajo de W. Joest, *Gesetz und Freiheit* (véase n. 29); H. Olsson, *Schöpfung, Vernunft und Gesetz* (cf. Bibliografía).

[220] Cf., por ejemplo, Thomas, *S. Th.* I/II, q. 99 a. 2 ad 2; q. 100 a. 3 ad 1; a. 5 ad. 1, con Lutero, WA 39 I/374,2; 387,5; 413,14; 454,4; 478,16; 539,7; 540,1; 549,8.

[221] WA 39 I/434,1 (2. *Antinomerdisputation,* 1538).

plir. En esta línea de pensamiento interpreta Lutero la frase de Pablo: «La ley mata» (Rom 7,10).

Al igual que Pablo, Lutero piensa que el efecto mortífero de la ley no se agota en sí mismo. Cierto que, según Lutero, tal efecto es querido por Dios (contra determinadas mitigaciones que la investigación sobre Lutero, ocasionalmente, juzgó indispensables), pero a causa del evangelio. Por eso el verdadero sentido de la ley sólo es claro cuando el evangelio quiebra la ley. Cristo cumple perfectamente la ley, cosa que sólo él consigue, y así le pone fin; el evangelio, como palabra de Cristo, supera tanto la obsesión de méritos que desencadena la ley en el hombre como la condena del pecador dictada en la ley; mediante estos dos hechos, Dios salva al pecador «contra legem» [222], y con ello pone en claro que, mediante sus excesivas exigencias y su efecto mortífero, la ley *debía* matar el afán humano de las obras, porque sólo la actitud de pura recepción, que está libre de todo afán de conseguir la gracia de Dios, se adecua al evangelio y al mismo Dios en cuanto amor dadivoso; vemos cómo el concepto de ley nos ha conducido al centro de la doctrina sobre la justificación. Exactamente en este sentido, el evangelio es el fin de la ley. De todos modos, puesto que el hombre, a pesar de la fe en el evangelio, de la renovación ética y de la santificación [223], no está completamente libre, ni se liberará jamás de la oculta repugnancia contra la voluntad de Dios y de su fracaso ante él [224], el oficio acusador de la ley no se extingue durante toda la vida: durante toda la vida continúan juntos la ley y el evangelio. Sólo a través del oficio acusador de la ley llega a ser comprensible el evangelio como liberación y perdón. El movimiento de la ley al evangelio es perpetuo; es decir, el movimiento del pecado a la salvación, de la condenación a la absolución. Por eso el evangelio deroga la ley y la corrobora a la vez: la deroga como camino de salvación; la corrobora como la voluntad de Dios que, confirmada de nuevo, logra con su acusación, durante toda la vida, que el evangelio sea verdaderamente evangelio. Por eso la fórmula «ley y evangelio» representa el fundamento último del «simul iustus et peccator».

Inmediatamente se ve con claridad lo que sigue: Lutero no oscurece la ley como expresión de la voluntad de Dios, como totalidad de sus preceptos. Al contrario, la fe cambia la relación con la ley exactamente igual que la relación con el pecado: toda una serie de textos nos informa detalladamente de cómo el acusador, a pesar de continuar siendo acusador, se convierte en «amigo»; de cómo desarrolla el creyente un nuevo gusto y un nuevo amor por el precepto de Dios. Si Lutero prefiere llamar a esta ley, que transforma su rostro, no «ley», sino «precepto», «amonestación» y cosas semejantes, no es para mitigar su seriedad, sino para conservar la densidad expresiva del concepto paulino de

[222] WA 39 I/219,21 *(Disputation,* 1537).
[223] Cf. pp. 838-843.
[224] Cf. 845-849.

ley. La fórmula «ley y evangelio» no puede constituir ningún problema nuevo para la teología católica en cuanto que, por su parte, fundamenta el «simul iustus et peccator» y éste no es ya motivo para un anatema.

Por eso la fórmula o su contenido sólo tienen importancia para el diálogo interconfesional más allá del problema de los requisitos para un acuerdo, es decir, en cuanto puedan servir para un entendimiento más profundo y adecuado del asunto. Y esto tanto en el aspecto histórico como en el sistemático. En el aspecto *histórico,* hoy no se discute que la tradición exegética y sistemático-teológica no ha recogido con tanta claridad como Lutero la antítesis paulina de ley y promesa/evangelio. Sobre todo, el efecto mortífero de la ley se explica, por miedo a cargar sobre Dios la responsabilidad de los pecados, de modo muy distinto al de Lutero, que es más despreocupado en este punto y no se arredra ante las paradojas. Sin embargo, una más reciente investigación, tanto en el campo evangélico como en el católico, ha puesto en claro que la dualidad «ley y evangelio» no es en absoluto un tema olvidado; más bien constituye, como ha expresado Gottlieb Söhngen con frase que se ha convertido en máxima, «un tema reformado de pasado católico» [225]. En el aspecto *sistemático,* la teología católica y la evangélica están a bordo de la misma nave por lo que respecta al tema «ley y evangelio». Cierto que se puede decir sin mayores problemas que el evangelio es la liberación del hombre y la aceptación del hombre con y a pesar de su culpa. Pero Pablo y Lutero podían explicar todavía con una simple mirada a las instrucciones éticas del AT y del NT qué es exactamente la culpa y qué es exactamente la ley que acusa de la culpa. Hoy, en cambio, esto se halla inmerso en el conjunto de la problemática en torno a los fundamentos de una ética teológica; y la cuestión nuclear de tal problemática radica en determinar si hay, en absoluto, una revelación especial cuyo contenido material sean normas éticas. Han sido, no en último lugar, los resultados de la exégesis los que han suscitado esta problemática fundamental [226]. Si uno no se limita a modernizar a Lutero y quiere, por otra parte, permanecer en la línea de la tradición trazada por él, el concepto de ley se convierte en concepto formal de reflexión que, sin recurrir especialmente a los mandamientos concretos de Dios, compendia la totalidad de la experiencia de perdición en los conflictos de la existencia humana y las opresiones de la vida en este mundo [227]. Este contenido se puede expresar también sin el concepto de

[225] G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit, theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich* (Friburgo/Br. 1957) 6; acerca del «pasado católico», cf. ante todo el trabajo ya citado (véase n. 181) de U. Kühn; y, recientemente, los datos de la escolástica primitiva en U. Horst, *Gesetz und Evangelium bei Robert von Melun* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 6, Munich 1971).

[226] Cf., acaso, D. Arenhoevel, *Die Gesetzgebung am Siani:* «Wort und Antwort» 10 (1969) 21-26, 45-51, 71-74; J. Blank, *Sobre el problema de las «normas éticas» en el Nuevo Testamento:* «Concilium» 25 (1967) 187-201. *Neues Glaubensbuch* (véase n. 127) ha recogido esta concepción: *loc. cit.,* 448.

[227] Cf. G. Ebeling, *Wort und Glaube* I, 279-293; ídem, *Luther* (véase n. 106) 120-156.

ley, como lo hace la teología católica que no está en la línea de la tradición de Lutero. Pero, con todo, no se pueden pasar por alto las ventajas de un concepto de ley repensado con modernidad: éste marca la continuidad estructural entre la situación paulina de evangelización y la actual y, con ello, la continuidad con el testimonio bíblico como tal; conserva en la memoria con nitidez extrema que el evangelio es liberación y que no puede continuar siendo evangelio en el momento en que es entendido como ley; y preserva de nuevo el carácter personal y verbal de la actuación de Dios con el hombre. En todo caso, según el estado actual de la investigación histórica y de la reflexión sistemático-teológica, no se ve por qué tendría que fracasar ya (o por fin) en la doctrina sobre ley y evangelio la búsqueda de un acuerdo en la doctrina sobre la justificación.

c) Diferencia entre Lutero y Calvino en la doctrina de la justificación.

«Lutero es la Reforma», ha escrito no hace mucho Joseph Lortz, patriarca de la investigación católica sobre Lutero [228]. En realidad, la Reforma no sólo comenzó con su actividad. Su curso continuó ampliamente marcado por los impulsos de Lutero, incluso después que éste encontró colaboradores y hasta concurrentes; en correspondencia, también fue siempre él el destinatario preferido de la disputa sostenida por la teología católica. Está, pues, objetivamente justificado el hecho de que, en el tema de la justificación, hayamos partido siempre de Lutero.

Sin embargo, no se puede olvidar que, junto a Lutero, hay otros reformadores; ya los comienzos de la Reforma fueron asunto de *toda* la Facultad de Wittenberg, a lo que contribuyeron, no en último lugar, los impulsos de una reforma del estudio teológico [229]. Y, sobre todo, muy pronto hay reformadores fuera de la esfera de influencia de Lutero y, en parte, definiéndose frente a él. Ellos forman una tradición propia; se forman frentes específicos opuestos a la Iglesia católica, que aún perduran. De entre estas tradiciones, la que procede de Calvino es la más importante y la de mayor influjo histórico fuera de Alemania; a ella tenemos que hacer aquí una breve referencia, comparándola con la de Lutero.

En este asunto podemos expresarnos con brevedad. Pues a la pregunta de si (y cómo) se distinguen las doctrinas de Lutero y Calvino sobre la justificación hay que responder: en lo esencial, absolutamente

[228] J. Lortz/E. Iserloh, *Kleine Reformationsgeschichte* (Herder-Bücherei 342-343; Friburgo/Br. 1969) 20.

[229] Cf. H. A. Oberman, *Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck. Hintergrund und Entscheidungen des Jahres 1518:* ZKG 80 (1969) 331-358, con abundantes datos bibliográficos. Aún sigue siendo digno de leerse K. Bauer, *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation* (Tubinga 1928).

nada [230]. Precisamente por esto hemos podido prescindir hasta ahora tan despreocupadamente de su doctrina. Lo que sostuvimos como núcleo de la doctrina de Lutero sobre la justificación se encuentra también en Calvino: no imputación del pecado e imputación de la justicia «ajena», «exterior», de Cristo; la palabra como único medio salvífico, la fe que justifica sola como actitud de pura recepción, la certeza de la salvación, la penitencia, la santificación (Calvino dice regeneración) en base a la fe, pero que es obra fragmentaria durante toda la vida y, por eso, no puede ser *fundamento* de la justificación y tiene que distinguirse cuidadosamente de ésta. En todo caso, por causa de la doctrina de la justificación no habría tenido que fracasar el intento, perseguido por Calvino hasta el fin de sus días, de conseguir una unión dogmática con el luteranismo.

Sin embargo, hay otros acentos que permiten reconocer que el estilo del pensamiento teológico de Calvino fue distinto del de Lutero y que aquél sostuvo otras controversias que éste [231]. En primer lugar: la doctrina de la justificación tiene en Calvino un puesto determinado y fijo dentro de una teología sistemática. Lutero expresa el tema «justificación» con fórmulas increíblemente multiformes y lo encuadra en todos los contextos imaginables. En cambio, Calvino escribe durante toda su vida *una* obra capital, la *Institutio religionis christianae,* la corrige y aumenta tres veces, hasta que en la cuarta edición, de 1559, recibe su forma definitiva (cinco veces mayor que el de la primera edición). En tal obra —al igual que en la *Summa* de santo Tomás—, la doctrina de la justificación tiene su puesto fijo. No es ella misma el lugar, la perspectiva orientadora de *todas* las doctrinas, a pesar de la coincidencia material con las afirmaciones de Lutero.

En Calvino, el lugar de la doctrina de la justificación es el pasaje que une la cristología y la doctrina sobre el Espíritu Santo. Después de exponer la obra de Cristo, Calvino comienza constatando que la obra de Cristo tiene que ser aplicada a nosotros. El único modo de efectuar esto es la palabra, a la que responde la fe. Pero esta fe es obra del Espíritu Santo. Su tarea consiste en fundar nuestra comunión con Cristo. La doctrina de la justificación es doctrina concreta sobre el Espíritu Santo. Sin embargo, Calvino aún no habla a continuación sobre la justificación, sino que aborda primero el tema de la regeneración. Ello no significa que Calvino fundamente la justificación en la regeneración. Calvino quiere más bien destacar así el fundamento cristológico y pneumatológico. Si el Espíritu Santo conduce al hombre a la comunión con Cristo, ello implica el choque del pecador con el Salvador, Cristo Jesús. Esto *tiene* que tener por consecuencia una regeneración del pecador. Además, así Calvino puede defenderse mejor del reproche de que, me-

[230] La siguiente exposición se basa en W. Niesel, *Die Theologie Calvins* (Munich ²1957) 121-138.

[231] Sobre este punto, cf. H. A. Oberman, *Die «Extra»-Dimension in der Theologie Calvins,* en H. Liebing/K. Scholder (eds.), *Geist und Geschichte der Reformation* (Berlín 1966) 323-356.

diante la doctrina de la justificación, predica un laxismo ético. Una vez expuestos los capítulos sobre la regeneración, y casi como un correctivo para comprender rectamente tal doctrina, sigue el tratado sobre la justificación. Esta significa que, a pesar de la regeneración, la salvación viene mediante la aceptación incondicional del pecador por Dios a causa de Cristo. Todo lo que se consigue en la línea de la regeneración es sólo obra fragmentaria; Dios tiene que *imputarlo* como justo a causa de Cristo, exactamente igual que declara justo al hombre entero; de lo contrario tampoco tendría la obra del regenerado consistencia alguna ante Dios. Calvino desarrolla en este contexto su doctrina de la doble justicia: Dios justifica totalmente sin obras al pecador apartado de él; en cambio, exige obras de justicia a quien ha declarado justo y ha regenerado; de todos modos, tiene que compensar también continuamente, mediante la no imputación, la deficiencia de estas obras. Si se llama a ésta «una doctrina especial» de Calvino [232], hay que mantener de todos modos que no es muy grande la diferencia con Lutero [233].

Lo más llamativo en la doctrina de Calvino sobre la justificación es una fuerte devaluación (o, mejor, una intencionada atenuación de la importancia) de la fe [234]. Cierto que también aquí persiste la coincidencia material con Lutero: por sí misma la fe es nada, todo lo que es lo es por Cristo, a quien «abraza», y por el Espíritu Santo, que la produce: la fe no es de modo alguno una «obra» [235]. Pero esto no impide a Lutero hablar enfáticamente de la fe y exhortar a ella. A Calvino, en cambio, sí se lo impide. El sólo habla de la fe en relación con Cristo y con el Espíritu Santo; en este contexto no puede surgir un malentendido de la fe como obra. Pero en el tratado sobre la justificación apenas habla directamente sobre la fe, si prescindimos del «sola fide», en el que insiste, como Lutero, contra la doctrina de la antigua Iglesia. Por consiguiente, con respecto a los detalles, la doctrina de Calvino está tan lejos y tan cerca de la tradición católica como la de Lutero. En cambio, por lo que respecta al punto de partida y a la estructura, está incluso más próxima a la doctrina católica que la de Lutero. No es extraño, por tanto, que últimamente se hayan hecho ensayos para mostrar que, en el campo de la doctrina sobre la justificación, también con Calvino hay un acuerdo material [236].

[232] Tal título le da Niesel, *loc. cit.*, 135s.

[233] Cf. O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung*, 182s, 296-303.

[234] Estas observaciones, que se encuentran en W. Niesel, *loc. cit.*, 136s, han sido confirmadas recientemente por H. Schützeichel, *Die Glaubenstheologie Calvins* (Beiträge zur ökumenischen Theologie 9, Munich 1972) 202-204. (Puede verse un amplio estudio católico sobre la justificación en Calvino y sus relaciones con la doctrina de Trento en el cap. IV de la obra de J. Larriba *Eclesiología y antropología en Calvino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).

[235] Cf. p. 819.

[236] Tal es, por ejemplo, la opinión de H. Schützeichel, *loc. cit.;* también el tantas veces citado trabajo de H. Küng (véase n. 47) se puede aducir indirectamente aquí, como notaron precisamente los recensores luteranos; K. Barth, con quien dialoga Küng, procede de la tradición reformada.

7. *¿Unidos en la doctrina de la justificación? O de nuevo: lugar y función de la justificación*

Desde que en 1957 Hans Küng, recogiendo voces tímidas más antiguas, preguntó abiertamente en su discusión con Karl Barth si no se podía constatar un acuerdo material en la doctrina de la justificación y contestó afirmativamente a tal pregunta, en el bosque de papel de las revistas y publicaciones teológicas resuena la contrapregunta: «¿unidos en la doctrina de la justificación?» [237]. En la mayoría de los casos ésta era y es una pregunta retórica; al parecer, el ¡no! es la respuesta obvia. Al concluir este capítulo con la misma pregunta, *no* la formulamos retóricamente. Para nosotros el ¡no! no es la respuesta obvia. La explicación de los detalles ha demostrado que en todos los puntos hay buenos motivos para sostener que en la doctrina de la justificación existe un acuerdo material. Al menos tan amplio como es necesario para permanecer unidos en *una* Iglesia, o suficientemente amplio para no justificar —o para no justificar ya— la división de las Iglesias.

Ahora bien, de todos modos es un hecho que, tanto en la Iglesia evangélica como en la católica, sólo pocos admiten estar «unidos en la doctrina sobre la justificación». Por eso tenemos que reflexionar otra vez específicamente sobre este tema. Comencemos diciendo sin rodeos que hay dos cosas que no nos harán vacilar en nuestro voto positivo. Primera: cuando simplemente no se tienen en cuenta los hechos, que en este punto son textos, resultados sólidos de la investigación y evoluciones eclesiales. Cuando se ignoran argumentos como los que hemos propuesto —¡para escoger!— anteriormente, de modo especial en los apartados 3, 4 y 6, y, sin embargo, se dice que hay un desacuerdo irremontable, hay que cerrar las actas hasta que el oponente valore los hechos o se presente una refutación convincente de su interpretación [238]. Con el fin de evitar desde el principio todo triunfalismo, esto se dice no sólo para determinados destinatarios evangélicos con respecto a la doctrina y praxis católicas, sino igualmente para muchos católicos con respecto a la doctrina de los reformadores y a la vida en las Iglesias de la Reforma.

[237] Algunas de las recensiones del libro de Küng llevaban entonces literalmente este título o uno similar. Un catálogo de las más importantes puede verse en O. H. Pesch, *Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung:* «Lutherische Rundschau» 16 (1966) 392-406, aquí 399, n. 39. Desde entonces, el mismo título ha vuelto a aparecer varias veces. Cf., por ejemplo, V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre?* (Wiesbaden 1970); G. C. Berkouwer, *Convergentie in de rechtvaardigingsleer?:* «Gereformeerd theologisch tijdschrift» 72 (1972) 129-157.

[238] No porque sea importante, sino porque constituye un síntoma, remitimos a la recensión que hizo de nuestra monografía sobre teología de la justificación K. N. Micskey en «Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim» 23 (1972): sin el menor rastro de una prueba, Micskey hace contra Tomás reproches que el libro recensionado trata de demostrar cuidadosamente y con ayuda de textos que son puras suposiciones. Se puede constatar con agradecimiento que otros teólogos luteranos han reaccionado de diferente manera; por ejemplo, A. Peters: «Lutherische Rundschau» 18 (1968) 300-306; U. Kühn: ThLZ 93 (1968) 885-898.

Tampoco nos hace vacilar, en segundo lugar, si el «no» al acuerdo se basa en la incapacidad de pensar «pluridimensionalmente»; esto es, si el voto negativo presupone que es teológicamente ilegítimo y necesariamente diluye el testimonio de fe en el indiferentismo el tomar en cuenta los diversos lenguajes, el diverso aparato conceptual, los diversos presupuestos mentales, las diversas formas de pensar y los diversos condicionamientos históricos de la intelección. De suyo, no se discute que todo esto esté también en juego en la controversia sobre la justificación. Pero todo depende de que se opine que *toda* situación cultural, todo presupuesto mental condicionado históricamente es fundamentalmente inmediato a Dios y, por eso, fundamentalmente apto para llegar a ser terreno en que se articule la palabra del mensaje salvífico; *fundamentalmente,* pues la palabra del mensaje articulada *en* un determinado contexto ideológico repercute, como es obvio, críticamente sobre tal contexto, y tiene que hacerlo (no es necesario gastar aquí una sola palabra sobre el carácter insoslayable del «círculo hermenéutico»)[239]. Ahora bien, hay muchos que no ven esta interdependencia de presupuesto mental y palabra del mensaje articulada, con la consecuencia de que *un* modo determinado de entender y expresar el mensaje salvífico se equipara con el mensaje salvífico mismo; es decir (por ejemplo), *o* el testimonio reformado sobre la justificación (juntamente con sus elementos interpretativos paulinos y agustinianos) *o* la doctrina tridentina de la justificación (juntamente con su trasfondo escolástico-medieval)[240]. También aquí hay que cerrar entonces las actas, pues la exigencia de asimilar los presupuestos mentales del otro y de renunciar a los propios es no sólo desmedida, sino también absurda: los presupuestos mentales no se cambian por decreto, sino en el curso de un proceso espiritual, es decir, en el encuentro con el reto de realidades nuevas, también de realidades intelectuales. Por consiguiente, si la última palabra en el debate sobre la justificación no ha de consistir en exigencias recíprocas de capitulación, o incluso en testimonios corteses de respeto ante la honrada pero inaceptable persuasión y manera de ver del otro, entonces se *tiene* que partir necesariamente de que un acuerdo no excluye, sino incluye una legítima pluralidad de modos de articular el mismo evangelio liberador, no coincidentes entre sí desde el punto de vista lógico. Sólo *dentro* de este principio, que parte de la inmediatez con Dios de *todo* espíritu humano, se puede hablar sobre formas de expresarse y de entender

[239] Cf. G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik,* en *Wort und Glaube* I (véase n. 27) 319-348; U. Kühn, *Via caritatis* (véase n. 181) 225-240; O. H. Pesch, *Der hermeneutische Ort der Theologie bei Thomas von Aquin und Martin Luther und die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie:* ThQ 146 (1966) 159-212, aquí esp. 159-167; R. Kösters, *Zur Theorie der Kontroverstheologie:* ZKTh 88 (1966) 121-162.

[240] Características de esta tendencia son de nuevo las reacciones «extremas» ante la obra *Neues Glaubensbuch* (véase n. 127) en ambas Iglesias: por ejemplo, D. Schellong, en el campo evangélico (véase n. 76), o R. von Rhein: «Katholische Frauenbildung. Organ des Vereins kth. deutscher Lehrerinnen» (oct. 1973) 232-237; por no hablar de «Una Voce Korrespondenz» 3 (1973) 155-163.

más o menos adecuadas, más o menos expuestas a efectos peligrosos. El testimonio bíblico sobre la justificación parece que no sólo autoriza un principio semejante, sino que lo exige verdaderamente. En último término, Pablo no ha liberado a los gentiles de la circuncisión para hacerlos luego judíos de pensamiento; cosa que hubiera tenido que hacer si hubiera expuesto ante los gentiles su testimonio de la justificación del mismo modo que lo formulaba ante los judíos y ante los gentiles influidos por doctrinas judías. Pero ha hecho lo contrario: no ha exigido a los gentiles otros presupuesto mentales, sino que se ha sentido él mismo obligado a pensar «pluridimensionalmente» para ganar tanto a los judíos como a los gentiles (1 Cor 9,20s).

Si se eliminan así las citadas objeciones contra la tesis del acuerdo en la doctrina de la justificación, quedan en pie dos cuestiones ulteriores muy serias. La primera de ellas es —una vez más— la que se refiere a la función crítica de la doctrina de la justificación con respecto a la Iglesia, su autocomprensión, su estructura, sus formas de vida. La segunda cuestión pregunta si se puede predicar hoy el testimonio bíblico de la justificación sin recurrir a la palabra justificación y a todo el ámbito conceptual unido a ella. Recogiendo estas dos cuestiones, a la vez nos enfrentamos de nuevo con el doble problema sobre la justificación como «articulus stantis et cadentis ecclesiae» y sobre su actualización adecuada al tiempo y a la materia.

a) Justificación e Iglesia.

Ya vimos que la doctrina de la justificación siempre *puede* y *debe* ejercer su función de crítica a la institución; y que lo ha hecho, aunque en la mayoría de los casos bajo otro nombre, con ocasión de todas las reformas exigidas y realizadas en la Iglesia [241]. Pero si defendemos que *hoy* se da un acuerdo en la doctrina de la justificación, resta por preguntar si tal doctrina ejerce también esta función crítica; dicho de otra manera: si esta función, el oficio de «juez» (Lutero) del artículo de la justificación, está reconocida en la Iglesia al menos fundamentalmente. La pregunta es perfectamente válida también con respecto a las Iglesias evangélicas. Ellas, ciertamente, jamás han revocado en principio su sí al oficio judicial del artículo de la justificación; y su autocomprensión como Iglesia sigue estando referida, más o menos, a tal sí. El problema es sólo determinar en qué medida responden a esto la vida eclesiástica práctica e incluso el trato que se dispensa al mismo artículo de la justificación. Existe indudablemente una relación entre la queja de algunos teólogos evangélicos de que la doctrina de la justificación ha sido alejada del centro de la doctrina y de la vida, por una parte [242], y, por otra, la contraqueja de que del mensaje liberador sobre la fe sin obras

[241] Cf. pp. 829s.
[242] Cf. pp. 791s.

se ha hecho una obra obligatoria [243], las tendencias a un distanciamiento de Lutero dentro de la teología evangélica [244], y las nuevas formas de autojustificación en forma de acción política y social en las que una fundamentación específicamente cristiana se convierte en mero aditamento y cuyo optimismo causa asombro [245]. Pero aquí puede interesarnos más la Iglesia católica, que ciertamente no está libre de los problemas de las Iglesias evangélicas, pero que en materia de justificación tiene también sus problemas específicos.

Ahora bien, a la vista de los hechos públicos no se puede tomar a mal a ningún teólogo o ministro evangélico el que opine que en la Iglesia católica *no* se acepta como «articulus stantis et cadentis ecclesiae» el artículo sobre la justificación y que, mientras no sea aceptado, no se puede hablar de un acuerdo. Todas las documentaciones detalladas de coincidencia material que se hicieran carecerían de credibilidad porque sería distinto el valor funcional de las afirmaciones comunes, y tal valor forma parte de la afirmación sobre el tema. No se podría hablar de un acuerdo si, por ejemplo, la afirmación sobre la absolución graciosa del pecador sin condiciones previas fuera por sí misma para el cristiano evangélico canon de toda la existencia en la fe, incluida su dimensión eclesiástica, y para el católico, en cambio, sólo fuera en el mejor de los casos *una* interpretación del actuar salvífico de Dios, justificada históricamente, pero también históricamente condicionada, y por eso no insustituible, de la que nada depende, a no ser para el conocimiento teológico.

Los hechos hablan a favor de una reserva evangélica fundada de esta manera. En efecto, hasta ahora la teología católica no ha pasado en la elaboración del tema justificación de un acuerdo del tipo descrito [246].

[243] Cf., por ejemplo, D. Sölle, *Atheistisch an Gott Glauben. Beiträge zur Theologie* (Olten 1968).

[244] Cf. las observaciones de A. Brandenburg, *Martin Luther gegenwärtig* (véase n. 119) 134-136, también 153-158.

[245] Parece que este fenómeno entraña no sólo reflexión, sino también mucho de «talante» inconsciente. En todo caso, punto álgido de la discusión fueron y son el libro de J. Moltmann *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (Beiträge zur evangelischen Theologie 38 [Munich ⁶1966]; trad. española: *Teología de la esperanza* [Salamanca 1969]) y los movimientos caracterizados con los títulos «Teología política» y «Teología de la revolución». Para orientación, cf. J. Moltmann (ed.), *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung»* (Munich 1967); H. Peukert (ed.), *Diskussion zur «politischen Theologie»* (Munich 1969); T. Rendtorff/H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien* (Francfort/M. 1968); E. Feil y R. Weth (eds.), *Diskussion zur «Theologie der Revolution»* (Munich 1969); D. Sölle, *Politische Theologie* (1971).

[246] Hasta ahora no ha dejado de ser un caso aislado H. Küng, que, además de su libro sobre la justificación, postula, con respecto a Lutero, una crítica directa y objetiva del Tridentino y pide el valor para atenerse luego a las consecuencias correspondientes: *Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute,* en *Theologie im Wandel.* Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817 bis 1967 (Munich 1967). Más representativos del estado actual de la discusión en la teología católica son acaso St. Pfürtner, *Luther und Thomas im Gespräch* (véase n. 144) 38-43; y

Además, si se profundiza en el material expuesto por August Hasler [247] acerca del juicio sobre Lutero en los manuales de dogmática actuales y todavía en uso y si, complementariamente, se tienen en cuenta las encuestas de Werner Beyna [248] acerca de lo que el católico medio opinaba sobre Lutero todavía en los años sesenta, se adquiere el convencimiento de que sólo una reducida *élite* de especialistas y de cristianos interesados en los problemas ecuménicos cuentan con un acuerdo en la doctrina de la justificación y no creen ya que, partiendo de este punto, se pueda justificar todavía una división eclesial. Mayor aún tiene que ser el escepticismo evangélico ante las declaraciones del magisterio eclesiástico. El libro de Gottfried Maron [249], que ya hemos citado varias veces, constituye a este respecto una provechosa desilusión. ¡Ahí tenemos un concilio, así pensará el cristiano evangélico, que redacta un amplio documento eclesiológico, incluso con acentos considerablemente nuevos en comparación con la doctrina eclesiástica oficial anterior, y no dice una sola palabra acerca de la justificación del pecador como norma para la Iglesia! Si ello fuera cosa de un manual dogmático, se podrían enumerar otras medidas eclesiásticas oficiales de los últimos años que, entre otras cosas, contienen por lo menos alguna indirecta contra la Reforma. Se ha desperdiciado también la última, por ahora, de entre las distintas fechas de los últimos años en las que una nueva declaración oficial de la Iglesia sobre la rehabilitación de Lutero y de la Reforma habría constituido un gesto y habría tenido un significado simbólico: el 17-18 de abril de 1971, cuatrocientos cincuenta aniversario de la dieta de Worms [250]. ¡Y no habría sido necesario cumplir la exigencia planteada muchas veces, pero también muy discutida, de levantar la excomunión que pesa sobre Lutero! El tan admirado párrafo sobre Lutero en el discurso del cardenal Willebrands en el Congreso Mundial de la Alianza Luterana en Evian, junto a Ginebra, en julio de 1970, al que el Congreso respondió inmediatamente con franqueza y agradecimiento [251], se quedó en un hecho aislado y sin consecuencias. ¿A quién

E. Schillebeeckx en su tratado citado en la nota 95. Ocasionalmente, incluso se sustrae por completo el Concilio de Trento a cualquier crítica teológica: cf., por ejemplo, J. Jedin en «Reformatorische» según Martín Lutero (Discusión pública con W. von Loewenich, W. Kasch, E. Iserloh, P. Manns), en A. Franzen (ed.), *Um Reform und Reformation.* Zur Frage nach dem Wesen des «Reformatorischen» bei Martin Luther (Münster 1968) 33-52, aquí, especialmente, 50; ídem, *Zum Wandel des katholischen Lutherbildes,* en H. Gehrig (ed.), *Martin Luther, Gestalt und Werk* (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg 7, Karlsruhe 1967) 35-46, especialmente 43-46.

[247] Cf. *supra,* n. 6.

[248] W. Beyna, *Das moderne katholische Lutherbild* (Koinonia 7, Essen 1969), especialmente 147-172.

[249] Véase n. 7.

[250] Cf. F. Reuter (ed.), *Luther in Worms 1521-1971.* Ansprachen, Vorträge, Predigten und Berichte zum 450-Jahrgedenken (Worms 1973).

[251] El discurso y la respuesta del congreso, formulada por un comité formado expresamente para esto, están impresas en «Lutherische Rundschau» 20 (1970), c. 4.

puede sorprender, por tanto, que los cristianos y teólogos evangélicos se vean precisamente hoy enfrentados al problema «Iglesia *o* justificación, unidad *o* verdad»? [252].

Y, sin embargo, esto sólo es la mitad de lo que hay que tener en cuenta para formar un juicio. Si se dice que la doctrina de la justificación tiene su importancia específica gracias a su *función* crítica frente a la Iglesia y frente a cualquier opresión efectuada mediante cualquier tipo de exigencia de obras, ello presupone que tal doctrina está referida a una situación que exige la crítica. Sólo en situaciones críticas llega a ser críticamente aguda tal doctrina. De aquí se deduce que la doctrina de la justificación siempre tiene que *poder* ser invocada como instancia crítica, pero no tiene que *ser* invocada siempre, sino sólo cuando existe el peligro de que se extienda lo contrario a su mensaje, como acaeció acaso con Pablo y en la época de la Reforma. Cuando no acaece esto, «basta» realmente la afirmación material de la doctrina sobre la justificación (y la unanimidad en torno a ella): el simple conocimiento, y la vida basada sobre él, de que somos pecadores y lo debemos todo a la gracia de Dios y no a nosotros mismos. El sentido de esta reflexión, a primera vista muy formal, consiste en garantizar nada menos que la función crítica y liberadora de la doctrina sobre la justificación y en impedir que ella o su confesión vuelva a convertirse al fin en una «obra» que es necesario hacer. Mas la doctrina sobre la justificación pasa a ser afirmación material cuando ninguna experiencia correspondiente de la no libertad tiene que invocarla reflejamente como mensaje liberador. Para evitar malentendidos: no pensamos en aquella experiencia fundamental de la no libertad —dicho teológicamente: en el pecado— a la que está referida la fe en cuanto tal [253], sino en una experiencia de la no libertad, dentro de la fe *recibida,* ante las formas concretas, tradicionales y obligatorias de su realización en la Iglesia.

Ahora bien, es sencillamente un hecho que millones de cristianos no hacen en su fe *semejante* experiencia de la no libertad, ni siquiera a propósito de aquellas manifestaciones de la vida eclesiástica que dieron motivo a la Reforma para proclamar la doctrina de la justificación como «articulus stantis et cadentis ecclesiae». Realmente experimentan su Iglesia —esta Iglesia que, según la crítica evangélica, lo absorbe todo y se antepone al individuo— como lugar de la libertad, porque la experimentan como lugar de seguridad, de «calor maternal», como sostén para la vida. Se puede desprestigiar esta fe calificándola de «candorosa» —por lo demás, ¡no siempre es sólo cosa de hombres simples y sin formación!—; pero a la vista de los alegatos de Jesús en favor de los «pequeños» y de los «niños», tal calificación se vuelve contra quien la pronuncia. Aquí se encuentra el fundamento que explica la atracción ejercida por una actitud «conservadora» que quiere conservar «este calor maternal» y se opone a que la Iglesia se convierta en el campo de

[252] Cf. G. Maron, *Kirche und Rechtfertigung* (véase n. 7) 267.
[253] Sobre esto, cf. p. 871.

experiencias de los intelectuales. En estas circunstancias, venir aquí con una doctrina sobre la justificación, exacerbada desde el punto de vista de la crítica eclesiástica, no libera del miedo y la opresión, sino que los produce (miedo ante una fe cuya forma vital concreta no puede salvar durante mucho tiempo). Por lo demás, se puede decir algo semejante de las Iglesias evangélicas. Millones de cristianos evangélicos viven «candorosamente» la fe tradicional en el mensaje de la justificación y no llegan a tomar contacto con su función crítica, tan acentuada por la teología evangélica, hasta adoptar estructuras de comportamiento «criptocatólicas», como se puede observar continuamente. Sólo cuando se llega al conflicto entre la vivencia personal de la fe y la articulación concreta de la misma por la Iglesia —¡y tal conflicto no es, en absoluto, un privilegio de los intelectuales!—, más exactamente, cuando, directa o indirectamente, la Iglesia, frente a la realización personal de la fe, pretende estar fundamentalmente «in possessione», y por eso, poder exigir el incondicional «sacrificium intellectus» —y también las autoridades evangélicas pueden hacer esto, a veces muy enfáticamente, a pesar de todas las protestas—, entonces entra en juego como «juez» la doctrina de la justificación, entonces surge la pregunta: ¿qué es lo que me salva, la dócil y sumisa colaboración en la Iglesia o la palabra liberadora de Dios, que sólo escucho *a través* de la Iglesia, pero que no por eso se convierte en la palabra de *la Iglesia,* sino que sigue siendo palabra indominable de Dios? Sólo el conflicto entre realización de la fe e Iglesia, vivido de manera refleja, constituye el lugar en que la doctrina de la justificación tiene que abrir su tribunal.

De aquí deducimos la consecuencia siguiente: no constituye objeción alguna contra el acuerdo buscado en la doctrina de la justificación el hecho de que quienes, en la Iglesia y con la Iglesia, no viven experiencia alguna de la no libertad [254], se *queden* en un acuerdo material, es decir, no vivan la doctrina de la justificación como «articulus stantis et cadentis ecclesiae», sino como *una* interpretación de la gracia de Dios, que en otras interpretaciones se toma no menos en serio y se acepta como fundamento de la vida. En la medida en que el silencio del Concilio sobre la justificación y la interpretación teológica de la Iglesia que él hace están estrechamente relacionados con una situación en que los hombres —de modo quizá incomprensible para muchos— de hecho experimentan ingenuamente la Iglesia como «luz de los pueblos», «como signo de salvación», «signo de la presencia de la gracia en este

[254] Se puede preguntar perfectamente si no es también posible que la falta de tal experiencia de la no libertad oculte un miedo profundo, reprimido, o incluso lo que se llama «neurosis eclesiógena». Sin embargo, esto no sería ya un «caso» para el artículo de la justificación, sino para los psicoterapeutas. Si el afectado, con la ayuda de éstos, no adquiere conciencia de la realidad, entonces y precisamente por ello deja de encontrarse entre quienes creen «cándidamente». Así pues, en tales casos hay que mantener lo siguiente: sin experiencia concreta de la no libertad hecha en y con la Iglesia, el artículo de la justificación invocado en pro de la crítica eclesiástica se convierte él mismo en fuente de no libertad.

mundo», y con esta experiencia se alegran de su fe, nada hay que reprochar al Concilio. En efecto, para estos innumerables creyentes habría constituido una crueldad iconoclasta amedrentarlos con una doctrina crítico-eclesial sobre la justificación. No es la ventaja menor para la credibilidad de la Iglesia que, sin dejarse impresionar por una doctrina sobre la justificación elevada de hecho a la categoría de ley doctrinal, se sitúe protectoramente ante la fe y la piedad eclesial de los «niños». Esto es precisamente lo que manda la doctrina de la justificación entendida *no legalmente*. Si esta actitud genera la consecuencia secundaria de que los portadores del ministerio en la Iglesia, con la confianza que en ellos depositan estos cristianos, usan las estructuras de gobierno, objetivamente necesarias y justificadas, de manera que, desde el punto de vista sociológico, es obligado calificarlas de estructuras tiránicas y opresoras, ello no recae sobre estos creyentes, sino sobre los mismos encargados del ministerio. La actitud de Jesús a este propósito debería estar fuera de toda duda (Mt 23,8-11; Lc 22,24-27).

Por consiguiente, el que la Iglesia pronuncie un sí sobre el «articulus stantis et cadentis ecclesiae» depende de cómo trate a quienes han caído en la situación conflictiva vivida de manera refleja. Nos referimos realmente a la *Iglesia* y no sólo a los encargados (más altos) del ministerio. Lo que se puede reprochar a éstos se apoyaba siempre en el consentimiento —cualquiera que fuese el modo de lograrlo— de los miembros de la Iglesia. Ahora bien, no hace falta gastar una sola palabra en precisar cómo trató en el pasado la Iglesia, representada por sus ministros, a quienes estuvieron en situación conflictiva. Pues entonces tampoco se hablaba del acuerdo en la doctrina de la justificación. ¿Cómo están las cosas hoy?

Piénsese en un cristiano católico cualquiera —teólogo o no— que hoy no puede estar de acuerdo con un punto concreto de la doctrina o de la praxis eclesiástica oficial, si quiere ser intelectualmente honrado. Supóngase aquí, otra vez teóricamente, que él ha repensado a fondo su opinión discordante; que la expone bajo la salvaguarda de «las leyes del diálogo intraeclesial»; que está muy lejos de proponerla absolutamente, y más lejos todavía de separarse de la Iglesia; que cumple, más bien, lealmente sus tareas en la Iglesia; que, por consiguiente, y dicho con brevedad, no es sospechoso de racionalizar y proyectar un malestar incontrolado. Es decir, un caso químicamente puro, en que se agudiza la justificación, la fe en la palabra de Dios que libera y acepta incondicionalmente. ¿Qué sucederá? Si nuestro cristiano es un semidesconocido no sucede absolutamente nada. Millones de católicos están hoy en esta situación o en otra semejante; la Iglesia no hace nada en contra porque no *puede,* y ello por el simple motivo de que su predicación siempre se dirige únicamente a la libertad del corazón humano. En la Iglesia cerrada de los tiempos pasados esto bastaba también para evitar «desviaciones»; prescindiendo de que, en comparación con lo que ocurre hoy, sólo muy pocos se enteraban detalladamente de las controversias. En la Iglesia «abierta» de nuestros días se hacen patentes por sí mismos la

estructura pura de la predicación y el asentimiento libre de los fieles. *De hecho,* la crítica a las formas de vida y a la doctrina de la Iglesia —esto es, el oficio de juez del artículo sobre la justificación— no tiene hoy ninguna frontera impuesta. En caso de conflicto todo el mundo sabe que lo que me hace ser justo ante Dios es la fe viva en el amor de Dios hacia mí y no un determinado comportamiento eclesial concebido como condición salvífica.

Con respecto al concepto usual de ortodoxia hay que decir hoy: actualmente nadie puede prever ya cuántas herejías, no sólo materiales, sino también formales, hay en la Iglesia. La fe —fe *católica*—, de hecho, sólo raramente es equiparable a una identificación total con la Iglesia. Así, recientemente se ha propuesto reconocer también *de iure* esta situación de hecho y traducirla a nuevos enfoques y nuevos modos de comportamiento de los encargados del ministerio frente a los miembros de la Iglesia [255]. Tal vez se pueda expresar positivamente: la doctrina de la Iglesia se desarrolla, las formas de vida eclesiales se desarrollan y cambian en el diálogo abierto, el cual acepta el riesgo de una inseguridad temporal y está autorizado para aceptarlo. ¿Sobre qué otra base puede uno osar tal situación y tal forma de disputa crítica si no es sobre la fe en que la gracia de Dios no tiene para el hombre ninguna condición previa y menos, ciertamente, eclesiástica? Es posible que en el campo católico esta estructura objetiva se acredite pocas veces con el título «justificación»; es posible que se hable más bien de la supremacía de la fe personal, o de la independencia del Espíritu, cuyos carismas no están limitados a los encargados del ministerio, o de la obligatoriedad de la conciencia personal; objetivamente, se trata de lo mismo: sólo Dios responde del hombre, no la Iglesia. En caso de conflicto, que es el único que importa, la doctrina sobre la justificación hoy actúa de hecho como «articulus stantis et cadentis ecclesiae».

Pero el dialogante evangélico habrá intervenido ya hace tiempo: es totalmente inexacto que la Iglesia no haga nada contra «los desviados» y contra las voces críticas. Si la voz crítica es un poco conocida se recurre a todo para reducirla al silencio. E incluso tratándose de desconocidos se puede crear una situación en la que la «emigración interior» constituya la única posibilidad de escapar a la presión de la autoridad eclesiástica. Sólo quien no depende, al menos externamente, de la institución eclesial puede permitirse la «palabra libre en la Iglesia» [256] y no tiene problemas para hablar del «articulus stantis et cadentis ecclesiae».

También esta objeción tiene hechos a su favor. Sólo que tal objeción no es un argumento en contra: únicamente muestra los *límites* del acuerdo ya existente. En primer lugar: quien provoca una reacción semejante de la autoridad eclesiástica, si formó seriamente su opinión crítica y no se limitó a seguir una moda, difícilmente vacila en su con-

[255] Cf. K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia* (col. «Epifanía», Ed. Cristiandad, Madrid 1974), especialmente 81-89.

[256] Cf. K. Rahner, *Das freie Wort in der Kirche* (Einsiedeln 1953).

ciencia. Su fe estará cierta de la gracia de Dios, y por eso él no cambiará su opinión *sólo* por la reacción de la autoridad eclesiástica. En segundo lugar, tampoco constituye un argumento el que la autoridad eclesiástica pueda alcanzar *externamente* a este hombre. El hecho de que se pueda (todavía) impedir mediante coacciones externas la manifestación de determinadas opiniones o forzar la expresión de otras forma parte, para quien tiene que afrontar conscientemente el conflicto, de aquella serie de actitudes eclesiásticas que se han de examinar críticamente a la luz del mensaje de la justificación. El hecho de que el ministerio, en virtud de estructuras surgidas históricamente, sea a veces más fuerte externamente que el individuo obligado a seguir su conciencia, no se puede aducir contra el hecho de que muchos cristianos católicos —teólogos y no teólogos—, confiados en la justificación del pecador por la fe sola, no temen, llegado el caso, el conflicto con su Iglesia. Lo único que cuenta frente a la situación de épocas anteriores es el hecho de que un conflicto semejante hoy se puede dirimir fundamentalmente *en* la Iglesia —esto es, no pone a discusión ni el abandono de la Iglesia ni la excomunión como únicas soluciones posibles—, y que entre tanto un gran número de ministros eclesiásticos acepta teóricamente la estructura dialógica de la predicación eclesial, trata de realizarla prácticamente y da esperanzas de que esta voluntad de diálogo llegará a crear las formas institucionales necesarias [257].

Así, pues, si contestamos con un sí a la pregunta «¿unidos en la doctrina de la justificación?» en vista de que la Iglesia se ha de someter al «tribunal» del artículo de la justificación, tal respuesta significa una esperanza que se apoya en hechos: es necesario que este punto de vista, compartido hasta ahora por pocos, penetre en la conciencia pública de la Iglesia; ya no es lícito que surjan nuevas generaciones de teólogos y cristianos —¡en ambos campos!— en medio de tantas condenaciones y juicios estereotipados; las instituciones eclesiales tienen que transformarse en el sentido de una creciente apertura a un diálogo que haga cada vez más justicia a la conciencia del individuo; cosa que no tiene que incluir en modo alguno una plena renuncia protestante al magisterio [258]. Es, como se ha dicho, una unidad en esperanza, pero al contrario de lo que ocurre con la esperanza teológica, esta esperanza puede apoyarse en «obras», si bien el ancla que la asegura es el Espíritu, que ya ha hecho posibles en la Iglesia muchas cosas que sus miembros no se atrevían a soñar.

[257] Cf. O. H. Pesch, *Kirchliche Lehrformulierung und persönlicher Glaubensvollzug* (véase n. 133) 277s; K. Lehmann, *Zum Verhältnis von kirchlichem Amt und Theologie,* en M. Seckler (ed.), *Begegnung* (véase n. 32) 415-430; K. Rahner, *Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil,* en *Schriften* VIII, 111-132; ídem, *Una metamorfosis de la herejía,* en *Peligros en el catolicismo actual* (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 95-118.

[258] Cf. MS I, 618-650.

b) ¿Mensaje de la justificación sin «justificación»?

Difícilmente nos habríamos atrevido a recoger tan decididamente en la Iglesia católica el testimonio de la Reforma sobre la justificación si no hubiéramos tenido en la mente una reflexión de mayor alcance que, por una parte, hace que todo lo dicho hasta ahora parezca mucho más familiar de lo que ha podido parecer antes y que, por otra parte, significa un reto supremo a la teología y a la Iglesia evangélicas, especialmente a las luteranas. Se trata de la cuestión siguiente: ¿se puede, al menos hoy, hablar en general de la justificación del pecador por la fe sola sin emplear para ello la palabra «justificación»?

La pregunta se puede aclarar y responder positivamente con una alusión a Lutero. No es ningún descubrimiento decir que Lutero no usa la palabra «justificación» en su *Pequeño Catecismo,* es decir, que no tematiza el «articulus stantis et cadentis ecclesiae» en una exposición de la fe escrita para un amplio círculo de lectores. Y, sin embargo, todo el catecismo habla del *asunto* de la justificación por la fe sola [259]. ¿Por qué debería ser hoy imposible tal cosa?

Sin embargo, esta respuesta no satisface por completo las exigencias de nuestra pregunta. Pues no se trata sólo de la *palabra* «justificación», que se puede evitar fácilmente. Se trata de todo el modo de entender la actuación de la gracia divina caracterizado con tal palabra. Ello desemboca, para decirlo brevemente, en la siguiente pregunta fundamental: ¿puedo articular el testimonio de la justificación sin hablar *antes* del *pecado?* Pues en esto consiste, como se recordará, la esencia y la meta de la doctrina sobre la justificación: en concentrar en torno al pecado la predicación acerca de la actuación de la gracia divina [260]. También se podría formular de la manera siguiente: ¿se puede predicar el evangelio sin predicar *antes la ley?* [261]

A esta pregunta se pueden dar, naturalmente, dos respuestas; y se dan de hecho. La primera dice: *no* es posible hablar de la justificación sin hablar previamente del pecado. *No* es posible anunciar el evangelio antes que la ley. Los partidarios de esta respuesta negativa no pasan por alto evidentemente que, en oposición a lo que ocurría en tiempos de Lutero, hoy no se puede presuponer ya una conciencia de pecado; no podía ser de otra manera, pues la realidad de Dios, contra la que se alza el pecado, se ha convertido en el interrogante radical [262]. Según esto

[259] El *Pequeño Catecismo* forma parte de los escritos luteranos de confesión. Cf. BSLK 501-541; la doctrina de la justificación, en cuanto al contenido, se encuentra en la explicación del artículo segundo de la profesión de fe, *loc. cit.,* 511. En el *Gran Catecismo* (BSLK 545-733) Lutero advierte varias veces, cuando trata detalles de la doctrina sobre la justificación, que esto nada es para quienes no son especialistas; cf. *loc. cit.,* 565, 14-16; 653, 11-15: el artículo del que pende toda nuestra salvación es el artículo segundo de la confesión de fe; ¡ni una palabra acerca de la «justificación»!

[260] Cf. pp. 804s y 838.

[261] Cf. pp. 851s.

[262] Cf. pp. 835s.

no basta, como en la época de Lutero, «radicalizar» la conciencia de pecado, tomar suficientemente en serio la realidad del pecado para preparar el terreno al mensaje de la justificación: hay que despertar ante todo esta conciencia de pecado. Tampoco se pasa por alto que, como consecuencia de la investigación exegética, el concepto luterano de ley está expuesto a cambios que hacen imposible seguir manejando sus exigencias concretas tan ingenuamente como si no cupiera duda alguna de que son mandamientos dados por Dios en persona. Es obligado determinar de nuevo la ley que convence al hombre de su pecado; no se puede presuponer que uno la tiene sencillamente.

Es fácil comprender que los partidarios de la respuesta negativa raramente discutan nuestro problema de modo reflejo, ya que esta respuesta es, por regla general, un presupuesto que no ha llegado a ser problemático. Pero las repercusiones son palpables. En este caso se sostiene —tanto en el campo evangélico como en el católico, y en ambos de modo muy semejante— que es tarea principal de la predicación eclesial acusar, desenmascarar la autodeificación del hombre y mantenerse en actitud crítica con respecto al hombre tal como es y con respecto a la sociedad tal como es [263]. Sólo entonces se puede comprender qué liberación tiene que proclamar la fe. Un presupuesto igualmente no crítico parece subyacer a propósito de la ley: de una parte, no se pregunta cómo se llega a la convicción de que en las instrucciones éticas del AT y del NT nos encontramos con el mandamiento de Dios, y de otra, se coincide tácitamente en que alguna de estas instrucciones, que Lutero (y la tradición católica) contaba aún entre los mandamientos de Dios, hoy ya no se puede contar entre ellos. Aquí no podemos explicar esto más detenidamente ni valorarlo críticamente. Digamos sólo lo siguiente: es obvio que no puede haber duda de que la predicación cristiana debe acusar, desenmascarar, criticar, convencer del fracaso ante el mandamiento de Dios. El evangelio no es una «superestructura ideológica» para canonizar la concepción del hombre y de la vida imperante en cada momento. La única pregunta es ésta: ¿es obligado hacer tal cosa *antes* de la predicación de «la buena nueva»? ¿Puede su predicación, para ser lo que debe ser, referir su palabra liberadora a una experiencia de desdicha que sólo llega a la conciencia mediante semejante acusación?

Ahora bien, existe la otra respuesta: no es necesario que las cosas sean así; la experiencia del pecado es más bien *consecuencia* de la fe en el evangelio liberador; la experiencia de la *acusación* mediante la ley constituye ya un acto de la fe. Ahora bien, si según su estructura el testimonio de la justificación debe seguir siendo absolución y promesa

[263] Remitamos nuevamente a los ataques de D. Schellong contra la obra *Neues Glaubensbuch* (véase n. 77), ya que sus fórmulas son de claridad sorprendente: cf. *loc. cit.*, 711s; cf. también ídem, *Vernunft und Offenbarung: Theologie im Widerspruch von Vernunft und Unvernunft* (Zurich 1971) 34-57. Se puede sentir curiosidad por saber cómo procederá en este punto el nuevo catecismo luterano que se halla en preparación.

de gracia, resta por preguntar de qué liberar entonces, sobre qué se debe prometer la gracia si como se ha presupuesto nada se sabe todavía acerca del pecado. He aquí la respuesta: existe la experiencia de desdicha que vive el hombre concreto; no la pequeña desventura de la vida diaria, sino la experiencia de la desdicha inherente a su existir como hombre y conocida con anterioridad a toda demostración. Y aquí sólo podemos hacer unas indicaciones: *la* sensación de desdicha que hoy afecta realmente al hombre —con variantes siempre nuevas—, y que nadie tiene que demostrarle, es la pregunta no respondida por el sentido de su existencia en su totalidad, por el sentido de su existencia individual y por el sentido de su existencia entre sus semejantes [264]. De la experiencia de esta pregunta, todavía sin respuesta, por el sentido de la existencia forma parte también, obviamente, la experiencia de la culpa irreparable, pero no precisamente del *pecado* como deuda con Dios. Y esto último no se da precisamente porque, considerada más de cerca, la pregunta por el sentido de la existencia resulta una pregunta concreta sobre Dios. La culpa es también un elemento de la pregunta sobre Dios, y precisamente por eso no se experimenta directamente como pecado.

Incluso quien juzgue el interrogante sobre el sentido de la existencia (sino del hombre moderno) como un elemento de aquella autodeificación condenable, como su reverso desesperado [265], tendrá que admitir que el evangelio da a esta pregunta del hombre una respuesta, una respuesta liberadora, que permite respirar en medido de los enigmas. Pero ¿sigue siendo proclamación de la *justificación* un evangelio predicado así? Aquí se tiene que tomar la decisión: nosotros pensamos que lo es. Y ello por un motivo simple: el evangelio no responde de una manera «neutra», con la noticia de que Dios existe y vive, a la pregunta sobre el sentido de la existencia planteado como pregunta sobre Dios. La respuesta está referida al hombre y su pregunta no es una pregunta «neutra». El evangelio dice: *Dios acepta al hombre tal como es.*

Pero esto es precisamente lo que constituye el mensaje de la justificación [266]. Pues el «tal como es» incluye también sus pecados, su resistencia contra Dios. Pero no es obligado que el hombre perciba esto inmediatamente. Inicialmente le basta saber que ha sido aceptado con *todo,* absolutamente todo lo que constituye realmente su desdicha. Parece que nuestra formulación (Dios acepta al hombre tal como es) desemboca en una abstracción formalizante del mensaje reformado sobre la justificación: la grave importancia del pecado se oculta en la vaga expre-

[264] Expuesto de modo ejemplar en la obra *Neues Glaubensbuch* (véase n. 127) 72-100.

[265] La recensión que hace Schellong a *Neues Glaubensbuch* demuestra que también esto es posible, *loc. cit.,* 711. Pero para salvar el honor de la teología luterana se puede remitir a H. Gollwitzer, *Krummes Holz -aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens* (Munich 1971); cf. ya H. Gollwitzer/W. Weischedel, *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch* (Stuttgart, s. a. [1963]).

[266] Cf. p. 808.

sión «tal como él es». En realidad sucede lo contrario. El «tal como él es» representa en abreviatura la íntegra experiencia concreta de la desdicha, *vivida concretamente* e incluso refleja y formulada. En cambio, una justificación de un «pecado» que es sólo doctrina, pero no desdicha vivida, tiene que perderse en el vacío. De todos modos, no se puede omitir que el hombre, tan pronto como cree, ve también con otros ojos su desdicha. Del mismo modo que se le abren los ojos y ve las cosas de un modo nuevo en cuanto cree [267], así también se le abren los ojos sobre su culpa. Más aún: es ahora cuando puede por primera vez reconocer su culpa, conceder que no es el hombre conforme a la voluntad de Dios, hacerse responsable de la desdicha reinante entre los hombres, porque ahora puede hacerlo sin desesperación.

Este es, pues, el fundamento objetivo que nosotros creemos encontrar en favor de que hoy se puede e incluso se debe predicar la justificación del pecador sin hablar (primero) de «justificación» y «pecado». No se puede manifestar que con ello se pierda la concentración específica de la doctrina sobre la justificación en torno al pecado. Sólo que en la situación actual de predicación, liberación del pecado y desenmascaramiento del mismo (o más brevemente: gracia y juicio) coinciden más exactamente de lo que era norma en las fórmulas de la Reforma. Quienes mejor dan cuenta hoy del testimonio de la Reforma sobre la justificación son aquellos teólogos luteranos que no hablan de él siguiendo el proceso del discurso reformado ni con terminología reformada [268]. Tampoco los teólogos católicos tienen que hablar, desde ya hace tiempo, según el enfoque y la terminología del Concilio de Trento para seguir siendo fieles al decreto tridentino sobre la justificación.

El fundamento objetivo experimenta una sorprendente confirmación histórica. El testimonio paulino de la justificación, tal como lo conocemos, está formulado para *cristianos*. No sabemos cómo procedió Pablo en su trabajo misional. Es un hecho que su *acentuación* del *pecado* en la medida en que podemos captarla nosotros, se efectúa *a la*

[267] «Lo que ya antes impulsaba al hombre a preguntar, esto lo reconoce él, partiendo de aquí, como consecuencia y manifestación superficial de aquella problemática que se le plantea en la confrontación con quien ahora le sale al encuentro —y que se le ha planteado ya hace tiempo—; pues, como reconoce ahora, el que en este momento se le enfrenta es, ya desde siempre, el dador de su existencia y el 'frente a' de la misma, así como del mundo entero» (H. Gollwitzer, en H. Gollwitzer-W. Weischedel, *loc. cit.*, 278).

[268] Este esfuerzo une a teólogos de pensamiento tan diferente como, por ejemplo, G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Tubinga 1961) 149-163; ídem, *Luther* (véase n. 106), 10, 24, 124, 178-197, 276; U. Kühn, *Neues Glaubensbuch* (véase n. 127) 568-570; D. Solle, *Atheistisch an Gott Glauben* (véase n. 243). Que, entre tanto, el problema está en la conciencia de la cristiandad luterana mundial lo puso de manifiesto el congreso dedicado a este tema, celebrado por la alianza luterana en Helsinki en 1963. Cf. los dos tomos de informes: E. Wilkens (ed.), *Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes* (Berlín 1964); *Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des LWB*, Helsinki 1963, editado por Lutherischen Weltbund (Berlín 1965).

vista de un pasado desechado [269]. Jesús curaba *primero* y luego decía, a quienes ni siquiera se habían acusado de pecado: te han sido perdonados tus pecados; vete y no peques más. Para Lutero, el pecado es *objeto de fe,* y sólo en la fe en Cristo se manifiesta con su verdadera desdicha [270]. La fórmula «ley y evangelio» es para el reformador una fórmula estructural para describir la existencia cristiana; pero no una instrucción homilética: él no ha *predicado* más que el evangelio, y la ley sólo envuelta en el evangelio [271].

Y por si esto fuera también una confirmación: la inversión de la sucesión objetiva entre desenmascaramiento del pecado y perdón del mismo coincide rara vez con las experiencias de la psicología profunda: sólo aquel a quien se dice tú eres aceptado tal como eres, tú puedes ser como eres, está en situación de reconocer la culpa, tomarla sobre sí y vivir con ella.

Ahora habría que aplicar lo dicho a cada uno de los grandes temas particulares del mensaje reformado sobre la justificación. Pues lo que es válido para el todo, tiene que serlo también para cada detalle: habría que interpretar, sin servirse de una conciencia de pecado, cada uno de los grandes epígrafes de la tradición y a continuación habría que aludir al pecado, al que Dios ha quitado ya el aguijón mortífero. También aquí tenemos que contentarnos con unas indicaciones. La *absolución* del pecado se convierte en liberación del peso que representa la búsqueda del sentido de la existencia: Dios responde incondicionalmente del hombre; el hombre no necesita construirse a sí mismo ante Dios. El *perdón* se convierte en aceptación del hombre tal como él es, en oportunidad de una confianza, a pesar de la aparente falta de sentido. La *penitencia* se convierte en retorno de las perspectivas y máximas de vida incrédulas, que ya no pueden tener función alguna, una vez que se cuenta seriamente con la realidad de Dios en este mundo enigmático; y lo mismo que la penitencia, este retorno es una tarea de toda la vida, ya que no muere el «hombre viejo», que preferiría responder de sí mismo en vez de recibir sentido. La *certeza de la salvación* se convierte en certeza de la cercanía salvadora de Dios, porque encontrar a Dios como sentido significa encontrar la salvación [272]. Del «simul iustus et peccator» resulta un «simul fidelis et infidelis», un creyente e incrédulo a la vez, que atraviesa al cristiano por su centro —incluso como experiencia muy concreta— y que, a la vez, muestra la lucha para que la luz que proyecta la fe sobre la vida del hombre penetre cada vez más ampliamente el pensamiento, el sentimiento y las obras [273]. De la *ley* que nos

[269] Cf. Joest, *Paulus und das Lutersche simul iustus et peccator* (véase n. 29); cf. las referencias dadas en la nota 202.

[270] Testimonios en O. H. Pesch, *Theol. der Rechtfertigung,* 83-85.

[271] En torno a este punto ha habido un pequeño debate entre los investigadores de Lutero. Referencias y bibliografías en O. H. Pesch, *loc. cit.,* 72, n. 29.

[272] Cf. pp. 835s.

[273] Cf. J. B. Metz, *La incredulidad como problema teológico:* «Concilium» 6 (1965) 63-83, especialmente 74-80. En este contexto aceptamos con gusto las

acusa resultan las coacciones que nos atormentan —¡coacciones impuestas culpablemente por la mano del hombre!—, la autoalienación, la «pregunta radical dónde» [274], que no recibe una respuesta del poder humano. La *libertad de un hombre cristiano* se convierte en la liberación radical de la preocupación por sí mismo y así en la libertad de ponerse él mismo al servicio de los demás. De la «santificación» resulta el nuevo obrar de quien ha sido hecho libre por la fe, como testimonio atrayente en favor del poder «salvador» de la fe, que ilumina la vida y transforma el mundo; que, a pesar de todos los esfuerzos y progresos parciales, no llega al fin mientras dura la historia: también esto es el mensaje del artículo sobre la justificación que impide todo optimismo teológico.

Tampoco quien responde negativamente a la pregunta decisiva, de la que hemos partido, negará que todas éstas son y tienen que ser, en cualquier caso, consecuencias de la creída justificación del pecador. Mas quien responde afirmativamente a la pregunta no podrá, sin embargo, tener por falsa una manera diferente, más vinculada a la tradición, de predicar la justificación. La oposición desemboca, en último término, en el problema de la recta valoración de la situación en que se predica y se entiende, pues también el luterano «conservador» rehusará enérgicamente predicar la justificación como «ley». ¿No deberían, pues, ambos «partidos» situarse en una postura análoga a la regla de Gál 2,7?

Pero, sobre todo, quien llega así a la fe, vive en la fe y vence al mundo o, dado el caso, lo soporta, ¿no tendrá esto, espontánea e imperturbablemente, como algo decisivo en caso de que llegue a un conflicto con la «Iglesia»? ¿Puede un «representante» de la «Iglesia oficial», de la «institución», interrogado a fondo, decir en serio que la existencia cristiana depende de algo que no sea esta fe? ¿No se le opondría espontáneamente la conciencia cristiana en caso de que él diera realmente una respuesta distinta? Estas son «preguntas capciosas»; pero constituyen como un *test* sobre el hecho de que en *toda* Iglesia, en la medida en que realmente se entiende a sí misma como testigo de la fe, está en vigor la doctrina de la justificación como «articulus stantis et cadentis ecclesiae». También en la Iglesia que en el Concilio de Trento se pronunció contra la Reforma.

Por tanto, ¿unidos en la doctrina de la justificación? Los teólogos no pueden decretar un acuerdo desde sus mesas de trabajo. Unicamente pueden mostrar caminos de reflexión y, lo que es más importante, tratar de eliminar lo que obstaculiza la reflexión. Esto no es poco, sobre todo si se tiene en cuenta que, con este procedimiento, los teólogos pueden impedir asimismo la unidad y —¡quién sabe!— quizá lo han hecho ya

objeciones que U. Kühn: ThLZ 93 (1968) 889, y R. Köster: ZThK 91 (1969) 593, han hecho contra nuestra interpretación del «simul» en *Theol. der Rechtfertigung,* en especial la doble advertencia de que en tal obra se interpreta a Tomás demasiado «abiertamente» y de que él no marca en modo alguno las fronteras de lo que se puede aceptar en el campo católico.

[274] Cf. G. Ebeling, *Wort und Glaube* I, 279-293; ídem, *Luther,* 120 hasta 156.

repetidas veces y lo siguen haciendo. Pero obrar, confesar, confesar en común, es cosa que tienen que hacer las Iglesias como un todo [275]. Y los presupuestos para ello son más numerosos que aquellos con los que tiene que habérselas el teólogo en cuanto tal. Así, pues, con este augurio y dentro de estos límites, preguntamos de nuevo: ¿unidos en la doctrina de la justificación? Nosotros respondemos con toda confianza: ¡sí!

OTTO HERMANN PESCH

[Traducción: JESÚS LARRIBA]

[275] Cf. F. W. Kantzenbach, *Lutherforschung als kontroverstheologisches Problem:* «Lutherische Rundschau» 16 (1966) 335-352, aquí 352.

BIBLIOGRAFIA

Advertencia

Por razones de brevedad sólo mencionaremos aquí los títulos no citados en las bibliografías correspondientes a los capítulos XI y XIII. A ellos se añaden únicamente aquellos que juzgamos de especial interés por la abundante bibliografía que contienen o por abordar el tema no sólo desde un punto de vista monográfico, sino en forma general y amplia y que tuvieron su importancia en la discusión teológica o la tienen en estos momentos. Los trabajos citados en los capítulos XI y XIII, que es preciso indicar nuevamente aquí por su repercusión en el tema que tratamos, se citan simplemente con el nombre del autor. Así lo hacemos también con las monografías anteriores a 1967, indicadas por Pesch en su libro *Theologie der Rechtfertigung*. De la bibliografía reciente no se indican aquellos títulos que ya aparecen en las notas, al igual que las fuentes y sus ediciones, citadas igualmente en ellas.

I. OBRAS GENERALES. MANUALES

Althaus, P., *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* (Gütersloh ^{8}1960) 596-654.

Auer, J., *Das Evangelium der Gnade*. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche, en Auer, J.-Ratzinger, J., *Kleine katholische Dogmatik* V (Ratisbona 1970).

Barth, K., *Kirchliche Dogmatik* IV/1-2 (Zurich ^{2}1960).

Brunner, E., *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*, en *Dogmatik* III (Zurich 1960) 159-376.

— *Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre* II (Friburgo/Br. ^{2}1960) 350-393.

Elert, W., *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik* (Hamburgo ^{3}1956) 453-494.

Heppe, H.-Bizer, E., *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt* (Neukirchen 1958) 295-467.

Kinder, E., *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung*. Ausgewählt und eingeleitet (Lüneburg 1957).

Lohse, B., *Epochen der Dogmengeschichte* (Stuttgart 1963).

Ott, H., *Die Antwort des Glaubens* (Stuttgart 1972) 277-331.

Ott, L., *Grundriss der katholischen Dogmatik* (Friburgo/Br. ^{4}1959) 266-325 (traducción española: *Manual de teología dogmática*, Barcelona 1969).

Premm, M., *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik* IV (Viena ^{2}1958) 1-324.

Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* III/2 (Munich ^{6}1965) (trad. española: *Teología dogmática* V [Madrid 1959]).

— *Der Glaube der Kirche. Handbuch der katholischen Dogmatik* II (Munich 1970) 532-657 (trad. española: *El credo de la Iglesia católica* [Madrid 1970]).

Trillhaas, W., *Dogmatik* (Berlín 1962) 385-404.

Weber, O., *Grundlagen der Dogmatik* II (Neukirchen 1962) 190-456.

Detallados artículos de diccionario a propósito de la palabra «justificación» en DThC, LThK, RGG, *Conceptos fundamentales de la Teología, Sacramentum Mundi*.

II. DOCTRINA DE LA JUSTIFICACION ANTES DE LA REFORMA

Deman, Th. A., *Der neue Bund und die Gnade*. Kommentar zur Summa Theol. I-II, 106-114 (DThA 14, Heidelberg 1955).

Horst, U., *Gesetz und Evangelium.* Das Alte Testament in der Theologie des Robert von Melun (incluye también otros contemporáneos) (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes N. F. 13 [Munich 1972]).
Oberman, H. A., *The Harvest of Medieval Theology,* Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism (Cambridge [Mass.] 1963); íd., *Spätscholastik und Reformation.* I: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie* (Zurich 1965).
— *The Shape of Late Medieval Thought: The Birthpangs of the Modern Era:* «Archiv für Reformationsgeschichte» 64 (1973) 13-33.
Pesch, O. H., *Das Gesetz.* Kommentar zur Summa Theologiae I-II 90-105 (DThA 13, Heidelberg 1974).
Riesenhuber, K., *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin* (Pullacher Philosophische Forschungen 8, Munich 1971).
Schlüter, D., *Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin:* FZPhTh 18 (1971) 88-136.
Cf., además, la bibliografía del capítulo XI, especialmente los trabajos de Dettloff y Seckler; véanse también en la bibliografía de Pesch, *Theologie der Rechtfertigung* (cf. *infra,* apart. 5), los trabajos de Alszeghy, Auer, Bouillard, Chenu, Congar, Flick, Iserloh, Lais, Oeing-Hanhoff.

III. REFORMADORES. TEOLOGIA REFORMADA

Althaus, P., *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh ²1963).
— *Die Ethik Martin Luthers* (Gütersloh 1965).
Asheim, I. (ed.), *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther.* Ponencias del III Congreso Internacional de Investigación Luterana, celebrado en Finlandia el 11-16 de agosto de 1966 (Gotinga 1967).
Bauer, J., *Salus Christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses.* I: *Von der christlichen Antike bis zur Theologie der deutschen Aufklärung* (Gütersloh 1968).
Bauer, K., *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation* (Tubinga 1928).
Bäumer, R., *Martin Luther und der Papst* (Münster 1970).
— (ed.), *Lutherprozess und Lutherbann. Vorgeschichte, Ergebnis, Nachwirkung.* Con trabajos de R. Bäumer, E. Iserloh, H. Tüchle (Münster 1972).
Bayer, O., *Die reformatorische Wende in Luthers Theologie:* ZThK 66 (1969) 115-150.
— *Promissio.* Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie (FKDG 24, Gotinga 1971).
Beyna, W., *Das moderne katholische Lutherbild:* «Koinonia» 7 (Essen 1969).
Bizer, E., *Fides ex auditu.* Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther (Neukirchen ³1966).
Boyer, Ch., *Luther. Sa doctrine* (Roma 1970).
Brandenburg, A., *Gericht und Evangelium.* Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 4, Paderborn 1960).
Brunstäd F., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (Gütersloh 1951) 73-113.
Demmer, D., *Lutherus Interpres.* Der theologische Neuansatz seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins (Untersuchungen zur Kirchengeschichte 4, Witten 1968).
Ebeling, G., *Luther. Einführung in sein Denken* (Tubinga ²1965).
— *Lutherstudien* I (Tubinga 1971).
— *Luther und der Anbruch der Neuzeit:* ZThK 69 (1972) 186-213.
Fagerberg, H., *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529-1537* (Gotinga 1965) 130-168.

Forster, K. (ed.), *Wandlungen des Lutherbildes* (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 36, Wurzburgo 1966).
Hennig, G., *Cajetan und Luther.* Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation (Arbeiten zur Theologie II, 7, Stuttgart 1966).
Hermann, R., *Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich»* (1930) (Gütersloh ²1960).
— *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation* (Gotinga 1960).
— *Luthers Theologie* (Gesammelte und nachgelassene Werke I, ed. por H. Beintker, Gotinga 1967).
Iserloh, E., *Luther zwischen Reform und Reformation.* Der Thesenanschlag fand nicht statt (Münster ³1968).
— *Gratia und Donum, Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift «Wider den Löwener Theologen Latomus» (1521):* Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation (Neukirchen 1969) 141-156.
Joest, W., *Gesetz und Freiheit.* Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die Neutestamentliche Parainese (Gotinga ³1961).
— *Paulus und das Lutersche simul iustus et peccator:* KuD 1 (1955) 269-330.
— *Ontologie der Person bei Luther* (Gotinga 1967).
Kinder, E.-Haendle, K. (ed.), *Gesetz und Evangelium.* Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion (Wege der Forschung 42, Darmstadt 1968).
Kroeger, M., *Rechtfertigung und Gesetz.* Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther (FKDG 20, Gotinga 1968).
Loewenich, W. von, *Lutherforschung in Deutschland,* en V. Vajta (ed.), *Lutherforschung heute* (cf. *infra)* 150-171.
Lohse, B. (ed.), *Der Durbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther* (Wege der Forschung 123, Darmstadt 1968).
— *Das Evangelium von der Rechtfertigung und die Weltverantwortung der Kirche in der lutherischen Tradition, bei Luther und in der Reformationszeit: Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft.* Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Stuttgart 1972) 143-160.
Lortz, J., *Die Reformation in Deutschland* (1939-40) 2 vols. (Friburgo ⁴1962; traducción española: *Historia de la Reforma,* Madrid 1964).
Manns, P., *Fides absoluta-Fides incarnata.* Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Grossen Galaterkommentar, en E. Iserloh-K. Repgen (ed.), *Reformata Reformanda* I (Münster 1965) 265-312.
Maurer, W., *Luther und das evangelische Bekenntnis* (Kirche und Geschichte Gesammelte Aufsätze I, Gotinga 1970).
Meissinger, K. A., *Der katholische Luther* (Munich 1952).
Oberman, H. A., *«Iustitia Christi» and «Iustitia Dei».* Luther and the Scholastic Doctrines of Justification: HThR 59 (1966) 1-26.
— *Die «Extra»-Dimension in der Theologie Calvins:* Geist und Geschichte der Reformation (Arbeiten zur Kirchengeschichte 38, Berlín 1966) 323-356.
— *Wir sein pettler. Hoc est verum.* Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation: ZKG 78 (1967) 232-252.
— *Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck.* Hintergrund und Entscheidungen des Jahres 1518: ZKG 80 (1969) 331-358.
Olivier, D., *Le procès Luther 1517-1521* (París 1971).
Olsson, H., *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie* (Upsala 1971).
Pesch, O. H., *Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende.* Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Erns Bizer, *Fides ex auditu:* «Cath.» 20 (1966) 216-243, 264-280 (publicado también en Lohse, *loc. cit.,* 445-505).
Preus, J. S., *From Shadow to Promise.* Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther (Cambridge [Mass.] 1969).
Rückert, H., *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie* (Tubinga 1972).
Schlink, E., *Theologie der luterischen Bekenntnisschriften* (Munich ³1948) 105-198.

Vajta, V. (ed.), *Lutherforschung heute.* Actas y ponencias del I Congreso Internacional de Investigación Luterana, celebrado en Aarhus el 18-23 de agosto de 1956 (Berlín 1958).
— *Luther und Melanchthon.* Actas y ponencias del II Congreso Internacional de Investigación Luterana, celebrado en Münster el 8-13 de agosto de 1960 (Gotinga 1961).
Cf. en Pesch, *Theologie der Rechtfertigung,* bibliografía, los trabajos de Andersen, Beintker, Bornkamm, Brandenburg, Bring, Gogarten, Grane, Hägglund, Hirsch, Holl, Iserloh, Iwand, Kantzenbach, Köberle, Link, Lortz, Lohse, Modalsli, Pinomaa, Schloenbach, Schwarz, Seils.

IV. CONCILIO DE TRENTO. TEOLOGIA POSTRIDENTINA

Becker, K. J., *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto.* Das Denken eines Konzilsteilnehmers vor, in und nach Trient (Analecta Gregoriana 156 [B 49], Roma 1967).
Hasler, A., *Luther in der katholischen Dogmatik.* Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern (Beiträge zur ökumenischen Theologie 2, Munich 1968).
Jedin, H., *Geschichte des Konzils von Trient* II (Friburgo/Br. 1957; trad. española: *Historia del Concilio de Trento* II, Pamplona 1972).
Oberman, H. A., *Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie:* ZThK 61 (1964) 251-282.
Rückert, H., *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil* (Bonn 1925).
— *Promereri.* Eine Studie zum tridentinischen Rechtfertigungsdekret als Antwort an H. A. Oberman: ZThK 68 (1971) 162-194, reimpreso en *Vorträge* (cit. en n.° 3) 264-294.
Schillebeeckx, E., *Una opinión nueva sobre el Decreto de la Justificación en el Concilio de Trento:* «Concilium» 5 (1965) 168-171.
Stakemeier, A., *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit* (Heidelberg 1947).
Stakemeier, E., *Glaube und Rechtfertigung.* Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben, dargestellt nach den Verhandlungen und Lehrbestimmungen des Konzils von Trient (Friburgo/Br. 1937).
— *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum.* Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum (Paderborn 1937).
Cf., además, en la bibliografía del capítulo XIII, el trabajo de Mühlen.

V. REFLEXION SISTEMATICA. DISCUSION EVANGELICO-CATOLICA

Althaus, P., *Gebot und Gesetz.* Zum Thema «Gesetz und Evangelium» (Gütersloh 1952).
— *Paulus und Luther über den Menschen.* Ein Vergleich (Gütersloh ³1958).
Barth, K., *Evangelium und Gesetz* (ThEx N. F. 50, Munich ²1965).
Bavaud, G., *Luther, Commentateur de l'Épître aux Romains:* RThPh 20 (1970) 240-261.
— *La doctrine de la justification d'après Calvin et le Concile de Trente.* Une conciliation est-elle possible?: «Verbum Caro» 22 (1968) n. 87, 83-92.
Beer, Th., *Die Ausgangspositionen der luterischen und der katholischen Lehre von der Rechtfertigung:* «Cath.» 21 (1967) 222-251.
Bogdahn, M., *Die Rechtfestigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie* (Kirche und Konfession 17, Gotinga 1971).
Brandenburg, A., *Martin Luther gegenwärtig.* Katholische Lutherstudien (Paderborn 1967).
Brunner, P., *Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient,* en E. Schlink-H. Volk (eds.), *Pro veritate.* Ein theologischer Dialog (Münster 1963) 59-96.

— *Reform-Reformation, Einst-Heute.* Elemente eines ökumenischen Dialogs im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablassthesen: KuD 13 (1967) 159-183.
Ebeling, G., *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Tubinga 1959).
— *Wort und Glaube* I (Tubinga ²1962), II (Tubinga 1969).
— *Wort Gottes und Tradition.* Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (Gotinga 1964).
Feiner, J.-Vischer, L. (eds.), *Neues Glaubensbuch.* Der gemeinsame christliche Glaube (Friburgo/Br. 1973).
Gloege, G., *Die Rechtfertigungslehre als hermeneutische Kategorie:* ThLZ 89 (1964) 161-174.
— *Die Grundfrage der Reformation - heute:* KuD 12 (1966) 1-13.
Hacker, P., *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (Graz 1966).
Joest, W., *Die tridentinische Rechtfertigungslehre:* KuD 9 (1963) 41-69.
Köster, R., *Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich».* Zu dem gleichnamigen Buch von Rudolf Hermann: «Cath.» 18 (1964) 48-77; 193-217; 19 (1965) 138-162; 171-185.
Kühn, U., *Natur und Gnade in der deutschen katholischen Theologie seit 1918* (Berlín 1961).
— *Via caritatis.* Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin (Gotinga 1965).
— *Ist Luther Anlass zum Wandel des katholischen Selbstverständnisses?* Zur jüngsten Phase katholischer Bemühung um Luther: ThLZ 93 (1968) 881-898.
Küng, H., *Rechtfertigung.* Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (Einsiedeln ⁴1964; trad. española: *La justificación según Karl Barth,* Barcelona 1967).
— *Zur Diskussion um die Rechtfertigung:* ThQ 143 (1963) 129-135.
— *Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute,* en *Theologie im Wandel.* Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967 (Munich 1967) 449-468.
Lackmann, M., *Katholische Einheit und Augsburger Konfession* (Graz 1959).
Larriba, J., *Eclesiología y antropología en Calvino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 249-304.
Loewenich, K. von, *Der moderne Katholizismus* (Witten ²1956).
Manns, P., *Lutherforschung heute.* Krise und Aufbruch (Wiesbaden 1967).
Maron, G., *Kirche und Rechtfertigung.* Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (Kirche und Konfession 15, Gotinga 1969).
McSorley, H. J., *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition* (Beiträge zur Ökumenischen Theologie 1, Munich 1967).
Mühlen, H., *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz:* «Cath.» 18 (1964) 108-142.
— *Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des LWB, Helsinki 1963,* ed. por Lutherische Weltbund (Berlín 1965).
Pesch, O. H., *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther:* «Cath.» 16 (1962) 304-316.
— *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin.* Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (Walberberger Studien, Theologische Reihe 4, Maguncia 1967). En la bibliografía se encontrarán otros títulos del mismo autor anteriores a 1967.
— *Existentielle und sapientiale Theologie.* Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin: ThLZ 92 (1967) 731-742.
— *Luthers theologisches Denken -eine katholische Möglichkeit?:* «Die neue Ordnung» 23 (1969) 1-19.
— *Die Frage nach Gott bei Thomas von Aquin und Martin Luther:* «Luther» 1970 (cuaderno 1) 1-25; «Die neue Ordnung» 24 (1970) 1-20.
— *Ketzerfürst und Kirchenlehrer. Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther* (Calwer Hefte 114, Stuttgart 1971).

Peters, A., *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift* (Berlín 1962).
— *Reformatorische Rechtfertigungsbotschaft zwischen tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem evangelischem Verständnis der Rechtfertigung:* «Lutherjahrbuch» 31 (1964) 77-128.
Pfnür, V., *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigunslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535* (Wiesbaden 1970).
Pfürtner, St., *Luther und Thomas im Gespräch.* Unser Heil zwischen Gewissheit und Gefährdung (Heidelberg 1961).
Rahner, K., *Schriften zur Theologie,* hasta ahora 11 vols. (Einsiedeln 1954-73; trad. española: *Escritos de Teología,* Madrid).
Schellong, D., *Polemische Gedanken beim Lesen des ökumenischen «Neuen Glaubensbuches»:* «Junge Kirche» 34 (1973) 710-715.
Schützeichel, H., *Die Glaubenstheologie Calvins* (Beiträge zur ökumenischen Theologie 9, Munich 1972).
Söhngen, G., *Gesetz und Evangelium, ihre analoge Einheit, theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich* (Friburgo/Br. 1957).
— *Gesetz und Evangelium:* «Cath.» 14 (1960) 81-105.
Steck, K. G. (ed.), *Luther für Katholiken* (Munich 1969).
Vorster, H., *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther* (Kirche und Konfession 8, Gotinga 1965).
Wilkens, E. (ed.), *Helsinki 1963.* Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes (Berlín 1964).
Wolf, E., *Peregrinatio* I (Munich ²1962), II (Munich 1965).
Cf., además, en la bibliografía de Pesch, *Theologie der Rechtfertigung,* los trabajos de Asmussen, Bellucci, Bläser, Congar, Dantine, Fries, Gerest, Gherardini, Kinder, Lau, Moeller, Mouroux, Pannenberg, Stählin y Volk.

CAPITULO XIII

EL SER NUEVO DEL HOMBRE EN CRISTO

INTRODUCCION Y OBSERVACIONES METODOLOGICAS PREVIAS

Tras haber expuesto la evolución histórica de la teología de la gracia (cap. XI), nos planteamos en este capítulo la pregunta de cómo se ha de presentar en la teología el misterio de la gracia a los hombres de nuestro tiempo. En el intento de responderla dejaremos de lado las cuestiones ya tratadas en el capítulo precedente, donde la gracia ha sido descrita como acontecimiento de la elección, justificación y santificación del hombre. Como conclusión nos preguntamos ahora: ¿qué significa la gracia como ser nuevo del hombre en Cristo?

En las consideraciones siguientes no nos atenemos al método escolástico, sino que utilizamos categorías y modelos mentales de más uso hoy en Occidente para describir la existencia y la actividad humanas. Somos conscientes de las dificultades de comprensión que en un mundo cada vez más reducido comporta nuestro método para nuestros hermanos de Asia, Africa y otras partes del mundo. La Escolástica pudo, tal vez, suscitar la impresión de ser una teología de validez universal tanto en Occidente como en Oriente. Sin embargo, era tan occidental como la nuestra. Por eso nuestra exposición se ocupará ante todo de la problemática tal como se plantea en Occidente. Creemos, sin embargo, que lo «humano universal» de nuestro método puede decir también algo en Oriente y en Africa, y que nuestros hermanos de fe en estos continentes pueden extraer sugerencias para elaborar a su vez una teología que corresponda a su ámbito cultural y a sus necesidades religiosas.

Una segunda observación: nuestra exposición no sigue necesariamente la estructura, las divisiones y los temas clásicos de los manuales teológicos sobre la gracia. En el capítulo sobre la historia de los dogmas hemos expuesto nuestras reservas frente a la tradición escolástica en la teología de la gracia, predominante en los últimos siglos. Hay que decir además que los autores católicos han tenido muchas veces una concepción equivocada del desarrollo de los dogmas, considerándolo sin más como una evolución armónica y orgánica a partir de una «idea» central.

¡No es así como pensaba J. H. Newman! [1] Con ello se olvida que en el desarrollo de los dogmas se puede llegar también a excrecencias casi cancerosas, regresiones, cambios de perspectiva y, por tanto, a concepciones cuestionables [2]. De acuerdo con el principio «Ecclesia semper reformanda», hay que admitir que la tradición viva de la Iglesia se ha de renovar mediante un continuo retorno a su fuente, a la Sagrada Escritura. Necesita también ser confrontada con la experiencia de fe del pasado y del presente, con las concepciones de otras Iglesias cristianas, también con la experiencia religiosa auténtica de las otras religiones y con la experiencia de lo trascendente y lo humano que existe incluso entre los ateos. La historia del desarrollo de la doctrina de la gracia prueba patentemente las alternancias de tendencias y propósitos diversos. Es una historia de oscurecimientos y regresiones, pero también de renovaciones auténticas.

Nuestro *método* se apoya en un importante principio interpretativo, que puede verse desde diversos ángulos. Si Dios quiere «salvar» a una criatura, la salvará tal como él la ha creado. En este sentido podía decir Francisco de Sales: «Cuanto más nos diviniza la gracia, tanto más nos humaniza». Esta formulación es más expresiva que el clásico axioma «gratia supponit naturam», que hace resaltar excesivamente la distinción entre naturaleza y gracia. La salvación, que se realiza por la gracia, debe acrisolar e intensificar nuestro ser humano. Si la gracia destruye algo, es sólo lo que pone en peligro nuestro ser humano: el mal y el pecado. Dicho de otro modo: cuanto más intensa es nuestra humanización, tanto más radical es nuestra divinización, y cuanto más total es nuestra divinización, tanto más profunda será también nuestra humanización [3].

Algunos cristianos, incluso modernos, se oponen a estas formulaciones, porque han sido educados en un cierto jansenismo y trazan una nítida línea divisoria entre la naturaleza pura y la gracia. No se trata tan sólo de tener una concepción correcta de las relaciones entre Dios y el hombre [4], sino también de un problema pastoral. En el capítulo XI nos hemos referido con frecuencia al dilema que tiene planteado el pensamiento occidental en la teología de la gracia: en la medida en que uno se decide por el hombre, ¿debe dejar de lado a Dios? Y al revés: ¿significa la opción por Dios un abandono del hombre? Muchas personas de nuestro tiempo, estén dentro o fuera de la Iglesia, defienden la segunda opinión. Tanto Nietzsche como Kierkegaard la han afir-

[1] Cf. N. Lash, *Change in Focus. A Study of Doctrinal Change and Continuity* (Londres 1973) 83-96; O. Chadwick, *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development* (Londres 1957) 96-184.

[2] *Ibíd.*, 35s y 143-182.

[3] P. Schoonenberg, en un primer bosquejo de su cristología: *De mensgeworden Zoon van God,* en *Het Geloof van ons Doopsel* II (s'Hertogenbosch 1958) 232-235 y 250-255.

[4] Esta es la idea directriz del libro de P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen* (Zurich 1969; trad. esp.: *Un Dios de los hombres,* Barcelona 1972).

mado [5]. Los marxistas humanistas, a pesar de estar abiertos al diálogo con los cristianos, se niegan por amor al hombre a renunciar a su ateísmo [6]. El postulado de la «secularización», al menos en ciertas interpretaciones irreflexivas, se basa en el mismo presupuesto: sólo en un «cristianismo sin religión» puede el hombre llegar a la emancipación y conservar su dignidad fundamental. La cultura occidental vive en un clima intelectual en el que los valores religiosos resultan sospechosos [7]. No podemos analizar aquí el origen, los motivos y las formas de la desconfianza contra todo lo que es «religioso» y procede de Dios. Sin embargo, una de las razones fundamentales la vemos en el desarrollo de la teología de la gracia después del Concilio de Trento, al menos entre los creyentes. Contra la intención de los primeros teólogos de la escuela molinista, ese desarrollo ha llevado a una deshumanización de la gracia. El retorno masivo a un sobrenaturalismo abstracto sólo puede robustecer la profunda indiferencia y desconfianza frente a todo lo que proviene de Dios. Y el fundamentalismo retocado que se puede encontrar en ciertas corrientes pentecostales y místicas de los últimos tiempos es capaz tan sólo de procurar provisionalmente una evasión emocional de corta duración. Los verdaderos problemas no quedan así solucionados.

Por eso se trata en este capítulo de un problema fundamentalmente *antropológico,* que tiene una importancia ecuménica en el más amplio sentido de la palabra. Cristianos y ateos, católicos, protestantes y ortodoxos pueden hoy encontrarse luchando juntos contra los peligros que amenazan al ser humano [8]. Quisiéramos sobre todo poner de manifiesto que la alternativa entre Dios y el hombre es un dilema falso y una peligrosa ilusión, que amenaza a nuestra civilización occidental precisamente en sus adquisiciones supremas [9]. Claro está que se podría cons-

[5] Cf. G. Siegmund, *Nietzsches Kunde vom «Tode Gottes»* (Berlín 1964), y la observación de K. F. Reinhardt a Kierkegaard: «Man leaps into a nothingness in which the abyss of sin becomes the abyss of faith. As long as you dispair, you sink; as soon as you believe, you are carried by the power of God... The weaker a man is, the stronger is God in him, and the stronger a man is, the weaker is God in him»: *The Existentialist Revolt* (Nueva York 1952) 57. A esto se opone Bonhoeffer: «... yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no en los momentos de debilidad, sino en la fuerza; esto es, no a la hora de la muerte y del pecado, sino en plena vida y en los mejores momentos del hombre... Dios está en el centro de nuestra vida, aun estando más allá de ella. La Iglesia no se halla allí donde fracasa la capacidad humana, no en los límites, sino en medio de la aldea»: *Widerstand und Ergebung* (reed. Munich 1970; trad. española: *Resistencia y sumisión,* Esplugues de Llobregat 1969) 307s.

[6] V. Gardavský, *Gott ist nicht ganz tot* (Munich ²1969) 125-236.

[7] El psiquiatra e historiador J. H. van de Berg afirma que en su praxis psicoterapéutica se encuentra cada vez con más casos en los que la presión social que trata de eliminar a Dios es causa de una neurosis: *Wat is psychotherapie?* (Nijkerk 1970) 39ss.

[8] E. Schillebeeckx, *Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?,* en *Glaubensinterpretation* (Maguncia 1971) 83-109; trad. española: *Interpretación de la fe* (Salamanca 1973).

[9] P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen* (cf. nota 4) 9-51. Es interesante comparar la tesis de Schoonenberg con J. Oman, *Grace and Personality* (Cam-

truir una visión teológica global de la gracia desde otros puntos de vista. Pero la teología es en lo profundo servicio a la palabra y se dirige sobre todo a los hombres de su tiempo. No hay que hacerse ilusiones: en la cristiandad sólo queda una pequeña minoría que se interese por los misterios de la gracia divina, si prescindimos de aquellos para los que la «doctrina de la gracia» es una ideología que sirve para distanciarse claramente de los demás cristianos y satisfacer la necesidad de identidad sociológica [10]. Por ello procuramos hablar el lenguaje de nuestro tiempo, sin tomar en consideración el riesgo de que algunos piensen que semejante teología no es suficientemente «científica».

El principio fundamental de nuestro método nos obliga a una interpretación antropológica de la gracia. La basamos en una manera de ver la existencia humana según la cual *el hombre sólo alcanza su perfección y es capaz de realizarse a sí mismo en el encuentro con los otros.* Al recalcar las dimensiones «horizontales» del hombre no somos impulsados sin más por una tendencia secularizante, aunque esta corriente ideológica sin duda nos ha hecho tomar en consideración los progresos de las ciencias del hombre. Gran parte de estas ciencias se ocupa de la referencia del hombre a la comunidad. La biología descubre que el hombre es el único gran mamífero que viene al mundo casi sin programación interna: la ha de obtener de la sociedad [11]. La nueva ciencia de la etología muestra lo importante que es el grupo para la maduración psicológica del animal [12]. Las diversas formas del psicoanálisis parten del axioma de que desde la misma concepción el hombre depende en gran medida en su desarrollo de las relaciones con los padres y con el mundo circundante. El auge extraordinario de la sociología que hoy vivimos sería impensable sin la convicción de que la sociedad desempeña un papel único en el comportamiento humano. Piénsese además en filósofos como M. Buber, G. Marcel y, sobre todo, E. Lévinas, para quienes el proceso de hominización comienza necesariamente por la relación con los demás [13].

La existencia humana se lleva a cabo en una doble dimensión: es al mismo tiempo personal y referida a la comunidad [14]. Creemos también que el hombre es una unidad viva de persona y cuerpo: dos dimensiones esenciales, distintas una de otra y, sin embargo, insepara-

bridge 1917), que descubre ese mismo dilema en Occidente, bien manifiesto en la teología occidental del siglo XIX; es decir, el dilema entre el Dios abstracto, omnisciente y todopoderoso, y el hombre, que sólo en la autonomía moral puede llegar a una verdadera moralidad.

[10] J.-P. Deconchy, *L'orthodoxie religieuse. Essai de•logique psycho-sociale* (París 1971).

[11] A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen* (Hamburgo 1956); ídem, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* (Basilea ²1961); ídem, *Biologie und Geist* (Zurich ²1973).

[12] Estamos pensando en la obra de los científicos que obtuvieron en 1973 el premio Nobel de Medicina: K. von Frisch, K. Lorenz y N. Tinbergen.

[13] E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité* (La Haya 1961).

[14] MS II, 842-880.

bles [15]. Al vincular entre sí estas dos realidades fundamentales, deducimos que no se puede hablar del hombre y de su existencia sin tener en cuenta los problemas de la comunicación interpersonal, que vienen dados con nuestra existencia corporal, referida a la comunidad. Como medios de comunicación sirven el lenguaje en el más amplio sentido [16], los modelos de comportamiento *(patterns of behaviour),* que son el lenguaje de nuestra actuación y nuestra libertad y, por tanto, obedecen a las mismas leyes, así como las estructuras sociales [17].

Una doctrina de la gracia puramente espiritual, a la que nos tiene acostumbrados la teología occidental, y mucho más si es individualista, es radicalmente falsa. La existencia humana está estructurada de raíz por las tres relaciones fundamentales, que pese a su diferenciación se apoyan mutuamente: mi existencia y Dios, mi existencia y los demás, mi existencia y el mundo, prolongación de mi cuerpo. Renunciar a una de estas tres relaciones significa mutilar y falsificar las otras dos. Una doctrina de la gracia que renunciase a integrar estas tres relaciones fundamentales en un todo coherente resultaría irrelevante. Hemos indicado ya las bases científicas en que se apoya esta visión de la existencia humana, que nos viene impuesta por la evolución de nuestra existencia histórica en el mundo. El hombre percibe hoy más que antes su soledad, su vacío interior, su profunda autoalienación, porque ha perdido a su Dios. Ha sufrido una gran mengua en su capacidad para el auténtico encuentro con el otro. Está a punto de destruir el mundo en que vive, con el resultado de que ese mundo se vuelve contra él y se convierte cada vez más en un mundo inhabitable, sucio y amenazante.

En forma de conclusión vamos a establecer una nueva directriz para nuestra reflexión teológica: *Todo cuanto no se pueda integrar de alguna manera en nuestra experiencia humana, carece de importancia para la teología.* Este principio parece impugnable desde dos ángulos: desde arriba y desde abajo. Es verdad que no tenemos una experiencia inmediata de Dios en la gloria que le es propia, y que por ello el origen vivo de la gracia no puede ser objeto de experiencia humana. Estamos de acuerdo con la tradición bíblica y oriental, según la cual no se puede conocer a Dios en su propio ser. Pero hay que pensar también que este Dios es un Dios vivo, que se dirige a seres vivos, y que, por tanto, la salvación, para ser realmente salvación del hombre, debe darse a conocer en alguna forma como experiencia de la liberación en el amor y la comunidad. En las profundidades de nuestro ser humano se da también el misterio del mal, del pecado y del sufrimiento. Los problemas planteados aquí no se pueden resolver sustrayéndolos a toda discusión me-

[15] MS II, 661-715.
[16] MS II, 737-794.
[17] P. Fransen, *Grace and Freedom,* en J. C. Murray (ed.), *Freedom and Man* (Nueva York 1965) 31-69; ídem, *Grace, Theologizing and Humanizing of Man,* Proceedings of the Twenty-Seventh Annual Convention of the Catholic Theological Society of America 27 (Bronx, N. Y. 1973) 55-84.

diante una teología maniquea o más o menos platonizante de la gracia. El mensaje de la gracia es el mensaje del amor, pero también el mensaje de la cruz, la condena de nuestra autoglorificación. En este sentido es una llamada a la conversión. Esta es realmente la medula del mensaje de la gracia en los sinópticos. La experiencia del mal, del pecado y del sufrimiento no se puede separar del mensaje de la redención.

SECCION PRIMERA

ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES DEL NUEVO SER

1. *Perspectivas principales*

a) Benignidad de Dios.

Según la Escritura, «gracia» significa en primer término a Dios mismo, que se dirige al hombre con amorosa misericordia. En cambio, hay que reducir a su papel secundario e interpretativo el concepto de «gracia creada», que es el que ante todo se le impone al católico en su catecismo. El teólogo actual tiene planteada la urgente tarea de activar esta «conversión» semántica en la teología de la gracia. Algunos teólogos evitan incluso la utilización de la palabra «gracia» para no ser mal entendidos. En alemán y holandés es posible conservar la raíz «Gnade», gracia, usando el término emparentado «Gnädigkeit Gottes» (que en castellano habrá que traducir por «benignidad, benevolencia de Dios»), el cual expresa más claramente el aspecto personal y dinámico de la gracia.

b) Modelos teológicos.

Las modernas ciencias de la naturaleza y del hombre suelen hoy utilizar «modelos» tanto para la investigación científica como para la interpretación de fenómenos físicos o humanos [18]. Frente a la «hipótesis de trabajo», más teórica o conceptual, el modelo tiene la ventaja de contener una funcionalidad simbólica, que queda más abierta a las riquezas de la realidad por ser más expresiva. Además, un modelo acertado hace pensar en todo un complejo estructural, en el que los fenómenos estudiados se sostienen y apoyan mutuamente. En este punto el modelo supera la funcionalidad, más limitada, de la mera alegoría. En la teología de la gracia hay que descubrir, pues, los modelos que sean más abiertos a la realidad e interpelen con más fuerza al espíritu y la razón de los hombres de nuestro tiempo.

En esta dirección pueden encontrarse puntos de partida importantes en el AT y en el NT. Pensamos en los clásicos modelos de la inhabitación, ligada a la imagen del templo o del «shekiná» divino, la divinización, la aceptación en lugar del niño, etc. Agustín y los escolásticos han empleado con frecuencia el modelo actualista del «movimiento causado por Dios», con la consiguiente contrapartida creada, el «auxi-

[18] M. McLair, *On Theological Models:* HThR 62 (1969) 155-188; E. Leppin, *Denkmodelle des Glaubens:* ZThK 16 (1969) 210-244; Th. Shanin (ed.), *The Rules of The Game,* en *Cross-disciplinarly Essays on Models in Scholarly Thought* (Londres 1972); G. D. Kaufmann, *God the Problem* (Cambridge, Mass. 1972).

lium internum». La mística se ha referido a menudo a la persona concreta de Cristo como imagen de la gracia del Padre, a veces con el modelo del matrimonio espiritual. Frente a las objeciones críticas presentadas por J. A. T. Robinson contra una concepción espacial de Dios como «up there» (arriba) o «out there» (fuera), recordamos que el hombre no es capaz de pensar sin un esquema espacial. Por otra parte, Robinson acepta con muy poco espíritu crítico otro esquema espacial, tomado de Paul Tillich: «Dios como profundidad del ser». Por tanto, no conseguimos eludir por entero modelos que contienen concepciones simbólicas espaciales. Lo que nos importa es entresacar de la gran abundancia de la tradición los modelos que nos resultan más adecuados hoy.

c) La presencia viva y creadora de Dios.

En la actual época de transición es difícil en nuestra opinión dar preferencia a un modelo determinado, porque las realidades fundamentales de la gracia, los misterios de la Trinidad y la Encarnación, están sometidos a un eclipse teológico que impide una orientación inequívoca. Es más difícil que antes poner el lenguaje religioso y teológico a tono con la mentalidad religiosa de nuestro tiempo, que sufre una merma de seguridad debida a la resaca secularizante de la cultura occidental. En nuestra opinión, el modelo más adecuado a la época actual es el de «presencia». Con él la reflexión entra definitivamente en una dirección personalista y queda abierta la posibilidad de usar diversos esquemas espaciales. Igual podemos hablar de presencia en el encuentro con el Dios vivo que en su inmanencia en lo más hondo de nuestro ser: Dios ante nosotros lo mismo que Dios en la profundidad de nuestro corazón. Al mismo tiempo es un modelo extremadamente religioso, que abre el espíritu a la oración, la expresión viva de nuestra fe. Cierto que no puede utilizarse de modo exclusivo. Como toda función simbólica, hay que corregirla y trascenderla con otros modelos. Pero desde el punto de vista teológico nos parece un modelo sencillo, pleno de sentido, que posibilita una renovación teológica sin ruptura con el pasado. Lo preferimos al modelo más estático de la inhabitación, que es el que predomina en los manuales. En resumen hemos de decir: la primacía del Dios vivo como «gracia increada» ha de destacarse de forma que todo cuanto puede designarse como «gracia creada» quede subordinado a él. Esto es posible si usamos como modelo representativo la presencia viva, amorosa y creadora. Dentro de esta visión, la «gracia creada» expresa que esa presencia divina toca realmente a lo más íntimo de nosotros.

d) La estructura dialogal de la gracia.

La idea de presencia se extiende a todo lo concerniente a la gracia, a toda actuación de Dios en el mundo. En nuestro libro sobre la gracia hemos expresado con frecuencia esta idea en una formulación de

Agustín: «quia amasti me, fecisti me amabilem» [19]. La presencia amorosa creadora surge primero de las profundidades del amor divino: «quia amasti me». Pero ese amor es creador: «fecisti me amabilem»; «amabilem» no sólo en el sentido estático de agradable o digno de amor, sino en un sentido dinámico. El amor de Dios requiere nuestra respuesta personal, que es nuestra propia respuesta, pero está enteramente inspirada y sostenida por la fuerza atractiva de la presencia de Dios. A la luz de lo que hemos dicho en la introducción de este capítulo, esta respuesta de fe, esperanza y amor es radicalmente nuestra respuesta, no *aunque,* sino *porque* está al mismo tiempo fundada en Dios. Es propio precisamente de la acción de Dios el liberar a la criatura en orden a aquello para lo que fue creada.

Si se quiere expresar esto en la terminología de Karl Rahner, puede decirse: Toda gracia, sea cual sea el nivel a que se dé, es ante todo «gracia ofrecida», y esta misma gracia (no otra) se convierte, al ser aceptada por el hombre, en «gracia aceptada». Toda teología seria de la gracia ha reconocido de algún modo esta estructura dialogal. La Escolástica primitiva distingue con una cierta ingenuidad entre «gratia in nobis sine nobis» y «gratia in nobis cum nobis». En relación con los sacramentos, Agustín y Tomás hablan de «veritas sacramenti» y «veritas simpliciter» [20]. De ordinario, en la Escolástica se distinguía entre «gratia operans» y «gratia cooperans». Un ejemplo notable de la estructura personalista y dialogal de la gracia se encuentra en el capítulo 17 del decreto sobre la justificación del Tridentino, en que se trata del mérito [21]. El capítulo delinea un movimiento dialéctico, fundamental para la comprensión de la gracia: todo nos viene de Dios a través de Cristo, al estar unidos con él, y, sin embargo, nuestros actos meritorios son realmente nuestros y poseen un verdadero valor ante Dios. El Concilio cierra el movimiento volviendo a un aspecto importante de la gratuidad de la gracia: la vida en la gracia no es nunca motivo para la propia satisfacción, pues el pecado y, por tanto, el rechazo de Dios se siguen dando siempre como posibilidades. Se encuentra aquí implícito un reconocimiento de la interpretación católica del «simul iustus et peccator». El Tridentino concluye este capítulo tan importante con la famosa frase paradójica de Agustín: «cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona» [22].

[19] «... sed cum transfixa fuerint corda sagittis verbi Dei, amor excitatur, non interitus comparatur. Novit Dominus sagittare ad amorem: et nemo pulchrius sagittat ad amorem quam qui verbo sagittat, immo sagittat cor amantis, ut adiuvet amanten: sagittat, ut faciat amantem»: *En. in Ps. 119,5:* PL 37, 1600. Se podría aducir todavía otro texto: «Ut enim homo se laudet, arrogantia est; ut Deus se laudet, misericordia est. Prodest amare quem laudamus: bonum amando nos meliores efficimur. Itaque quoniam hoc nobis prodesse novit, ut amemus eum, laudando se amabilem facit: et in eo nos consulit, quia se amabilem facit»: *En. in Ps. 144,1:* PL 37, 1869.

[20] E. Schillebeeckx, *De sacramentele Heilseconomie* (Amberes 1952).

[21] DS 1545-1549.

[22] DS 1548. Cf. Agustín, *Ep. ad Sixt. presb.* 5,19: PL 33, 880 y DS 248.

e) Estructura trinitaria.

Captar la estructura trinitaria nos parece lo más fundamental para la comprensión de la gracia. En este punto topamos con una crisis de la teología actual, que muchas veces se encuentra perpleja, cuando no indiferente, frente a la teología de la Trinidad. Al decir esto no pensamos tanto en los manuales escolásticos, que ya desde siempre sólo han sido capaces de interesar en esta cuestión a los que piensan «geométricamente». Da la impresión de que la fe en la Trinidad deja fríos a muchos creyentes y pone en apuros a no pocos teólogos. Un fenómeno similar aparece en la cristología. Sin embargo, el debilitamiento de la idea trinitaria lleva necesariamente a una crisis de la teología del misterio de la gracia, que se atiene a la Sagrada Escritura y a la tradición. Queremos tener en cuenta esta problemática, pero nos negamos decididamente a romper con la tradición de nuestros padres en la fe y de los grandes místicos. Toda cultura, junto a ventajas para una interpretación positiva de la fe cristiana, manifiesta también zonas opacas [23]. Con todo, las actuales dificultades en la teología de la Trinidad no pueden reducirse simplemente a esas zonas opacas, condicionadas por una cultura secularizada, sino que hay algunas objeciones serias que considerar. Por eso nos decidimos aquí por una visión del misterio de la Trinidad en la economía de la salvación. Esta visión está de acuerdo con la Escritura y la liturgia, sobre todo la liturgia antigua. Es la visión de los Padres griegos, y en buena medida también de las Iglesias orientales. Forma parte de la tradición mística, sobre todo de la de los países renanos y Flandes. De acuerdo con la definición, está en conexión con el misterio de la salvación, pues en la teología oriental la palabra οἰκονομία incluye todo cuanto atañe a la actuación salvífica de Dios en los hombres.

La opción por una teología trinitaria enmarcada en la economía de la salvación no significa que el misterio de Dios en sí mismo nos sea indiferente. No afirmamos, por tanto, que Dios *se hace* trinitario en su obra de economía salvífica, sino sólo que se da a conocer como trinitario en esa obra salvífica. Por respeto ante el misterio de Dios somos más reservados frente a las especulaciones trinitarias de la Escolástica tardía y tomamos una postura más apofática: la de los Padres de la Iglesia.

Finalmente quisiéramos hacer notar que el elemento trinitario no es lo que distingue el orden sobrenatural del natural, la presencia salvífica de Dios en la gracia de la presencia de Dios como Creador. Para nosotros, la realidad entera del mundo es trinitaria, al menos en cuanto a su origen. Lo que caracteriza el aspecto de gracia de esta realidad es nuestra vocación a tomar parte en la vida divina. Nuestra reflexión está

[23] Remitimos al valeroso y honesto artículo sobre la resurrección de H. M. M. Fortmann, *Waarvan zijn wij getuigen?*, en H. van der Linde y A. M. Fiolet (eds.), *Geloof in kenterend getij. Peilingen in een secularisend Christendom* (Roermond-Maaseik s.a.) 117-135.

inspirada en la teología de la Trinidad de Juan de Ruisbroquio, pero nos expresamos preferentemente en conceptos cuyo origen está en el Nuevo Testamento [24].

Si queremos explicar la presencia trinitaria, tal como se ha revelado en Cristo, gracia significa sobre todo la presencia vivificante del Señor resucitado en nuestra vida y, desde nuestro punto de vista, el ser uno con él en la fe y la participación en su vida. Cristo, el hombre Dios, es la realización ejemplar de toda gracia. En el NT Jesús se ha dado a conocer como Hijo de Hombre, como Siervo de Yahvé, como Hijo muy amado del Padre. A través de nuestra unión con él, de su imitación, reencontramos de nuevo nuestro verdadero ser humano, tal como ha sido creado por el Padre y restaurado en Cristo por la fuerza del Espíritu. En la obediencia de la fe nos volvemos servidores del Padre y por el amor hijos adoptivos suyos: «filii in Filio», según la formulación de E. Mersch [25]. Teniendo parte en Cristo y siguiéndole, estamos al mismo tiempo unidos con el Padre y el Espíritu. No se trata de nuevos modos de presencia de Dios en nosotros, sino de la realización plena de nuestra unión con Cristo. El Padre se une con nosotros como principio y fin de toda vida, como Padre del Hijo, el cual nos da en el Hijo el Espíritu común. El Espíritu del Padre y del Hijo prosigue en nosotros la acción indecible que lleva a cabo Dios, una acción de la cual desvela ciertos aspectos en su presencia en la vida terrena de Jesús y en la Iglesia a partir de Pentecostés. Siguiendo a Juan de Ruisbroquio, consideramos la actuación especial del Espíritu como la fuerza de la realización tanto hacia dentro en la unión con el Dios presente en nuestro corazón como hacia fuera en el testimonio y en la vida de fe [26].

Quisiéramos volver a introducir también en la teología de la gracia la grandiosa visión de Juan de Ruisboquio, según la cual la vida divina inunda el mundo como la marea del océano y nos hace retornar a Dios en el reflujo del Espíritu [27]. Toda vida, sobre todo la vida de la gracia, tiene su origen en el Padre, en la hondura primigenia de la divinidad, donde estamos ya insertos y amados en su eterna elección de gracia. Este amor originario del Padre se nos ha revelado y comunicado en Jesucristo, y se prolonga en nosotros, haciendo donación de sí mismo mediante la imagen del Hijo en virtud de la acción del Espíritu. Este es el movimiento del «exitus» o, expresado de otro modo, la «gracia ofrecida» en su origen eterno. Este amor nos invita y nos arrastra en un movimiento de respuesta y aceptación hacia las profundidades de Dios. Esto es lo que significa el momento del «reditus» o de la «gracia aceptada», que también se realiza en nosotros por la actuación del Espíritu. En cuanto movimiento de retorno en la fe, la esperanza y el amor, es también en sí mismo trinitario. El Espíritu es quien nos une al Hijo

[24] Cf. P. Henry, *La mystique trinitaire du bienheureux Jean Ruusbroec:* RSR 39/40 (1951-52) 335-368; 41 (1952) 51-75.
[25] E. Mersch, *La Théologie du Corps Mystique* (París ²1946) 9-68.
[26] P. Fransen, *De Gave van de Geest:* «Bijdragen» 21 (1960) 404-423.
[27] Juan de Ruysbroquio, *Die gheestelike Brulocht, Werken* I (Tielt 1944) 185.

y nos lleva así, mediante la participación y el seguimiento, al origen, al Padre, a quien se dirige nuestra adoración, nuestra «eucaristía» y toda oración.

Exactamente no es que nosotros subamos a Dios, ni aunque sea bajo el impulso del Espíritu, sino que se ha de decir más bien que Dios desciende a nosotros y que en cierto modo introduce en nosotros su propia vida trinitaria. A su propio Hijo es a quien Dios ama en aquellos que están creados y renovados según su imagen. Y el Espíritu de Dios y del Hijo es quien en nosotros se une con el Padre y el Hijo. Llegamos aquí al punto en que la teología ha de dejar paso a la mística [28]. Se podría plantear la cuestión de si con tales reflexiones no topamos con los límites del pensamiento humano o, mejor, si no caemos en un disimulado panteísmo. Pensamos que no es éste el caso, pero bien se le podría llamar a esta forma de la experiencia mística «panteísmo», una concepción visionaria de la unidad de Dios con el mundo que no es herética [29].

Desde un planteamiento más clásico se puede suscitar la pregunta de si estamos a favor de una inhabitación propiamente dicha o más bien apropiada. Esta pregunta ya la hemos tocado en el capítulo XI. Mantenemos una inhabitación propiamente dicha en el sentido de que, según nuestra convicción, la realidad trinitaria ha de tener en toda vida cristiana un sentido real, personal. El que nos salva es el Dios vivo, y no el Dios abstracto de los filósofos. Por otro lado, estamos a favor de una inhabitación apropiada, más o menos en el sentido pleno usual en la Edad Media. Somos conscientes por propia experiencia del carácter apofático de la presencia trinitaria en nosotros y, por tanto, de la distancia que sigue separando las honduras eternas de Dios de nuestra vida terrena, en cuanto que sólo percibimos los misterios divinos en la oscuridad de la fe y en el alargar los brazos tanteando hacia la esperanza y el amor. Por eso decíamos que nos encontramos aquí en el límite de la teología y en el umbral de la contemplación mística. Nuestra vida de gracia es una vida en unión, que nunca pierde su carácter de distan-

[28] Dag Hammarskjöld, *Zeichen am Weg* (Munich 1965; trad. española: *Marcas en el camino,* Barcelona 1965) 88, dice: «... así yo vi que no había existido nunca el muro, que lo 'Inaudito' es esto y aquí, no otra cosa, que el sacrificio está aquí y ahora, siempre y en todo lugar; que este *ser* 'surrendered' es lo que Dios, en mí, se da de sí mismo».

[29] K. Rahner observa también: «Panenteísmo. Esta forma de panteísmo no pretende identificar sin más al mundo con Dios a la manera monística (Dios = el 'todo'), pero, sin embargo, quiere concebir el 'todo' del mundo 'en' Dios, como su modificación intrínseca y como su manifestación, si bien Dios no queda ahí anulado. La doctrina de ese ser del mundo en Dios es falsa y herética cuando (y sólo entonces) niega la creación y que el mundo sea distinto de Dios, no sólo Dios del mundo (DS 3001). De lo contrario, no es sino una llamada a la ontología para que piense la relación entre el ser absoluto y el finito de una manera más profunda y exacta; es decir, captando el condicionamiento mutuo de la unidad y diferencia, que crecen proporcionalmente»: K. Rahner-H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Friburgo/Br. 1961; trad. española: *Diccionario teológico,* Barcelona 1966) 275.

cia y trascendencia. A nosotros se nos da como participación, nunca la poseemos como propia, pues nos es regalada de continuo y no cesa nunca de trascendernos. Un cierto recato es aquí tanto más necesario cuanto que en nuestra cultura, determinada por la ciencia y la técnica, conocimiento significa involuntariamente posesión o al menos posibilidad de manipulación, que aquí se ha de excluir a toda costa. Ya Buenaventura piensa: «Habere est haberi». Vivir en Dios o dejar a Dios vivir en uno significa perderse en el océano divino, en la noche oscura, en el desierto sin fin que nos rodea, penetra y soporta. Hay que excluir radicalmente cualquier forma de «posesión» en virtud del conocimiento de la fe, en virtud del amor o incluso de la actividad de la gracia, pues una tal posesión llevaría en definitiva a la negación y destrucción de la vida de la gracia.

f) Conclusiones.

Al comenzar nuestra reflexión sobre la gracia planteábamos el problema de las estructuras fundamentales de la misma. Para concluir hay que decir una palabra referente a las dificultades que mencionábamos al principio. ¿Se trata de decidirse por Dios o por el hombre, o es falso este dilema?

El dilema es falso, pues en el fondo coloca en el mismo plano a Dios y al hombre. Se basa en el supuesto erróneo de que la acción de Dios hace competencia a la acción del hombre, una concepción muy antropomorfa. Ya hemos mencionado la razón fundamental por la cual rechazamos ese dilema. En la gracia todo le llega al hombre, porque todo procede de Dios. Todo cuanto nos humaniza en un sentido auténtico nos acerca a la divinización definitiva, y todo cuanto nos diviniza nos hace más hombres.

Esta paradoja se basa en una nueva paradoja, situada en el corazón del misterio de Dios y de sus relaciones con las criaturas. Dios se une a nuestro ser más íntimo. Nos está más presente que nosotros a nosotros mismos. Nos abarca y penetra con su inmanencia radical, que nos capta allí donde nuestra existencia surge de sus manos creadoras y salvíficas. Justo por ser tan radicalmente trascendente, es Dios capaz de sernos tan radicalmente inmanente. La acción divina y la acción humana no se suman, sino que se interpenetran, de forma que el todo de Dios se convierte en el todo del hombre. Claro que esta respuesta, filosófica y teológicamente correcta, queda siempre desmentida cuando nuestra vida como cristianos demuestra lo contrario. Esto es lo que ocurre en toda caricatura de la religión. Siempre que queremos asegurarnos frente a la «inseguridad» de la hondura divina, aferrándonos a la forma de religión mediante el legalismo, el ritualismo, el dogmatismo o el fundamentalismo, falseamos el testimonio de la realidad de la gracia. Rebajamos al hombre con un falso anhelo de seguridad y al mismo tiempo presentamos, quizá de modo inconsciente, la imagen de un Dios duro, cruel y amenazante. Pero en cuanto damos lugar a la presencia de la gracia en medio de la oscuridad de la fe, dejando de lado toda

seguridad que no sea Dios mismo, la gracia y el amor se vuelven más transparentes en nuestra vida. Si la gracia nos libera, es importante que vivamos también como hombres libres; de lo contrario, el testimonio de nuestra vida contradice nuestras palabras de salvación.

2. *El hombre en gracia. Ensayo de antropología teológica*

Desde siempre los cristianos se han preguntado si la presencia de la gracia divina cambia algo en su existencia y, en caso afirmativo, qué. Esta cuestión preocupó por modo especial a Romano Guardini, como muestra el título de uno de sus libros: *Unterscheidung des Christlichen* (Distinción de lo cristiano)[30]. Hubo un tiempo en que esta cuestión pudo parecer fácil de responder. En nuestra época, desde luego, no tenemos a mano una respuesta. Podría ser también que la cuestión esté mal planteada[31]. En este apartado vamos a exponer una antropología teológica sucinta, es decir, vamos a analizar a la luz de la fe nuestra existencia, tal como la vivimos en cuanto hombres.

a) Un presupuesto teológico. ¿Hasta dónde llega la corrupción debida al pecado?

Durante los tres siglos últimos los tratados sobre la gracia contenían un cierto número de tesis que trataban de responder a la pregunta: ¿En qué medida está aún el hombre pecador en situación de llevar a cabo actos morales buenos sin la ayuda de la gracia? Se adoptó aquí una postura intermedia entre el optimismo antropológico de Pelagio y el pesimismo teológico de la Reforma, de Bayo y de Jansenio. La discusión partía de los diversos estados existenciales del hombre: estado de integridad, estado de naturaleza caída, estado de naturaleza caída y reparada, estado de naturaleza pura. Sólo el estado mencionado en penúltimo lugar tiene pleno sentido histórico. La revelación histórica hace referencia a él. Es el único estado del que tenemos experiencia propia. El estado de integridad sólo con reservas puede ser llamado «histórico». Es suficiente decir que la llamada a la integridad, que en cierto modo representa la imagen ideal de la vida de la gracia aquí en la tierra, alcanzó realmente a los primeros hombres. Otra cosa es si ese estado de integridad se dio realmente durante un cierto tiempo. Según los hallazgos de la antropología etnológica, una tal suposición parece poco probable. En relación con los diversos estados, y sobre todo en el contexto más hondo de la distinción entre la naturaleza pura y lo sobrenatural, se hizo distinción entre la «gracia medicinal», que cura la co-

[30] R. Guardini, *Die Unterscheidung des Christlichen* (Maguncia 1935). Cf. Prólogo, Carta de R. Guardini al editor, págs. xss.

[31] En la tercera parte de nuestro libro sobre la gracia respondemos a esta cuestión con un sí y un no: *De Genade, op. cit.*, 483-520 = *The New Life of Grace, op. cit.*, 325-350.

rrupción introducida en nuestra naturaleza por el pecado original, y la «gracia elevante», que por su propia esencia es sobrenatural en un doble sentido: no es debida a nuestra naturaleza bajo ningún aspecto y nos hace participar de la vida divina [32].

Pese a toda objeción crítica, no se puede negar a la teología postridentina una cierta lógica en esta cuestión. El molinismo pensaba que el hombre normalmente experimenta su naturaleza como tal y su índole corrompida por el pecado. Algunos autores consideraban incluso el estado de *natura lapsa* como un estado histórico que duró al menos hasta el instante en que la primera gracia interna atrajo al hombre a la fe en Cristo. La lógica de su sistema llevaba consigo, pues, el afirmar que el estado de naturaleza pura ha sido experimentado como tal. Pero esta cuestión no les interesaba especialmente, pues entonces se hablaba muy poco en la teología del papel de la experiencia. Sin embargo, nuestro tiempo tiene derecho a valorar su posición bajo este aspecto.

Estas lucubraciones mentales no tienen gran sentido para aquellos teólogos en cuya opinión la naturaleza pura no ha sido nunca histórica o que, como Karl Rahner, la consideran como un «concepto residual», es decir, como una abstracción trascendental dentro de la realidad histórica concreta de la existencia humana, que desde el principio estuvo penetrada por la fuerza de atracción ejercida por la presencia divina. Nosotros no poseemos una experiencia inmediata de la naturaleza pura en cuanto tal. Y como la existencia humana está sometida a la atracción divina desde el comienzo mismo del proceso de hominización, cuesta trabajo determinar la naturaleza y la extensión de la «corrupción» provocada por el pecado. El dinamismo de la gracia que determina nuestra existencia da, por una parte, mayor gravedad en sí a todo pecado, sea personal o colectivo; por otra parte, la circunstancia de que Dios en su fidelidad no ha retirado nunca la invitación de su presencia parece atenuar las devastadoras consecuencias del pecado original. Por ello no se puede tampoco determinar con exactitud, como intentaron los teólogos postridentinos, las posibilidades morales de la naturaleza pura y el grado de corrupción moral provocado por el pecado original y los subsiguientes pecados personales.

Sin embargo, las discusiones de estos teólogos, con una terminología y un marco referencial en concordancia con su origen teológico, pero que hoy nos resultan extraños, hicieron aparecer un problema más profundo, que recorre la historia entera de la Iglesia. Volvemos a encontrarnos en otra versión con el dilema ya varias veces mencionado: ¿Dios o el hombre? El dilema se presenta en dos soluciones opuestas: tasar en alto precio las fuerzas morales del hombre para cumplir los mandamientos de Dios significa, en la interpretación del pelagianismo, debilitar la soberanía de la gracia en nuestra vida y hacerla extrínseca hasta el punto en que queda amenazada la primacía de Dios en la obra de nuestra salvación. Y al revés: quien describe la corrupción de nues-

[32] Sobre esta problemática cf. G. Muschalek, MS II, 602-614.

tra naturaleza con los tonos más sombríos parece ensalzar la iniciativa de Dios en Cristo, pero a costa de la contribución humana en fe y amor. Topamos aquí con ciertos límites de la Reforma y del jansenismo. Es notable que también desde esta posición contraria parece llegarse a la misma conclusión: que la gracia se encuentra de algún modo fuera de nosotros.

Ya hemos dado nuestra respuesta al problema dicho: la gracia de Dios nos humaniza, en cuanto que nos ayuda a superar paulatinamente la corrupción que nos hemos atraído en el pasado histórico, en cuanto que se nos comunica y crece en nosotros la vida de Cristo, la realización plena de la presencia de Dios en nuestra historia humana. Pueden distinguirse así dos aspectos de la efectividad de la presencia divina por la gracia: la «gracia medicinal» y la «gracia elevante», pero como dos funciones, que forman parte inseparable de la misma realidad.

Queda todavía un último punto importante. Las tesis de los manuales teológicos de los últimos siglos pretendían fundamentar la absoluta necesidad de la gracia santificante y restauradora para el hombre pecador. En efecto, la gracia elevante es absolutamente indebida desde el punto de vista de la naturaleza. Pero en su argumentación los teólogos se encontraban en un apuro, pues difícilmente podían basar la necesidad *absoluta* de la gracia en una incapacidad *física* para hacer el bien moral, porque esa posición habría implicado la tesis de la completa corrupción del hombre. Por ello hubieron de recurrir a una imposibilidad *moral.* Pero esto apenas podía solucionar el problema, porque esos teólogos sólo veían los diversos actos sucesivos, que en cuanto tales eran desencadenados por una decisión del «libre albedrío». Había así, incluso antes del Concilio de Trento, teólogos como Buenaventura que admitieron la posibilidad de excepciones, lo cual es lógico cuando se habla de necesidad moral. El presupuesto para solucionar el problema es una nueva filosofía de la libertad. Sólo cuando se considera la libertad como un todo, como un proceso dinámico sostenido por una decisión fundamental dirigida hacia Dios o contra Dios, es posible hablar en forma creíble de una incapacidad moral absoluta para hacer el bien [33]. Los teólogos de entonces vislumbraron más o menos cómo hubiera debido ser su solución, al afirmar que la naturaleza caída era capaz «durante un cierto tiempo» de seguir haciendo el bien moral incluso sin gracia interna; más bien una respuesta adecuada a la experiencia o al sentido común del hombre que propiamente filosófica.

Uno puede preguntarse si estas reflexiones son necesarias para hacer resaltar la absoluta gratuidad de la gracia. ¿No sería mejor y más provechoso para la vida religiosa partir de la existencia real del hombre tal como la conocemos? Lo que nos importa es sobre todo valorar a la luz de la fe la historia del hombre. Es evidente que entre los

[33] P. Schoonenberg, *De Genade en de zedelijk goede act.* «Jaarboek 1950». Werkgenootschap van de Kath. Theologen in Nederland (Hilversum 1951) 203-253.

extremos de un pelagianismo radical y de un jansenismo radical hay en la Iglesia lugar para diversas antropologías. Nuestra época tiene en general poca propensión a tomar en serio el pecado, y en este sentido está muchas veces más cerca de un pelagianismo inconsciente. Su interés se dirige más bien a las implicaciones psicológicas y sociales del fracaso humano, mientras que considera con escepticismo o indiferencia la dimensión propiamente teológica del mal. Pero incluso los santos no tienen todos la misma relación con el mal. En el catolicismo hay lugar para diversas posturas antropológicas. Si hay que excluir una actitud, es la que se sirve de la teología del pecado para hacer brillar más a Dios. Dios no necesita de nuestra maldad para que su gloria aparezca pura.

Por nuestra parte quisiéramos dar una doble respuesta a esta pregunta. La primera está en la línea de la mística: sólo en el amor intenso a la majestad divina percibimos plenamente lo reprochable de nuestra rebelión. El pecado consiste en primer término en un rechazo del amor, un amor que llegamos tan sólo a vislumbrar al responder a él afirmativamente y dejarnos coger por él. La segunda respuesta es de índole pastoral y teológica a la vez. Nuestra época tiene necesidad de reencontrar y profundizar la sensibilidad para el pecado. Los conocimientos psicológicos y sociológicos referentes a la naturaleza del mal en la existencia humana pueden ser asumidos sin reparos. Con ellos nos guardaremos de juicios precipitados y superficiales. Pero no creemos que pueda darse una antropología verdaderamente cristiana cuando se adopta una actitud indiferente frente al mensaje radical de la cruz. En este capítulo nos proponemos poner de relieve y hacer brillar la gracia de Dios. Pero al procurarlo no debemos pasar por alto que tanto en nuestra vida personal como en la vida de la Iglesia la irradiación de la gracia está oscurecida por la realidad del pecado. A principios de siglo John Oman caracterizó el catolicismo romano como un agustinismo eclesial y un pelagianismo de la vida moral [34]. No estaba muy descaminado en ello. Por eso quisiéramos destacar en primer plano el aspecto de la gracia que según los sinópticos se halla en el centro de la predicación de Jesús: la conversión en orden al reino de Dios. Esta visión tiene la ventaja de que hace resaltar el aspecto dinámico de la gracia. Conversión significa cambio de mentalidad. En ella volvemos a encontrar también el mensaje de los grandes profetas, para los cuales lo que caracteriza los tiempos mesiánicos es que el espíritu mesiánico está derramado en nuestros corazones, de modo que en adelante somos capaces de adecuar nuestra vida a los preceptos de Dios. De todo ello se desprende que la doctrina de la gracia viene condicionada por una decisión previa: ¿en qué medida tomamos en serio la predicación de Jesús

[34] J. Oman, *Grace and Personality, op. cit.*, 39-42. Cf. K. Rahner, *Kirche der Sünder*, en *Schriften* VI (Einsiedeln 1965) 301-320 (trad. esp. en *Escritos de Teología* VI, Madrid 1967, 295-313); ídem, *Sündige Theologie. Zur Geschichtlichkeit der Theologie:* «Neues Forum» (Viena) 13 (1966) 231-235.

sobre nuestros pecados y nuestra necesidad de salvación? Los teólogos, catequetas y predicadores son deudores a nuestro tiempo de una respuesta clara en la línea del evangelio.

b) Estructura personal y comunitaria de la existencia humana.

Este apartado lo consideramos importante, pues pretende poner fin a la deshumanización a la que ha estado sometida la doctrina de la gracia durante los tres últimos siglos a consecuencia de un «sobrenaturalismo» abstracto y puramente espiritual. En nuestro libro sobre la gracia hemos dado ya un primer paso en esta dirección [35]. Gracias a un trato más detenido con la sociología y la psicología de la religión podemos ahora presentar una argumentación más fundada. Lo que decimos no es demasiado nuevo. Las ideas están en el ambiente. Pero, en nuestra opinión, se suele contentar uno a menudo con afirmaciones más bien vagas y emocionales.

Partimos de nuevo del axioma básico según el cual el hombre sólo puede realizarse en y a través de las múltiples relaciones con otros. Como hemos señalado anteriormente, este axioma está confirmado unánimemente por las ciencias modernas del hombre. Desechemos desde ahora, sin embargo, una interpretación errónea. No estamos pensando exclusivamente en la relación yo-tú, que M. Buber y G. Marcel han sacado a la luz. De por sí es esta relación de amor o amistad la que más plenitud proporciona. Es, sin embargo, un regalo que raras veces se le depara a uno y no aparece como la única relación interpersonal. El hombre tiene también necesidad de muchas otras relaciones basadas en la cortesía, la estima, el reconocimiento mutuo, la solidaridad, la colaboración y la fraternidad, las cuales no sólo fortalecen su identidad sociológica y completan su integración psíquica, sino que le dan la posibilidad de afirmarse como persona dentro de la sociedad humana. Si es válido el axioma que hemos establecido, estas determinaciones concretas de nuestra existencia humana han de estructurar necesariamente el desarrollo de la persona humana y de la comunidad concreta en que vive. Por tanto, estas formas de relación interpersonal no son meros «fenómenos» que hasta un cierto grado pueden ser observados e incluso medidos y descritos por las ciencias experimentales del hombre. Constituyen las estructuras necesarias y universales de la existencia humana en cuanto tal, lo cual se hace patente sobre todo cuando, como hemos hecho en las observaciones introductorias, se toma en consideración la unidad existencial del espíritu con el cuerpo y con su prolongación al cosmos. Estamos por ello convencidos de que nuestras reflexiones van más allá de lo meramente fenoménico y alcanzan el nivel más pro-

[35] P. Fransen, *De Genade, op. cit.*, 113-153 = *The New Life of Grace, op. cit.*, 58-86.

fundo de la filosofía y la teología en cuanto quehacer científico en torno a la realidad humana como tal.

En cuanto contamos con la funcionalidad de las relaciones interpersonales para la plenitud de la existencia humana, no podemos ya pasar por alto las formas concretas de comunicación en las que y a través de las que estas relaciones han de expresarse. Las reducimos a tres formas esenciales: el lenguaje en el más amplio sentido, los modelos de comportamiento *(patterns of behaviour)*, que son el lenguaje de nuestra libertad, y las micro y macroestructuras que articulan la comunidad humana. En su configuración histórica, estas tres formas de comunicación humana están sometidas al juego del azar, a los múltiples determinismos y leyes que determinan el desarrollo de los grupos humanos, así como a las opciones personales y comunitarias que subyacen al destino de los hombres en el tiempo. Visto así, no atañen inmediatamente a la teología, sino a la pastoral y a las ciencias experimentales del hombre. Pero de por sí no se da en el hombre concreto y en el grupo humano relación interpersonal ni comunicación alguna fuera del lenguaje y de los modelos de comportamiento dentro de las estructuras del grupo humano local o universal.

Estas formas de relación humana tienen un rasgo básico común: aunque han sido creadas por el hombre, en su funcionamiento respectivo son prácticamente previas al hombre y a cada comunidad concreta. Constituyen la «situación» en que se hace hombre, y sirven al ejercicio de su libertad personal y comunitaria. Consideradas en su evolución histórica, representan la cristalización concreta de la temprana experiencia del hombre en su «ser en el mundo». Por este motivo constituyen al mismo tiempo una herencia que no podemos rechazar. Aun en el caso hoy frecuente de que uno niegue valor al pasado y se esfuerce por crear una «contracultura» [36], no logra evitar el hacerlo sobre la base de lo que nuestros padres nos han dejado en herencia. Aun entregado a la contestación más radical, parece que el hombre sólo consigue desbrozar una parte de la selva virgen en que vino al mundo, sucediendo a menudo que al crecer en edad pierde de nuevo terreno, debido a lo profundo que es el influjo del pasado en su vida. La vida humana se desarrolla de formas variadas en el juego de las generaciones, que se suceden y se contestan mutuamente, aunque con regresiones y contradicciones inevitables.

Esa herencia es necesaria para nuestra realización humana; por eso toda nueva generación se somete a un proceso de asimilación, en cuanto que el individuo y la comunidad se identifican, aunque de modo diferenciado, con la herencia recibida. Sin este proceso de asimilación e identificación no se puede ejercer concretamente la libertad. No se pretende negar con ello el aspecto creativo de la libertad. La asimilación es activa y trata de hacer progresar las adquisiciones del pasado. Sin embargo, los sociólogos nos hacen notar que tras este proceso de asi-

[36] Th. Roszak, *The Making of a Counter Culture* (Nueva York 1968).

milación se esconde un gran peligro para la autenticidad de nuestra existencia. Para «socializar» con mayor efectividad a cada individuo que crece en una comunidad o retorna a ella, ese proceso desarrolla una tendencia a objetivar y absolutizar las formas de comunicación de que hemos hablado: las doctrinas se presentan como eternamente válidas, las formas de actividad como necesarias, las estructuras de los grupos como ineludibles e incluso queridas por Dios. En este punto surge en cada generación el «profetismo», es decir, la voluntad de volver a una nueva autenticidad, más adecuada a las nuevas condiciones de la existencia [37]. Puede así aparecer un profetismo profano e incluso científico [38].

Quizá se plantee aquí la pregunta de qué relación tienen estas reflexiones con un tratado sobre la gracia. Las consideraciones siguientes pretenden ponerla en claro. Entendemos la gracia santificante como una opción fundamental que tiene lugar libremente bajo el influjo de la gracia de Dios. Pero no hay opción fundamental alguna que no esté al mismo tiempo indisolublemente ligada a la multitud de los actos concretos, a los que da un sentido, un valor y una orientación ética y humana. Pero como hemos visto, nuestra actividad cotidiana está dependiendo de formas de pensar y de actuar orientadas según las estructuras de un determinado grupo. Para llegar a expresarse, toda opción fundamental, también la que está encerrada en el sí a la gracia, debe dejarse inspirar por las formas de pensar y de hacer de las estructuras comunitarias y referirse a ellas. Nuestra libertad no parte nunca de una «tabula rasa». Por eso debemos tener siempre ante los ojos el análisis concreto de la existencia humana cuando hablamos de las virtudes teologales, que son meras plasmaciones de nuestra opción fundamental por la gracia.

Hay que considerar además lo siguiente: al comienzo de este capítulo hemos establecido este principio básico: cuando Dios nos salva, *nos salva tal como él nos ha creado.* No podemos hablar de la gracia ni del pecado si no tenemos en cuenta estos aspectos de la existencia humana.

[37] En esta parte nos hemos inspirado sobre todo en A. Schutz, *Collected Papers:* I. *The Problem of Social Reality;* II. *Studies in Social Theory;* III. *Studies in phenomenical Philosophy* (La Haya 1962-1966). Cf. también A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (Londres 1972); A. Schutz-Th. Luckmann, *The Structures of the Life-World* (Londres 1973); P. Berger-Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Nueva York 1966); ídem, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Nueva York 1967). Cf. finalmente también Th. O'Dea, *Sociological Dilemmas,* en *Sociological Theory. Values and Social-Cultural Change.* Essays in honor of Pitirim A. Sorokin (Nueva York 1963) 71-89, que distingue en la sociedad tres grados de abstracción: la cultura, las estructuras sociales y el proceso de personalización.

[38] Como ejemplo de «profecía» profana, científica, mencionemos a J. K. Galbraith, *The Concept of Conventional Wisdom,* en *The Affluent Society* (Nueva York [16]1958; trad. española: *Sociedad opulenta,* Barcelona 1963).

α) La realidad del mal no se va a analizar aquí con detalle. Para ello remitimos especialmente a las investigaciones de P. Schoonenberg [39], sobre todo a su teología del pecado original. Nuestras reflexiones antropológicas nos han permitido acceder a un aspecto del pecado que la teología moral ha redescubierto hoy y que se puede designar con la fórmula «estructuras demoníacas de la sociedad humana». El misterio del mal no concierne sólo al individuo. Hay estructuras humanas que pesan con tal fuerza sobre nuestra acción personal, que casi llegan a aplastarla. Una moral individualista no se preocupa de ello, y esto es injusto, pues esas «estructuras demoníacas» no pueden ser valoradas como neutrales, sino que, por el contrario, están en conexión con la maldad humana y constituyen la dimensión colectiva del pecado. Aun cuando resulta difícil para los moralistas decir hasta qué punto es cada individuo responsable de ello, la teología moral cristiana no debe pasar por alto este aspecto del «pecado del mundo» [40]: por muy impotente que cada uno se pueda sentir frente al peso angustioso de ciertas estructuras dentro de su comunidad —nacional o internacional—, no le es lícito absolverse a sí mismo de toda culpa y olvidar que junto con sus padres y con los de su generación es también responsable, en cuanto mantiene en pie con ellos estructuras vitales que imposibilitan una vida de acuerdo con la dignidad humana y cristiana. Ante tales estructuras no le está permitido al cristiano descargarse de una responsabilidad política y retirarse a una esfera privada con la engañosa esperanza de no mancharse así las manos. Si queremos hablar de la gracia concretamente, hemos de referirnos a la gracia que se dirige al hombre tal como es. Ya es hora de que la teología abandone un liberalismo político y religioso que sólo se interesa por la libertad individual del hombre y por su santificación personal y al que lo único que le importa es asegurar el cielo para sí y sus amigos. Antes hemos discutido la cuestión de la profundidad que alcanza la corrupción del pecado, haciendo notar la necesidad de tomar en serio el mensaje de Jesús sobre el pecado y la cruz. Lo que allí se trató como una decisión general previa aparece ahora en un sentido más concreto al analizar con mayor exactitud las múltiples dimensiones del mal y del pecado en la vida y en la sociedad humanas. Esto no debe pasarse por alto si es que se quiere hacer una formulación correcta del mensaje sobre la gracia.

β) Por lo que respecta al lado positivo de la gracia, partimos del siguiente axioma fundamental: el hombre sólo puede realizarse a sí mismo en libertad y amor en y a través de sus múltiples relaciones con los otros hombres. Si esto es cierto, el acto salvífico de Dios respeta esta naturaleza personal y social que él ha creado. En consecuencia, la presencia creadora y amorosa de Dios nos vendrá dada normalmente a través de relaciones interpersonales. P. Schoonenberg utiliza la feliz

[39] P. Schoonenberg: MS II, 998-1027.

[40] Cf. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971); J. F. Gustafson, *Christian Ethics and the Community* (Filadelfia 1971).

formulación: en la gracia Dios nos regala mutuamente [41]. Esto no significa que los demás sean para nosotros fuente de la gracia. Nuestras relaciones interpersonales son más bien el medio en el cual y por el cual se nos manifiesta de ordinario la presencia de Dios. En la Escritura la redención se concibe muchas veces como un hecho de Dios mediante el cual congrega a su pueblo, al pueblo elegido [42]. Juan expresa el sentido de la muerte de Jesús en la admirable frase «había de morir no sólo por el pueblo, sino también para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11,52). Las nuevas plegarias eucarísticas compuestas tras el Vaticano II evocan este tema bíblico.

Por ello en adelante no debemos perder ya de vista el aspecto personalizante de la gracia. Como después veremos, la presencia divina de gracia es la única fuerza que nos libera definitivamente del pecado y de toda esclavización por el mal. Sólo «coram Deo» despierta nuestra personalidad en amor. El hombre se hace, se crea y se constituye en sus relaciones con los otros hombres. Por ello la realización de una persona comporta siempre un crecimiento, un desarrollo y un proceso de maduración. Es debida a otros, porque consiste esencialmente en el amor que nos viene regalado por otros. Pero si ya el reconocimiento y el amor de otros hombres es capaz de despertar el ser personal que dormita en el niño, oculto bajo la abundancia de los instintos egoístas por naturaleza, ¿qué habrá que decir de la presencia de Dios, que no sólo se nos pone de manifiesto como el Otro a través de los otros que nos rodean, sino que afecta a nuestro interior, al origen de nuestra existencia? Según P. Schoonenberg, la instrumentalidad de nuestro encuentro con el otro hombre en la gratuidad del amor humano simboliza la gratuidad mucho más total del amor divino [43]. Se podría objetar que nuestro axioma hace regresar en cierto sentido a la posición de Bayo. Pues si nuestras relaciones con los otros hombres son necesarias para nuestro perfeccionamiento personal y si Dios se sirve de ellas para llegar a nosotros, entonces la gracia no tiene ya realmente carácter de don, sino que forma parte de las diversas funcionalidades que constituyen la persona humana, sin las cuales no puede llegar a realizarse. Tras esta objeción se esconde una visión antropomorfa de la gratuidad. Ni siquiera en el plano personal humano es cierto que la funcionalidad y la gratuidad se excluyan entre sí necesariamente. La psicología muestra lo importante que para nuestra integración psíquica, para nuestra felicidad y el ejercicio de nuestra libertad es la atmósfera familiar, el clima de amor y reconocimiento mutuo. La familia posee, pues, una auténtica funcionalidad para la constitución del hombre. Y, sin embargo, sabemos que la atmósfera familiar de mutua interdependencia, reconocimiento y consideración tiene carácter de don y surge del amor de los

[41] P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen* (Einsiedeln 1969; trad. española: *Un Dios de los hombres,* Barcelona 1972) 40.

[42] L. Cerfaux, *La théologie de l'Église selon Saint Paul* (París ²1965; trad. española: *La Iglesia en S. Pablo,* Bilbao 1959) 101-112; 153-177.

[43] P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen,* 37-43.

padres, de los miembros de la familia y de la comunidad en que el niño crece. Por tanto, ya en el plano personal de las relaciones humanas, la funcionalidad tiene al mismo tiempo carácter de gracia [44]. El sentirse acogido en la familia y la comunidad, que tan importante es para el autodesarrollo humano del niño, desempeña también un papel en el plano religioso. En este círculo empieza a vislumbrar el niño por primera vez una mayor y más profunda gratuidad del amor del que proviene el amor de sus padres y amigos. Para uno que nunca haya encontrado amor humano, el amor de Dios permanece desconocido: todo el misterio de la gracia queda en la oscuridad.

Con este ejemplo hemos ido ya más allá de la explicación del axioma fundamental, introduciéndonos en su aplicación concreta dentro de las funciones de comunicación en el lenguaje, los modelos de comportamiento y las estructuras. Vamos ahora a desarrollar esto con más detalle. Quisiéramos desentrañar a continuación el sentido pleno, radicalmente concreto, del carácter antecedente de la gracia, una vez que hemos hablado ya de su origen trinitario, del amor eterno del Padre en su Hijo en virtud del Espíritu Santo. Los tratados sobre la gracia se suelen limitar en general a exponer este aspecto teológico y trinitario. Esto tiene su justificación, en cuanto que la gracia es sobre todo el amor misericordioso de Dios al hombre, al que ha creado y que en el pecado se ha alejado de él. Pero así existe el peligro de que esta presencia divina se quede para el hombre, sobre todo para el hombre de hoy, en algo ajeno, extrínseco. Se ha de subrayar por ello que la presencia divina ha entrado con Jesucristo en el mundo del hombre, se ha *encarnado.*

Hay, pues, un nuevo aspecto del carácter antecedente de la gracia, el cual proviene de la encarnación del Hijo de Dios. Con su vida, su ejemplo y su predicación Jesús ha fundado una comunidad de discípulos, de seguidores. En el curso de los siglos, los discípulos han producido una tradición de seguimiento concreta, expresada en un cuerpo doctrinal, formas de oración privada y litúrgica, modelos de comportamiento moral y estructuras comunitarias. Esta tradición es sin duda obra de los hombres. Cualquier sociólogo o historiador puede estudiar su evolución. Y, sin embargo, esta tradición es también un regalo de la gracia, pues es ante todo obra de la presencia del Espíritu en la Iglesia de Cristo. En ella se expresa la fe de los discípulos, que es suscitada por el Espíritu y es fiel seguimiento y recuerdo de lo que Jesús ha dicho y hecho. Este es el lugar que señalábamos, si la entendemos bien, a la función de la «memoria Christi», de la que suele hablar J. B. Metz. Por lo demás esta «memoria» constituye un aspecto principal de las celebraciones cultuales, puesto que nuestra vinculación a Cristo se manifiesta sobre todo en la *anámnesis* de los sacramentos.

[44] Cf. E. Schillebeeckx en su artículo sobre el significado del método de correlación: *Een christelijk antwoord op een menselijke vraag?:* «Tijdschrift voor Theologie» 10 (1970) 19.

Es una memoria humana, histórica, que se lleva a cabo en un lenguaje y unas formas de vida y actividad que nos han sido conservadas en estructuras comunitarias locales y católicas o ecuménicas (en el sentido primigenio de la palabra), las cuales hacen referencia al mundo del hombre en su conjunto. Al mismo tiempo es una memoria que está vivificada por el Espíritu, que en todas las cosas nos conduce de nuevo a Cristo y a través de él al Padre.

Mediante el bautismo o la conversión entramos en esta comunidad histórica. Percibimos las palabras de gracia, nos dejamos iniciar en los ritos salvíficos, sobre todo en los sacramentos, en los que cristaliza la presencia de Dios sobre la tierra, y en la comunidad de la Iglesia [45]. Somos asumidos en su *communio,* en la κοινωνία, que con el correr del tiempo se ha articulado en estructuras, cuyo primer sentido y fin es el de conservar, proteger e intensificar esta comunidad con el Señor y entre los miembros del pueblo de Dios. Con la asimilación a esta comunidad y la identificación con ella nos convertimos de una manera real, concreta y sobre todo humana en discípulos de Cristo, en aquellos que siguen su «camino». En este sentido podemos hablar realmente de la Iglesia como madre nuestra, de la *santa* Iglesia, puesto que nos hace patente el rostro del Señor. En su seno, fecundado por el Espíritu, como ocurrió en el caso de su prototipo, la madre de Dios, nacemos a una vida nueva, que es la vida de la gracia.

Esta visión no es tan nueva como pudiera parecer. La teología de los sacramentos de la alta Escolástica nos ha preparado a ella. Estamos pensando sobre todo en la teología de un Tomás de Aquino, tal como ha sido redescubierta en los últimos años [46]. Es sabido que en la *Summa* Tomás sustituyó el término técnico abstracto del *opus operatum,* con el que quería expresar la eficacia de los sacramentos, por un concepto mucho más teológico, hablando de los «mysteria carnis Christi». Los misterios de la carne de Cristo son la fuente de toda gracia, pero a nosotros se nos comunican con el tiempo («continuantur», dice Tomás, y con él muchos escolásticos hasta G. Biel y Ockham) mediante la «fides Ecclesiae». El sentido de las celebraciones litúrgicas reside precisamente en ser expresión de la fe de la Iglesia, que hace suyo el misterio salvífico oculto bajo los signos litúrgicos. Para comprender esta visión de los grandes teólogos escolásticos, hemos de olvidar que los sacramentos son algo así como «cosas que causan la gracia». Hemos de considerarlos en concreto, descubriendo tras las abstracciones de la teología escolástica las celebraciones de la comunidad, que por medio de ellos se acerca a Dios en la fe. Esta «fe de la Iglesia» es primaria-

[45] K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (QD 10, Friburgo/Br. ²1963; trad. española: *Iglesia y Sacramentos,* Barcelona 1964) 31-67; P. Fransen, *Inwoning Gods en sacramentele Genade:* «Bijdragen» 25 (1964) 143-162 = *Intelligent Theology* I (Londres 1967) 91-135.

[46] G. Geenen, *Fidei Sacramentum:* «Bijdragen» 9 (1948) 245-270; E. Schillebeeckx, *De sacramentele Heilseconomie, op. cit.,* 403-414 y 647-663; L. Villette, *Foi et sacrement* II (París 1964) 13-79.

mente la fe de nuestros predecesores, que antes de nosotros eligieron las oraciones y lecturas bíblicas, crearon los ritos y gestos de la salvación y vincularon las celebraciones para expresar su fe a estructuras comunitarias, de acuerdo con el sentido salvífico profundo de los misterios litúrgicos [47]. Pero cada vez que esas palabras y esos gestos se repiten en una celebración, han de expresar de nuevo la fe de la Iglesia correspondiente, pues son celebrados en comunidad con la Iglesia universal, que les sigue dando su verdadero sentido de salvación y de gracia. En esta fe continuamente renovada renovamos nuestra comunidad con el pasado y actualizamos nuestra comunidad con el presente. Cada celebración sacramental nos une en la «fe de la Iglesia» con los actuales miembros de la Iglesia, con nuestros predecesores en la fe y, por tanto, en la *communio,* que constituye el alma de la Iglesia, «con los misterios de la carne del Señor». La teología oriental puede complementar esta división existencial de los sacramentos, poniendo de relieve que es en el Espíritu en quien se realiza diariamente la *communio* en cada celebración eucarística y en quien somos nosotros asumidos en los misterios de la carne de Cristo o, como dice también Tomás, en los «mysteria mortis et resurrectionis Christi».

Lo que acabamos de enunciar representa el sentido pleno del concepto de «gracia aceptada». Con el auxilio de formulaciones muy próximas a las de Lutero, Tomás subraya que los sacramentos sólo pueden llegar a su plena verdad, a la «veritas simpliciter», en una recepción animada por la fe. El signo de gracia del hecho redentor efectuado por Cristo en el Espíritu lo hemos de aceptar en la fe. Mediante un proceso de asimilación e identificación activas, como lo describen los sociólogos, correspondemos a la invitación del amor de Dios, entramos así en la realidad salvífica y nos hacemos cristianos, porque hemos sido reunidos por el Espíritu en el pueblo de Dios.

Sin embargo, hemos de ampliar nuestro horizonte según la medida del amor divino. El Vaticano II ha hecho notar que la Iglesia no existe para sí misma. El centro de la salvación no es la Iglesia, sino Jesucristo en su Espíritu. La Iglesia es imagen de Cristo, signo visible sobre la tierra de la presencia invisible del Señor resucitado. Existe para él y, por tanto en nombre suyo, para todos los hombres. Al comienzo de este capítulo hemos señalado la importancia de una visión antropológica, que integra el espíritu en su corporeidad y su prolongación al cosmos. Dios ama a todos los hombres tal como los ha creado. En consecuencia, la presencia divina por la gracia ha de entenderse como una presencia cósmica, que atrae a todos los hombres hacia sí desde su hondura más íntima y dentro de este mundo. Este es el «medio divino» del que hablan Teilhard de Chardin y ciertos «process theologians» [48]. La Igle-

[47] E. Schillebeeckx, *De sacramentele Heilseconomie, op. cit.,* 641-646 y 660s.
[48] P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin* (París 1957; trad. española: *El medio divino,* Madrid ⁵1966). Sobre la «Process Theology» pueden encontrarse datos instructivos en: W. L. Reese y E. Freeman (eds.), *Process and Divinity.* The

sia tiene la misión de concretar este amor universal de Dios en Cristo en su doctrina y sus formas de vida dentro de su *communio* de fe y amor. Está al servicio de ese amor. La realidad de la presencia cósmica de la gracia nos invita, por tanto, a aplicar también a otras religiones, a todas las agrupaciones de hombres de buena voluntad, aun cuando sean ateos con conciencia sincera, las mismas categorías antropológicas que hemos aplicado a la Iglesia. En este mundo, que por muchos motivos históricos y humanos se ha desvinculado de la Iglesia, la voz interior del Espíritu suscita doctrinas, gestos de oración, formas de vida moral y estructuras religiosas que franquean de algún modo a los hombres el acceso al Dios presente en su interior y los conducen a él [49]. En eso consiste la «religión verdadera» que Agustín contempla en la historia de la humanidad. Se volvió cristiana cuando los apóstoles se designaron públicamente en Antioquía como discípulos de Cristo [50]. El que esta Iglesia cristiana haya recibido una misión especial, «privilegiada» —¡un escándalo para nuestro mundo igualitario de hoy!—, no se debe al azar y mucho menos a mérito alguno por su parte. Su privilegio consiste en servir. En el fondo éste es el privilegio de Cristo, el Hijo del Padre hecho hombre. Sólo a causa de que ha mantenido a través de los siglos las palabras de Cristo y sus hechos salvíficos y trata de conservar su *communio* con estructuras adecuadas, comparte el único privilegio del Señor glorificado: ser palabra de salvación para los hombres. Pero esta misión especial de la Iglesia no debe hacernos pasar por alto que en su soberana libertad el Espíritu suscita y provoca en todos los hombres y comunidades de buena voluntad palabras de gracia, palabras de oración, formas de vida moral y una *communio* en la fidelidad al Dios «desconocido». La Iglesia tiene mucho que dar a los hombres, porque tiene que darles a Cristo, pero sólo si con modestia y perseverancia atiende a lo que el Espíritu ha realizado y sigue realizando incluso fuera de ella.

Hartshorne Festschrift (Nueva Yok 1964); P. Pittenger, *God in Process* (Londres 1967) y *Process Thought and Christian Faith* (Nueva York 1968); E. H. Cousins (ed.), *Process Theology* (Nueva York 1971) 191-322; D. Brown, R. E. James y G. Reeves (eds.), *Process Philosophy and Christian Thought* (Nueva York 1971).

[49] P. Fransen, *How can Non-Christians find Salvation? Am Bombay Seminar:* «Indian Ecclesiastical Review» 4 (1965) 223-282, reproducido en J. Neuner (ed.), *Christian Revolution and World Religions* (Londres 1967) 67-122 = *Intelligent Theology* III, 145-183.

[50] En sus *Retractationes* escribe Agustín sobre su libro *De vera religione:* «Item quod dixi: 'Ea est nostris temporibus christiana religio, quam cognoscere et sequi securissima et certissima salus est' *(De v. rel.,* 10,19: PL 34, 131), secundum hoc nomen dictum est, non secundum ipsam rem. Nam ipsa res quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani quousque Christus veniret in carne; unde vera religio quae iam erat, coepit apellari christiana. Cum enim eum post resurrectionem ascensionemque in coelum cepissent Apostoli praedicare, et plurimi crederent, primum apud Antiochiam, sicut scriptum est, apellati sunt discipuli Christiani (Hch 11,26). Propterea dixi: 'Haec est nostris temporibus christiana religio', non quia prioribus temporibus non fuit, sed quia posterioribus hoc nomen accepit» *(Retr.,* I, 12: PL 32, 603).

γ) No podemos concluir estas consideraciones sin recordar, como sucede en el capítulo 17 del decreto sobre la justificación del Concilio de Trento [51], que todo cuanto hemos dicho sobre la grandeza de la gracia en nosotros y en la Iglesia hay que verlo desde Dios. Nosotros somos santos, la Iglesia es santa porque el Espíritu Santo actúa en nosotros como causa permanente de conversión y santificación. Si consideramos la misma realidad, por así decir, desde abajo, quedamos con frecuencia escandalizados, porque no vemos más que sombras, oscuridades y pecados. Olvidamos que la grandeza de la gracia viene ofrecida a pecadores, que se han de liberar de sus pecados con un largo y penoso esfuerzo. Olvidamos sobre todo que la Iglesia misma es Iglesia de pecadores y que en este sentido no es santa, sino pecadora. A esto es a lo que se refiere la fórmula de Lutero: «simul iustus et peccator».

Dios nos ama y está ya en nosotros en virtud de su gracia de justificación, pero para liberarnos por completo de nuestros pecados. Dios ama también a la Iglesia, y el Espíritu Santo es su alma, pero para renovarla. Una continua conversión personal y una continua reforma comunitaria constituyen la realidad de la obra de la salvación en la tierra. Aquí abajo no hay gracia alguna sin una conversión incesante; no hay Iglesia alguna que no precise continuamente de reforma: «Ecclesia semper reformanda». Precisamente hoy no se debería olvidar que incluso en sus más honrados esfuerzos de reforma la Iglesia ha de reformar de continuo su reforma: «Ecclesia etiam ubi reformatur, semper reformanda». Lo mismo que nuestra conversión personal, tampoco la conversión de la Iglesia, su autorreforma, está libre de peligros, sino que está amenazada de pecados, escisiones, suspicacias, espíritu partidista, egoísmo y orgullo. Esta amenaza se refiere también a las diversas estructuras eclesiales [52].

Aquí se halla también el lugar del auténtico profetismo [53]. Quisiéramos atenernos al sentido veterotestamentario de la palabra profetismo. El profeta es el creyente que ve con otros ojos la situación histórica concreta en que se encuentra con sus contemporáneos; con unos ojos que están iluminados por la luz de la gracia. Las interpretaciones de la situación que para muchos parecen razonables y que vienen dadas desde un «conventional wisdom», dejan de tener sentido para el profeta. En su interior descubre el *kairós* del tiempo, el sentido profundo que tiene a los ojos de Dios. También el profeta se refiere a una herencia recibida, pero toma postura crítica frente a ella y pone de manifiesto nuevas formas de vida. En todo lo que hace está determinado por su misión, que le impulsa a actuar aunque eso le lleve a la muerte.

Es absolutamente necesaria una teología del profetismo cristiano si queremos proseguir en concreto las reflexiones comenzadas sobre la gracia. El profetismo es el único remedio contra lo que los sociólogos

[51] DS 1545-1549.
[52] Cf. nota 34.
[53] G. von Rad, *Die Botschaft der Propheten* (Munich 1967).

denuncian como ideología y absolutización de formas de vida, tal como ocurre en todo proceso de socialización, lo cual es causa continua de autoalienación; tentación esta a la que el catolicismo propende especialmente, pues debido a su tradición encarnacionista corre peligro de no distinguir suficientemente en la vida de la Iglesia y en la propia vida lo que viene de Dios y lo que procede de los hombres. El profetismo es capaz de desenmascarar las estructuras demoníacas ya mencionadas incluso dentro de la Iglesia y de la llamada sociedad cristiana. Sin él hace tiempo que la Iglesia se habría atascado en tradiciones doctrinales y vitales que habrían dejado de ser ya transparentes para la gracia divina.

En la historia cristiana sigue habiendo siempre profetas de distinto tipo, de los que en virtud de su misión tienen una amplia irradiación en su época, pero también de aquellos que mediante una vida de oración y de amor activo al prójimo irradian en su vida el misterio de la presencia de Dios [54]. En el retorno al origen descubren en la situación en que viven el *kairós* divino. Escuchando la voz del Espíritu se convierten en pregoneros que hacen oír de nuevo a la Iglesia la llamada evangélica a la conversión. Gracias a su testimonio, la comunidad cristiana es capaz de volver otra vez a una autenticidad nueva. La llamada interna que llega a los profetas les confiere a menudo una personalidad fuerte y subyugante. Pero la fuerza de convicción de su misión sobrepuja el peso de su personalidad y hay en ellos algo más que la mera voz de un hombre que habla con autoridad. En ellos actúa el Cristo de los evangelios, que vive en la «memoria» de la Iglesia y se sirve de su voz y de sus hechos para renovar a la Iglesia y «liberar peligrosamente» [55] a través de ella a todo hombre de buena voluntad y a la sociedad humana.

Sin el servicio de esos profetas y también de muchos simples cristianos que en la sencillez de sus vidas reflejan el «rostro» de Cristo, todo cuanto hemos dicho sobre las dimensiones horizontales de la presencia divina por la gracia en la historia resulta cuestionable. A través de los profetas la gracia sigue actuando en la comunidad y cobra de nuevo vida la *communio,* que constituye la esencia de la Iglesia. En este sentido cada cristiano ha de tener algo profético, una chispa del Espíritu, por la cual se distingue de aquellos para quienes el cristianismo es una forma de vida establecida, segura, cuando no muy cómoda, que no lleva consigo otra responsabilidad que la de cumplir los mandamien-

[54] K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (QD 5; Friburgo/Br. 1958; traducción española: *Lo dinámico en la Iglesia,* Barcelona 1963).

[55] Pensamos aproximarnos así a los esfuerzos de desprivatización de J. B. Metz, aun cuando preferimos otro método teológico de interpretación. Cf. J. B. Metz, *'Politische Theologie' in der Diskussion,* en H. Peukert (ed.), *Diskussion zur 'politischen Theologie'* (Maguncia 1970) 267-301; ídem, *Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi* (Maguncia 1970); ídem, *Freiheit in Gesellschaft* (Friburgo/Br. 1971); ídem, *El futuro a la luz del memorial de la Pasión:* «Concilium» 76 (1972) 317-334.

tos de Dios y asegurarse así la salvación eterna. Claro está que no debemos despreciar a estos cristianos, que muestran así su torpeza humana. Dios los ama a pesar de su medrosidad, que les hace buscar otras seguridades diversas del amor de Dios y del riesgo fascinante de poderle amar en otros hombres y descubrir así paulativamente su rostro misericordioso y majestuoso.

c) Estructura escatológica de la gracia.

La palabra «escatología» es una expresión relativamente nueva, introducida en 1804 por Karl Gottlieb Bretschneider y que a partir de A. Schweitzer, K. Barth y R. Bultmann está tan en boga que se la utiliza en todos los contextos y con todos los significados posibles. Teniendo una expresión tan indeterminada y sobre todo tan polivalente, no puede uno dispensarse de precisar exactamente qué es lo que quiere decir con ella. El término escatología puede servir de concepto colectivo en el que se incluyen todos los problemas concernientes al misterio de la muerte y de la vida eterna. Pero puede designar también la «dinámica de la economía salvífica», en cierto modo el contenido del término μυστήριον, tal como es usado por Pablo [56]. Usamos el concepto en este segundo sentido, en que parecen utilizarlo también Y. Congar [57] y K. Rahner [58].

El problema de la «dinámica de la economía salvífica» ha cobrado nueva actualidad por la respuesta dada por J. Moltmann a la problemática marxista del futuro de la humanidad [59]. El descubrimiento del tiempo como cuarta dimensión de nuestra existencia ha hecho ineludible esta reflexión. A un nivel más fundamental, este problema no es nuevo en la teología católica. La teología de la Edad Media y Moderna ha mantenido siempre el principio «gratia est inchoatio vitae aeternae», que J. H. Newman expresó con el famoso verso: «Grace is glory in exile. Glory is grace at home». De hecho, la presencia de la Trinidad

[56] J. Carmignac, *Les dangers de l'eschatologie:* NTS 17 (1971) 365-390; cf. sobre todo 380s; ídem, *La notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumrân:* «Revue de Qumrân» 7 (1969) 17-31.

[57] En la recensión de una obra de R. Garrigou-Lagrange, Y. Congar dice en la RSPhTh 23 (1949) 463: «La escatología vuelve a ser... el sentido del movimiento de la historia, lo cual ilumina el misterio entero de la Iglesia; se convierte así en algo que actúa sobre el orden actual y sólo se puede comprender propiamente desde la conclusión de su movimiento» (cit. en el artículo mencionado de J. Carmignac, 381).

[58] Cf. K. Rahner, *Eschatologie:* LThK III (1959) 1094-1098.

[59] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Francfort 1959); J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (Munich 1964; trad. española: *Teología de la esperanza,* Salamanca 1969). Cf. sobre todo la respuesta de Moltmann a la crítica de la teología de la esperanza en W.-D. Marsch (ed.), *Diskussion über die 'Theologie der Hoffnung'* (Munich 1967; trad. española: *Discusión sobre teología de la esperanza,* Salamanca 1972) 201-238. Cf. también S. Unsfeld (ed.), *Ernst Bloch zu ehren* (Francfort 1965), y H. Sonnemans, *Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst Bloch* (Friburgo/Br. 1973).

es en principio la misma en el cielo que en la tierra, y la presencia terrena es real tan solo como anticipación de la celeste. Como dice Pablo, poseemos ya en esta vida las arras del Espíritu (2 Cor 1,22; 5,5; Rom 8,23; Ef 1,13), sea que la experiencia del Espíritu al escuchar el kerigma, que Pablo compara con una unción espiritual [60], nos dé la garantía de la culminación en el reino, o sea que el Espíritu mismo que nos es regalado nos introduzca ya realmente en el reino. Nuestra vida actual posee ya un valor de eternidad.

En el mismo orden de ideas, los teólogos medievales presentaron siempre el mérito de la gracia como fruto de la inhabitación de Dios en nosotros, visión que quedó incorporada en el capítulo 16 de la constitución sobre la justificación del Concilio de Trento. Mediante nuestra vida de fe, esperanza y amor entramos ya en el movimiento divino que nos lleva hacia su plenitud en Dios. Sólo podemos decir válidamente algo sobre la vida eterna, que nos está oculta, transfiriendo por vía analógica a aquella vida lo que experimentamos ahora en la vida de la gracia [61]. Quisiéramos por ello corregir una concepción demasiado intelectualista de la vida eterna, que se polariza en el elemento de la «visio beatifica». Dios nos ha creado como unidad de cuerpo y espíritu; por ello la culminación en Dios no es pensable sin una dimensión corporal y cósmica.

La dinámica de la gracia, que determina nuestra vida terrena, se apoya en la presencia anticipada de la Trinidad en nuestro tiempo. Tras la segunda guerra mundial ha habido diversas influencias que han dado nuevo desarrollo a estas perspectivas teológicas, que antes parecían muchas veces demasiado abstractas y platonizantes. Al cobrar conciencia de su unidad con el cuerpo, el hombre descubre esta tierra más profundamente, y el progreso de las ciencias naturales le impulsa a asumir su dominio. Al vislumbrar el papel que los otros hombres desempeñan en nuestra vida, vuelve a darse cuenta de que la dinámica de la economía salvífica está referida no sólo al individuo, sino también a la comunidad. El descubrimiento de un mundo, que se vuelve cada día más pequeño, y sobre todo la acusación marxista de que la religión desvía de los deberes terrenos con la esperanza de que las cosas cambiarán en el más allá, ha despertado de nuevo en los creyentes la sensibilidad para las responsabilidades terrenas. Finalmente, el descubrimiento de que el cristianismo es sobre todo una vida, un camino concreto, una ortopraxis, y no tanto una ortodoxia abstracta y dogmática, ha reforzado aún más el sentido de lo que hay por hacer inmediatamente. Uno

[60] I. de la Potterie, *L'onction du chrétien par la foi:* «Biblica» 40 (1959) 12-69, reproducido en I. de la Potterie-S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition des chrétiens* (París 1965; trad. española: *La vida según el Espíritu,* Salamanca 1967, 111-175) 107-167.

[61] Si santa Catalina de Génova escribió tan esmeradamente sobre el purgatorio en su *Trattato sul purgatorio* es porque anticipó el misterio de nuestra definitiva purificación con una interpretación analógica de la vía purgativa de la experiencia mística.

no puede consolarse sin más con la salvación en el más allá, dejando que la tierra siga siendo un «valle de lágrimas», un exilio transitorio, que no tendría para la vida de la gracia otro significado que el de ser el lugar en que el cristiano puede acumular méritos para el cielo. Cristo ha venido para salvar a los hombres, y esta salvación se inicia ya en la tierra [62]. Sin embargo, los grandes pioneros de esta nueva teología, J. Moltmann y J. B. Metz, no quieren implantar un nuevo mito, la ilusión de que podamos hacer un cielo de esta tierra [63]. El mensaje de la cruz y el amor de Jesús a los pobres, los abandonados y los marginados hacen notar a sus discípulos que todo compromiso con la justicia, la paz y la felicidad está amenazado por el pecado. Pero el saber esto no debe apartarnos de las tareas concretas en el mundo, sino corroborarnos en el convencimiento de que nuestra esperanza en definitiva se apoya únicamente en Dios.

Otros aspectos de la dinámica de la economía salvífica vienen expresados en distintas partes de esta obra, de modo que no tenemos que seguir indagando aquí. Nuestras reflexiones sobre el papel cósmico, abierto al mundo, de la Iglesia y sobre el profetismo ponen de manifiesto que el tratado sobre la gracia está en conexión con las demás reflexiones escatológicas. La gracia aparece en la historia como una llamada a ser hombres y como semilla de la eternidad con Dios.

[62] «Sólo en virtud de la anticipación real del *ésjaton* en la historia de Cristo puede llegarse a extrapolar noéticamente de esta historia el futuro de su manifestación. El presente, si no es *adventus* del futuro, no posee *futurum* alguno. Sólo por cuanto algo ha 'advenido' a él, 'será' de él algo»: *Respuesta a la crítica de «Teología de la esperanza», op. cit.,* 213 (trad. española, 195). Cf. J. B. Metz, *Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments,* en *Ernst Bloch zu ehren, op. cit.,* 227-241.

[63] J. Moltmann, *Theologische Kritik der politischen Religion,* en *Kirche im Prozess der Aufklärung* (Munich 1970; trad. española: *Crítica teológica de la religión política,* en *Ilustración y teoría teológica,* Salamanca 1973) 11-51 (sobre todo 35-51), y su más reciente obra: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Munich 1972); J. B. Metz, *Freiheit in Gesellschaft* (Friburgo/Br. 1971) 15s; ídem, *El futuro a la luz del memorial de la Pasión:* «Concilium» 76 (1972) 317-334.

SECCION SEGUNDA

ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA GRACIA

1. *El estado de gracia*

Según la concepción de la Escritura, de los Padres de la Iglesia y de los grandes escolásticos, el acto salvífico de Dios produce en nosotros un estado de gracia, un «ser en la gracia», que trasciende a nuestros actos concretos de fe, de esperanza y de amor. Para interpretar este estado, los teólogos de la alta Escolástica introdujeron el concepto de *hábito*. En el capítulo sobre la historia de los dogmas hemos hecho notar dos puntos: 1) la Iglesia no ha fijado nunca con un acto oficial del magisterio extraordinario la interpretación del estado de gracia en el concepto de hábito, aunque en Occidente esta interpretación se impuso con rapidez; 2) la teología de la gracia santificante como «habitus infusus» es entendida erróneamente si no hay una visión decidida de este hábito en su dependencia inmediata y dinámica de la presencia de Dios en nosotros. El estado de gracia es de raíz un «ser uno», «ser con». En cuanto se desvincula el «habitus infusus» de esta su referencia y, por tanto, de su razón de ser, deja de ser ya capaz, como mera realidad creada, de explicar el misterio de nuestra divinización. Esta es la objeción que los cristianos orientales plantean continuamente, y sin duda con razón. El argumento contrario de que el hábito es «intrínsecamente sobrenatural» no convence, pues en cuanto realidad creada sigue estando de por sí, según su ser absoluto, y no relativo, fuera de Dios. Por eso en nuestro libro sobre la gracia hemos acuñado esta formulación: el estado de gracia es necesariamente «*ex* inhabitatione, *in* inhabitatione et *in* inhabitationem». En cuanto término técnico, el concepto de hábito es típicamente aristotélico. Pero puede tener también un significado más universal, que trasciende a la sistematización categorial de Aristóteles y corresponde a una experiencia humana común. Por eso se le puede encontrar en diversas lenguas sin estar en conexión con la filosofía aristotélica.

Con todo, se plantea la pregunta de si no podemos explicar el estado de gracia en un marco referencial más adecuado a la mentalidad actual. En 1952 propusimos el concepto «Grundoption» («opción fundamental») [64], que tras algunas vacilaciones fue adoptado por varios teólogos [65]. El concepto resulta de un análisis más profundo de nuestra

[64] P. Fransen, *Pour une psychologie de la grâce divine:* «Lumen vitae» 12 (1957) 209-240, resumido en alemán: *Zur Psychologie der göttlichen Gnade:* «Die Kirche in der Welt» 11 (1960) 143-150 y 265-274.

[65] M. Flick-Z. Alszeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia:* Gr 41 (1960) 593-619, e *Il Vangelo della Grazia* (Florencia 1964) 143-167; 191ss;

libertad y ya antes no era del todo desconocido. En Tomás de Aquino se encuentran ya impulsos en esta dirección [66]. E. Brisbois fundó la moralidad de la acción humana en la persecución del «finis ultimus debitus», de acuerdo con la metafísica escolástica, que concibe la vida como movimiento de la naturaleza hacia el fin último adecuado a ella. Nosotros no hemos hecho sino trasladar esta experiencia fundamental de la libertad a un marco referencial más personalista, tal como fue fundado a principios de siglo por la obra de M. Blondel, que tantos nuevos impulsos ha comunicado [67].

La opción fundamental tiene lugar a un nivel más profundo que el del libre albedrío (los teólogos postridentinos tomaron casi exclusivamente en consideración esta forma de libertad). Dicha opción determina cualitativamente la realidad de la libertad humana. En el núcleo más hondo de la persona —previamente a la división en pensamiento y voluntad, en espíritu y dinamismo psicosomáticos—, la persona se abre lentamente a lo real o lo rechaza, encerrándose en el propio yo. Se da una comprensión errónea del concepto de «opción fundamental» cuando es entendido como un acto plenamente consciente y circunscrito *junto* a los actos concretos de nuestra vida. Más bien se refiere a una orientación dinámica radical de nuestra vida, a la que se da un sí libre *en y a través de* los actos concretos en los que se realiza. No se encuentra situada, por tanto, al lado de nuestros actos concretos o en paralelo con ellos, sino que los anima desde dentro. Sólo puede existir al exteriorizarse en hechos concretos. Cuanto más crece, tanto más integradas quedan nuestras fuerzas y simplificada desde dentro la pluralidad de nuestra acción. En este crecimiento la persona alcanza su verdadera madurez. Visto de este modo, nuestro ser de persona nos viene *dado* como una tarea a cumplir, como una vocación a realizar libremente. La libertad nos está dada para ser recibida libremente. La opción fundamental se realiza libremente al surgir de la totalidad de nuestro ser en su confrontación con la totalidad de la realidad. A esto hay que añadir lo que ya hemos expuesto: la opción fundamental se realiza sobre todo en nuestro encuentro con los demás, pues la totalidad de lo real es ante todo personal.

La opción fundamental manifiesta diversas propiedades, correspondientes a las que los teólogos anteriores pretendían expresar con el concepto de *hábito*. Hace más fáciles nuestros actos concretos, más espontáneos, más humanos y más personales. Nos proporciona estabilidad y nos coloca en una actitud vital determinada, pues se realiza a

342-355. Cf. también H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun* (QD 30, Friburgo/Br. 1960) 47-74.

[66] *S. Th.* I/II, q. 89 a. 6c.

[67] E. Brisbois, *Le désir de Dieu et la métaphysique du vouloir selon S. Thomas:* NRTh 63 (1936) 978-989 y 1089-1113; ídem, *Le Problème moral* (Bruselas 1921); M. Blondel, *L'action* (1893) (París 1950). Unos diez años antes de su muerte, Blondel publicó el texto original de su tesis en *L'action,* 2 vols. (París 1936-1937).

través de muchos actos concretos, a los que da una orientación firme, un centro ordenador de sentido. Es un principio de actividad. Vista así, no hay nada que oponer a la concepción de la gracia santificante como una opción fundamental. Esta personalización del estado de gracia comporta desde luego una nueva definición del estado de pecado que se designa con el nombre de «pecado mortal». El pecado mortal, que es incompatible con el estado de gracia, consiste en un hecho concreto pecaminoso, inspirado y sostenido por una opción fundamental contrapuesta a la gracia, en la que rechazamos el amor de Dios y nos encerramos en nuestro yo. Esta forma de ver las cosas fuerza a la tradicional concepción jurídica, casuística y puramente objetiva del pecado mortal a un cambio de mentalidad, que puede no resultar fácil [68]. Las dificultades pastorales, resultantes en gran parte de un concepto falso de pecado, no merman la exactitud de esta nueva visión de la libertad.

Sin embargo, por honestidad teológica hemos de añadir: aun cuando los términos «hábito infuso» y «opción fundamental» de la gracia pretenden denominar a la misma y única realidad de la santificación interna por la inhabitación de Dios, con todo no expresan esa realidad exactamente del mismo modo. Del «hábito» de la gracia se dice expresamente que está «infundido». Por tanto, se considera formalmente el estado de gracia como gracia «ofrecida», mientras que el concepto de «opción fundamental» designa formalmente la misma gracia como «gracia aceptada». Finalmente quisiéramos subrayar una vez más que ni en cuanto «hábito infuso» ni en cuanto «opción fundamental» debe desligarse el estado de gracia de su origen y razón de ser, la presencia creadora y amorosa de Dios.

La opción fundamental, tal como la entendemos, se distingue también del «existencial sobrenatural» de Karl Rahner [69]. En Rahner, el existencial sobrenatural no se refiere propiamente a la opción fundamental libremente adoptada, sino a una inclinación básica que precede a su adopción, una «voluntad que quiere» (Blondel), un «dinamismo sobrenatural» (J. Maréchal), una llamada insertada en nuestro ser a dar el sí libre al amor divino. Con todo, tanto la opción fundamental como el existencial tienen el mismo origen: la presencia creadora amorosa del Dios de la salvación. En nosotros los percibimos como una atracción a Dios, que inclina la voluntad a él y a la que luego a través de los actos concretos se da un sí libre y formal volviéndose amorosamente a Dios. Por tanto, el existencial sobrenatural y la opción fundamental son distintos momentos en el desarrollo de la libertad humana bajo el influjo de la presencia de Dios. Naturalmente, el dinamismo radical del existencial sobrenatural de Karl Rahner se distingue también

[68] P. Schoonenberg: MS II, 952-959, y con más detalle en *Macht der zonde,* en *Het Geloof van ons Doopsel* IV (s'Hertogenbosch 1962) 50-78. Cf. también P. Fransen, *De Genade, op. cit.,* 370-405 = *The New Life of Grace, op. cit.,* 246-272; H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun, op. cit.,* 102-135.

[69] K. Rahner, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade,* en *Schriften* I, 323-345 (trad. española: *Escritos de Teología* I [Madrid 1961] 327-350).

en su carácter preveniente del «habitus infusus» de la teología escolástica.

El problema clásico del *aumento y disminución de la gracia santificante* se puede resolver más fácilmente en nuestra visión existencial. Cuanto más cosificada queda la gracia, tanto más difícil es explicar su crecimiento o disminución. Para la teología escolástica se planteaba una dificultad ulterior. Tenía que identificar más o menos la gracia santificante del niño con la gracia del adulto, aunque esta concepción no sea apenas verificable.

Según nuestra manera de concebirla, la opción fundamental es un aspecto de nuestra libertad. Puede crecer o disminuir en un sentido cualitativo, según cuánto se comprometa uno. Puede también anquilosarse, morir y dejar el sitio a una opción opuesta, egocéntrica, una opción radicalmente pecaminosa, que imposibilita el que la gracia santificante de Dios se halle presente en nosotros. Para explicar el crecimiento y la desaparición de la gracia santificante sólo necesitamos, si la concebimos como opción fundamental por el amor, aplicar el principio establecido ya en el Concilio de Trento [70]. Si toda estructura de gracia es dialogal y dialéctica, el crecimiento de la gracia depende en primer término de la iniciativa soberana del Espíritu Santo, y sólo en segundo término del grado de intensidad de nuestra cooperación. Por lo que respecta a Dios, sabemos que siempre «es mayor que nuestro corazón» (1 Jn 3,20). En cambio, la desaparición de la gracia santificante sólo puede atribuirse a que nuestra entrega a Dios llegue a anquilosarse, a que nos sustraigamos a su llamada. Esto está perfectamente de acuerdo con la descripción dada en 853 por el Sínodo de Quiercy [71]. El crecimiento y la desaparición de la gracia son prácticamente idénticos al ritmo de crecimiento y desaparición del amor.

Nuestra interpretación se aproxima a la postura de Duns Escoto, según el cual no hay diferencia real entre la gracia santificante y la *caritas* (no así en Tomás, según el cual la diferencia es análoga a la existente entre sustancia y potencias espirituales). Hemos dicho ya que con la intensificación de nuestra opción fundamental se llega a un proceso de interiorización. Supondría una contradicción con la naturaleza y la corporeidad del hombre si éste no procurase dar expresión a la opción fundamental en las más simples acciones cotidianas. Pero por un miedo exagerado a una «privatización» no queremos pasar por alto lo mucho que la intensificación de nuestra opción fundamental nos integra interiormente y el hecho de que ha de llegar a la madurez en

[70] «... secundum mensuram, quam 'Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult' (1 Cor 12,11), et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem» (DS 1529).

[71] «Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus: et habemus liberum arbitrium ad bonum, praeventum et adiutum gratia, et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum» (DS 622).

una más profunda identificación con nosotros mismos. Nos atenemos aquí a la dialéctica de Juan de Ruysbroquio, que ve en ella la expresión más perfecta de un ideal de vida cristiana, que toma forma en el *ghemeyne mensche,* el hombre comunitario: nosotros llegamos a ser lo que somos tan sólo en la dialéctica entre actividad externa por un lado, —ejercitando en la Iglesia las virtudes, sobre todo mediante la *ghemeyne minne,* el amor común—, y por otro la unión interna con Dios, que vive en nosotros mediante su Espíritu. Lo uno no puede existir sin lo otro. (Cf. B. Fraling, *Mystik und Geschichte* [n. 26] 58-206).

2. *Las virtudes teologales como dinamismo activo del estado de gracia*

De las virtudes teologales habla Pablo (1 Cor 13,13). Se llaman «teologales» porque su objeto formal inmediato es Dios mismo. Propiamente son sólo nuevos despliegues de nuestra opción fundamental. Así como el rayo de sol al atravesar un prisma cristalino queda descompuesto en toda una escala cromática, así también la simplicidad de nuestra opción fundamental asume diversas formas cuando bajo el impulso de la gracia divina se expresa en la complejidad del ser humano. La existencia humana se abre a la verdad, los valores y los demás hombres, y se mantiene así firme con denuedo, confianza y perseverancia. Por tanto, las tres virtudes teologales no se pueden separar normalmente una de otra. Su unidad vital es tan profunda que —como hacen la Escritura, los Padres de la Iglesia y algunos autores modernos— es muy conveniente ver las tres en una de ellas [72], de acuerdo con la visión fundamental de cada autor o las necesidades espirituales y pastorales de los creyentes. Juan sólo sabía de un único «mandamiento» de Dios: «Que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo, y nos amemos unos a otros, según él nos dio mandamiento» (1 Jn 3,23). En la carta a los Romanos y en la carta a los Gálatas, Pablo colocó en el centro la fe. También durante la época inmediatamente posterior a la guerra la atención estaba concentrada sobre todo en la fe. La confrontación con el marxismo atrajo más la mirada sobre la esperanza. El sentido renovado de solidaridad entre los pueblos nos hace pensar más en la importancia del amor al prójimo. Para expresar esta unidad, Tomás de Aquino empleó la expresión «fides formata», entendiendo con ella la fe que se actualiza plenamente en esperanza y amor. Por ello no se debe tratar demasiado separadamente las tres virtudes, como ocurría a menudo en una teología «cosificada». Pero la pluralidad de niveles del hombre, el carácter fragmentario de la autoexpresión humana y la esquizofrenia en que cae el pecador hacen posible el que uno tenga una primera insinuación de la fe, cerrándose en cambio todavía a la esperanza y el amor.

[72] K. Rahner, *Theologische Tugenden:* LThK X (1965) 80.

A las tres virtudes teologales quisiéramos añadir la «conversión», no como virtud independiente, sino como la estructura actual de esas virtudes en el hombre pecador. A ello nos impulsan sobre todo los sinópticos, que nos transmiten en forma inmediata la predicación de Jesús tal como se mantenía viva en la memoria de la Iglesia primitiva. De acuerdo con la tradición de los grandes profetas, los sinópticos vinculan la salvación y la venida del reino a la conversión de corazón. La necesidad de la conversión forma parte nuclear del mensaje sobre la gracia. Una fe, una esperanza y un amor que no consistan inicial, duradera y actualmente en una conversión de nuestro corazón no tienen nada que ver con el reino de Dios.

El concepto de «virtud teologal» comporta un problema que ha preocupado desde siempre a la teología, pero que hoy es especialmente acuciante. La «teología de la muerte de Dios», como reacción a un uso demasiado frívolo del nombre de Dios en el racionalismo y en la «religión» (en el sentido peyorativo de la palabra [73]), nos ha conducido a una oscuridad religiosa. Por ello algunos teólogos se han vuelto más reservados cuando pretenden explicar la manera como podemos llegar a Dios inmediatamente. Nos hemos hecho también más conscientes de que sólo podemos «ver» a Dios en el espejo de nuestras experiencias humanas, lo cual lleva a los teólogos a hablar más matizadamente de esa «inmediatez» con Dios [74].

La dificultad aparece más patente aún en la doctrina del NT sobre la unidad del amor a Dios y al prójimo [75]. Para resolver esta dificultad puede ayudar una auténtica renovación de la tradición mística, que por una parte mantiene con el AT y el NT que «a Dios nadie le ha visto nunca» (Jn 1,18); a él, «que habita en la luz inaccesible, y a quien no ha visto ni puede ver ningún hombre» (1 Tm 6,16); pero, por otra parte, sabe que somos capaces de «tocar» o «gustar» inmediatamente al Dios que habita en nosotros [76]. En la fe gustamos inmediatamente su autotestimonio como verdad suprema, en la esperanza el testimonio de su fidelidad y en el amor su amabilidad infinita, con la que nos atrae a sí.

[73] Sobre todo en el ámbito lingüístico alemán, la palabra «religión» suele significar desde el siglo XIX actitudes religiosas erróneas como ritualismo, legalismo, dogmatismo, fundamentalismo. Cf. RGG V (Tubinga ^{3}1961) 961-984, y LThK VIII (1963) 1168-1172. Es de lamentar que muchos teólogos protestantes incluyan la «mística» en la misma categoría, por ser según ellos un esfuerzo autónomo por apoderarse de Dios.

[74] Cf. las discusiones sobre la naturaleza del acto de fe y su objeto formal en la síntesis hecha por J. Trütsch: MS I, 905-914.

[75] Cf. K. Rahner, *Über die Einheit von Gottes und Nächstenliebe*, en *Schriften* VI, 277-298 (trad. española: *Escritos de Teología* VI [Madrid 1967] 271-294).

[76] La teología patrística y bizantina intentan resolver el dilema distinguiendo entre οὐσία de Dios y su ἐνέργειαι. Cf., por ejemplo, W. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient* (París 1944), y W. Krivosheine, *Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorios Palamas* (Das östliche Christentum 8, 1939).

Nuestra respuesta está inspirada en lo que hemos expuesto sobre las estructuras básicas personales y comunitarias. Con el concepto de «opción fundamental» hemos puesto de relieve el hecho, que muchas veces se pasa por alto, de que la opción fundamental no se da nunca, por decirlo así, en estado puro, sino que se expresa necesariamente en y a través de actos concretos, de los que está compuesta nuestra vida ordinaria. Bajo el impulso de la gracia, la opción fundamental se pone como a buscar un lenguaje, unas formas de acción dentro de una comunidad estructurada. Por ello cada hombre precisa de una comunidad de fe, de esperanza y de amor, en la que entra por el bautismo o por una conversión personal. En la *communio* viva de la Iglesia el hombre queda confrontado con una herencia de fe, esperanza y amor a la que se asimila, identificándose con ella.

Hasta aquí hemos bosquejado el camino de la Iglesia a través de las generaciones de discípulos fieles del Señor, tal como cualquier sociólogo o historiador lo puede observar y describir. La psicología de la religión determina sus propias leyes y señala el peligro de ilusiones, falsificaciones y deformaciones patológicas. También el sociólogo, el especialista en historia comparada de las religiones y el historiador eclesiástico toman parte en estos esfuerzos para lograr conciencia, autenticidad y liberación definitiva. El creyente, en cambio, descubre que dentro de esta historia humana opera una presencia, y no sólo en cada cristiano, sino también en la *communio* de los cristianos con el pasado y el presente en su camino hacia el futuro. Dios toma al hombre tal como es. La presencia suave, discreta y, sin embargo, poderosa del Espíritu no destruye lo que acabamos de describir. Dios no tiene necesidad de ninguna violencia ni presión. No tiene por qué estar interviniendo continuamente desde fuera para corregir la obra por él comenzada, completarla y, por así decir, ponerla en marcha de nuevo. No se pone en lugar de las leyes normativas de la evolución histórica, por él creadas. Con su presencia afecta al origen más íntimo de nuestra existencia, al punto en que ésta surge constantemente de sus manos creadoras. Ha inspirado la doctrina de la fe, las actitudes morales y las estructuras necesarias para mantener la *communio* en que consiste la esencia íntima de la Iglesia. También él es el que inspira la *communio* eclesial del presente, de la que resulta una vida en fe, esperanza y amor. Pero como ya hemos visto, la tradición viva está amenazada de continuo por la limitación y el pecado de los hombres y del mundo. Por ello envía a sus profetas, que renuevan para los hombres de su tiempo y para el futuro de la Iglesia las doctrinas de la fe y la actitud de esperanza y amor.

Una vez que hemos corroborado de nuevo que nuestra fe, nuestra esperanza y nuestro amor tienen una marca humana, es cuando con un análisis de la actividad global del hombre podemos mostrar que tras el horizonte de nuestros conocimientos y valores, resultantes de nuestras experiencias humanas, llegamos y nombramos directa e inmediatamente a Dios. En efecto, en esta experiencia humana se esconde la

experiencia más profunda, que no se puede plasmar en palabras, pero que colma de forma soberana y proporciona paz, de que «sentimos» la presencia de Dios en el impulso de la gracia. Este ser arrastrado internamente y propender a él y a todo cuanto le pertenece es lo que da noticia de él y en cierto modo hace «gustarlo». Es algo directo e inmediato y, por tanto, de por sí infalible. Sólo en el proceso de exteriorización y expresión en el lenguaje, en las formas de vida y las estructuras comunitarias es cuando puede cobrar vigencia el pecado, pueden entrar en juego diversos apetitos y tendencias que no proceden de Dios. Aquí se patentiza también el papel especial de la *communio*. Hemos hablado ya del papel de los profetas en sentido estricto y amplio. En este punto hemos de mencionar la función profética de la comunidad. En la confrontación con nuestras mutuas experiencias se renueva y examina la Iglesia y vuelve a reorientarse de continuo hacia Dios en su peregrinar por la historia. El hombre sólo llega al conocimiento de la verdad en comunión con otros [77]. La *communio* en la Iglesia ofrece garantía para nuestra fiel perseverancia en la fe y la esperanza, para la sinceridad de nuestro amor. Esta indefectibilidad no está libre de torpezas, errores, infidelidades, regresiones y pecados. Y, sin embargo, es indefectibilidad, porque el Espíritu Santo no abandona a su suerte al cuerpo de Cristo, cuya alma es; suscita en él profetas, santos, teólogos y apóstoles, que bajo su suave acción contribuyen continuamente a la renovación y reforma de la Iglesia.

Vistas así las cosas, no se puede objetar nada a que las virtudes teologales se definan desde Dios como su único objeto formal. Existe, en cambio, el peligro de recaer en un sobrenaturalismo problemático, que el hombre de nuestro tiempo no puede hacer suyo si es que es quiere describir únicamente el «mecanismo» por el que las criaturas, como objeto material, abocan a Dios como objeto formal. Demasiadas veces se han contentado los manuales teológicos con explicaciones abstractas, sobre todo al analizar el acto de fe. Por ello hemos de poner de relieve de nuevo el carácter místico que posee cada acto de fe, de esperanza y de amor en la raíz misma de su intención dinámica. Este hecho ha de recalcarse no sólo frente a una teología demasiado abstracta y, por tanto, «privatizante», sino también frente a un pelagianismo oculto, tal como se presenta en ciertos círculos eclesiales que —si no especulativamente, sí al menos en la práctica— conceden excesiva importancia a los mecanismos de autoridad para conservar la pureza de la fe, a las estructuras jurídicas para asegurar la *communio* y a las condenaciones y anatemas. En este tipo de conducta se pasa por alto fácilmente el papel central que desempeña el Espíritu, descuidando el llevar a los creyentes al discernimiento de espíritus en la vida personal y en la vida de la comunidad.

[77] Cf. K. Rahner, *Kleines Fragment über die kollektive Findung der Wahrheit*, en *Schriften* VI, 104-110 (trad. española: *Escritos de teología* VI, Madrid 1967, 101-108).

Para concluir hay que decir una palabra sobre la unidad del amor a Dios y al prójimo [78]. La interpretación que hemos hecho de la gracia parece resolver las dificultades con mayor facilidad que otras interpretaciones. No debemos concebir el amor al prójimo como acto meritorio y religioso suplementario, que nos acerca a Dios. Esto sería precisamente la negación del amor que nos muestran ciertas caricaturas y formas mezquinas de la «caridad cristiana». El amor se dirige siempre al otro en cuanto tal y por causa de él mismo. No le toma como simple medio para la salvación o como ocasión para llevar a cabo obras meritorias. ¡No «se ejercita» uno en el amor a costa de los demás! Esta actitud equivocada ha causado muchas veces el descrédito del amor al prójimo. Hemos de amar al prójimo tal como Dios lo ama, incluso en medio de sus pecados y debilidades, de acuerdo con la «regla de oro», según la cual hemos de amar a los demás como quisiéramos que nos amasen a nosotros mismos. Según las palabras de Jesús: «Como os he querido a vosotros, quereos también unos a otros» (Jn 13,34); hemos de amar sobre todo a los pobres, a los pequeños y abandonados. Juan va incluso más allá al decir: «Quien no ama a su hermano, al que ve, no puede amar a Dios, al que no ve» (1 Jn 4,20), pues «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16).

De ordinario es en el amor al prójimo donde aprendemos lentamente a descubrir el misterio de la gracia salvadora de Dios, pues Dios, que es el Amor, no sólo afecta a nuestro interior, sino que se nos acerca también a través de otros hombres. Esta ley constituye justamente una de las estructuras esenciales de la teología de la gracia. Pero como las relaciones humanas son pluriformes y equívocas, limitadas y amenazadas por el pecado, muchas veces nos parece imposible lo que según la providencia divina forma parte de la estructura de nuestra existencia. La unidad del amor a Dios y al prójimo se realiza con tensiones, roces y malas inteligencias, como muestra la vida misma de los grandes santos. Esto, que es en definitiva el único mandamiento del cristianismo y la expresión principal de la gracia en nosotros y en el mundo, aparece así muchas veces como el mandamiento más difícil de seguir y que a consecuencia de múltiples falsas interpretaciones y aplicaciones más vacío está de sentido. Una de las tragedias del cristianismo es que la palabra «amor al prójimo» está ya tan deformada, que hay que andar buscando palabras que la sustituyan.

[78] Esta unidad queda plasmada en la confesión de fe más sagrada del judaísmo antiguo y moderno, en el «Schema Israel-Escucha Israel». Se compone de Dt 6,4-9; 11,13-41 y Nm 15,37-41 y, escrita en pergamino, queda guardada en la «mezuza», que adorna toda casa judía lo mismo que la cruz las viviendas cristianas. Cristo y los apóstoles asumieron esa confesión y recalcaron tanto la unidad, que pudo hablarse de un «mandamiento nuevo».

3. *Los dones del Espíritu como aspecto pasivo del estado de gracia*

La Edad Media elaboró una teología de los dones del Espíritu San to inspirada en Isaías (11,1s), Lucas y Pablo. En el texto de Isaías la Vulgata llega a contar siete dones del Espíritu, al traducir el «temor del Señor» por los términos «temor» y «piedad». Contra la opinión de los teólogos medievales, el texto original no habla tanto de los dones del Espíritu del Señor cuanto de las buenas cualidades que caracterizaban a los grandes santos de la Antigua Alianza: la sabiduría e inteligencia de Salomón, la prudencia y valentía de David, el conocimiento y temor de Dios de los grandes patriarcas y profetas; en este pasaje el Mesías es designado como «el rey justo». Estos dones son distintos de los «frutos del Espíritu», de los que habla Pablo en ocasiones. No se refieren solamente a los dones extraordinarios del Espíritu, que la Edad Media conocía como carismas. En general la teología de los dones del Espíritu Santo estaba integrada en una teología de la gracia. Los dones del Espíritu eran considerados como perfección tanto de las virtudes teologales como de las morales. La mayoría de los teólogos eran de la opinión de que esa perfección consistía en una mayor apertura y condescendencia frente a los impulsos internos del Espíritu. Los dones pueden considerarse también como el aspecto «pasivo» de la presencia de Dios en nosotros. Claro está que no son pasivos en sentido quietista, sino en un sentido místico: una actividad muy intensa corre pareja con el abandono total propio a la guía de Dios. Una teología de los dones del Espíritu así orientada conduce a los creyentes a la vida mística.

No tenemos reparo en hacer nuestra esta tradición teológica mística, pero hemos de simplificarla y liberarla de cuestiones teológicas ociosas. El número siete de los dones tiene un significado meramente simbólico, lo mismo que cuando el Apocalipsis habla de los «siete espíritus». También es ocioso preguntar si a los siete dones corresponden en nosotros siete realidades ontológicas creadas. Dentro del curso global de nuestra santificación por la gracia de Dios como una realidad dinámica dialogal, los dones del Espíritu significan que ese proceso de santificación suscita un sentido vivo y profundo del hecho de nuestra constante dependencia de la iniciativa de Dios. La gracia no es algo estático, sino vida y movimiento, que nacen incesantemente de la presencia amorosa de Dios.

En este punto la teología de la vida mística desemboca directamente en la teología de la gracia. Todo impulso de la gracia se recibe siempre de nuevo y no llega a ser nunca posesión nuestra. De alguna forma ha de ser experimentado en nosotros mismos. Finalmente, la fe, la esperanza y el amor alcanzan su perfección en contacto inmediato con la invitación y la atracción ejercidas por Dios, aun cuando muchas veces este aspecto místico pasivo quede a un nivel muy rudimentario en la experiencia de muchos creyentes.

4. *La gracia actual*

Hace tan sólo cincuenta años este apartado constituía aún uno de los capítulos más importantes del tratado sobre la gracia. Tomistas y agustinianos disputaban con los molinistas sobre la naturaleza de la gracia actual. ¿Es producida por Dios a través de las potencias (concepción más bien ontológica) o consiste en iluminaciones y tendencias espontáneas, infundidas por Dios directamente en nuestra actividad (concepción más bien psicológica)? El punto crucial de la disputa lo constituía la cuestión «De auxiliis», en la que bañecianos, molinistas y congruistas exponían su interpretación de la relación entre la predeterminación divina y la libertad humana. Esta libertad era pensada sobre todo como libertad de elección, distinguiéndose entre «libertas contradictionis» (libertad para actuar o no) y «libertas contrarietatis» (libertad para hacer esto o lo otro). Aunque hoy nos resulten muy lejanos en cierto sentido la mentalidad y los argumentos expresados en los diversos sistemas sobre la gracia, no se pueden pasar por alto las intenciones auténticas, y todavía hoy actuales, que se esconden tras toda esa discusión [79].

Acerca de la naturaleza de la gracia actual, observemos con toda brevedad lo siguiente. En nuestras explicaciones sobre la naturaleza de la opción fundamental hemos recalcado que no se le puede separar nunca de los actos concretos en que tiene que expresarse. En el hombre justificado, cuya opción fundamental está sostenida por la gracia, la gracia actual no es otra cosa que la normal penetración de sus actos por la presencia de Dios, que ejerce ya un influjo activo en su opción fundamental. Nos aproximamos con ello a la manera tomista de comprender la gracia eficiente, pero expresándonos en categorías más dinámicas. La gracia actual consiste simplemente en que la presencia de Dios llega a penetrar hasta nuestros actos concretos por medio de la opción fundamental. En este sentido la afirmación de la gracia actual no supone ningún problema peculiar. Recordemos que sólo después del Concilio de Trento fue introducido formalmente el concepto de «gracia actual».

La cuestión de la gracia actual es planteada muchas veces con referencia a la actuación de la gracia en aquellos que no están aún justificados, pero que según el modo de hablar del Concilio de Trento se disponen y preparan para la conversión y justificación [80]. Esta cuestión está todavía pendiente de respuesta y para aclararla del todo hemos de ahondar algo más. El problema lleva consigo la dificultad de aclarar especulativamente una experiencia, que en el plano de la vida está del todo clara. Siempre ha sido difícil de explicar cómo es que un hombre en estado de gracia puede pecar venialmente y cómo un hombre en estado de pecado mortal puede llevar a cabo hechos inspirados por la

[79] Cf. Stegmüller, *Gnadensysteme:* LThK IV (1960) 1007-1100.
[80] DS 1525ss.

gracia de Dios. En nuestra opinión, a consecuencia de la limitación del hombre, sobre todo de la desintegración causada por el pecado, hay en él como una esquizofrenia espiritual constitutiva. Esto significa que al lado de la opción fundamental dominante puede formarse también una opción fundamental opuesta, débil, que aún no prevalece y, sin embargo, es ya activa. A primera vista esta concepción parece contradictoria, pues resulta lógico pensar que no pueden subsistir a la vez paralelamente dos opciones *fundamentales* opuestas. La opción fundamental es una decisión de la *totalidad* de la persona en su confrontación con la totalidad de la realidad. Sin embargo, nuestra experiencia atestigua que nuestro corazón está dividido. Nuestra interpretación no es contradictoria, puesto que no consideramos los actos virtuosos del pecador y los pecados del justo como elementos aislados, existentes por sí mismos. En realidad el pecado venial es el comienzo de un proceso que lleva al apartamiento total del amor divino, así como los actos virtuosos del pecador inician un verdadero proceso de entrega al amor de Dios. Desde este punto de vista, la situación del justo es similar a la del pecador. Puede así decirse que los actos que preparan a la justificación proceden de la presencia de Dios en nosotros, una presencia que no está aún aceptada por completo, pero que desencadena en nuestro interior un movimiento hacia Dios. Hemos tocado ya un problema similar al tratar de las virtudes teologales. A causa de la división de nuestro corazón, estas virtudes sólo pueden realizarse de forma imperfecta, hasta un cierto grado, como fe inicial y esperanza incipiente, como primer comienzo de amor, tal como dice el Tridentino [81]; a través de ello somos conducidos finalmente a la justificación. Según nuestra concepción, las gracias actuales que preparan la justificación vienen suscitadas asimismo por la presencia de Dios mediante la opción fundamental germinal, que dirige los primeros pasos por el camino de la justificación. Lo importante en todo caso es mantener la primacía y la realidad de la presencia de Dios como origen de toda gracia.

5. *La experiencia de la gracia*

Ya hemos aludido muchas veces a la importancia de la experiencia religiosa para la teología. Esto es válido sobre todo para la doctrina de la gracia. La realidad de la experiencia de la presencia de Dios fue admitida durante siglos, sin grandes controversias, tanto en Oriente como en Occidente. Los maestros del espíritu eran conscientes desde luego de que en este aspecto podían extenderse mucho las ilusiones, el fanatismo y el sectarismo [82]. Por ello elaboraron reglas prácticas de

[81] «dum peccatores se esse intelligentes ... ad considerandum Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, ... illumque (Christum) diligere incipiunt» (DS 1526). La formulación «diligere incipiunt» fue elegida premeditadamente para distinguir ese amor de la *caritas* que nos justifica.

[82] Cf. R. A. Knox, *Christliches Schwärmertum* (Colonia 1957).

«discreción de espíritus»; ya en Pablo, sobre todo en 1 Cor 14, pueden encontrarse puntos de partida en esta dirección.

A comienzos del siglo XVII comienza la Iglesia a adoptar una postura reservada o más bien negativa frente a la mística. El movimiento de los «alumbrados» en España había impulsado a la Inquisición española a poner en el Indice escritos sobre mística, sobre todo si estaban compuestos en lengua vulgar. A consecuencia de los ataques de Gerson, la mística trinitaria de Juan de Ruysbroquio fue calificada de «peligrosa» por algunos teólogos. Pronto se llegó a que Roma condenase a Molinos, Fénelon y madame Guyon con su doctrina sobre el amor puro. La lucha contra la Reforma y la controversia en torno a Bayo y Jansenio, así como el movimiento que ésta desencadenó, no eran lo más apropiado para suscitar en la Iglesia una mejor inteligencia de la mística. Pero los efectos más negativos los tuvo el avance victorioso del racionalismo. Descartes había proclamado que nuestro conocimiento de la realidad se llevaba a cabo exclusivamente mediante «ideas claras y distintas». Quedaron así problematizadas las formas de la experiencia religiosa, más profundas por naturaleza y, por tanto, más oscuras, las cuales no son expresables en el lenguaje de la razón, sino más bien en el de los símbolos. El suarecianismo declaró pronto que, aparte de los casos extraordinarios de una mística infusa, la vida de la gracia no comportaba ninguna experiencia de la misma. Esta actitud llevó a que cayesen en el olvido valiosos tesoros espirituales de la Patrística y de la Edad Media.

Durante el siglo XIX y comienzos del XX la experiencia religiosa fue puesta en duda de modo radical por aquellos que Paul Ricoeur llama «los maestros de la sospecha»: Nietzsche, Feuerbach, Marx, Freud y sus discípulos rechazaron la experiencia religiosa como mero autoengaño e ilusión, como proyección engañosa del espíritu humano. Como los ataques y análisis críticos de estos autores descubrieron muchas veces desviaciones que realmente se daban en la actitud religiosa, pusieron en una profunda inseguridad la sensibilidad religiosa del hombre occidental. Resultó así imposible ocuparse de la experiencia religiosa sin tener en cuenta lo que en esa crítica puede haber de acertado. Por ello, según P. Ricoeur, hoy hemos de hacer nuestra una «segunda ingenuidad», es decir, una actitud nueva de espontaneidad y confianza que ha atravesado el fuego de las objeciones críticas [83]. Pese

[83] «Je penserais volontiers, avec Bonhoeffer et d'autres, que désormais une critique de la religion, nourrie de Feuerbach et ces trois maîtres du soupçon (c'est à dire: Marx, Freud, Nietzsche) appartient à la foi mûrie d'un homme moderne». P. Ricoeur, *La critique de la religion:* «Bulletin du Centre protestant d'Études» 16 (1964) 10ss, citado en M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la Théologie de la sécularisation* (París 1970) 17. La misma idea viene expuesta con más detalle aún en P. Ricoeur, *Religion, athéisme, foi,* en *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique* (París 1969) 431-457. Ricoeur emplea los términos «primera» y «segunda ingenuidad» en un sentido distinto. Cf. Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur* (Evanston 1971) 18s. Cf. tam-

a los permanentes ataques del escepticismo y de la crítica de la religión está hoy vivo de nuevo el interés por la experiencia religiosa y por la mística. En esto no deja de ser preocupante el que muchos se dejen guiar por contactos superficiales con formas asiáticas de mística, mientras otros se interesan sobre todo por fenómenos extraordinarios, como el don de lenguas y el de curación, que en ciertas circunstancias acompañan la acción del Espíritu. Se pasa así por alto fácilmente los puntos de vista más profundos de la gran tradición mística.

También la teología de la gracia ha de llevar a cabo una consideración nueva de la naturaleza de la experiencia religiosa, teniendo en cuenta los conocimientos a los que ha llegado la crítica de la religión surgida de nuestra cultura occidental. No puede prescindir del «stream of consciousness» (N. A. Whitehead) en el que aparece esa experiencia. Pero la experiencia religiosa no puede tampoco ser elevada al plano consciente adecuado a ella sin el lenguaje y las formas de vida que la expresan y forman parte de ella. Por ello es tan funesto para nuestro tiempo el olvido de la herencia espiritual y mística. La experiencia religiosa es radicalmente distinta del tipo de experiencias con que nos han familiarizado las modernas ciencias de la naturaleza. Con Dios y su presencia no se pueden practicar experimentos de laboratorio. Este tipo de experiencia no se puede repetir a voluntad ni plasmar en estadísticas u otras formas de cálculo científico. Forma parte de su esencia el hecho de que nos venga *regalada* por entero, dependa de la iniciativa de Dios y como tal sea percibida. No la podemos manipular de modo alguno, pues pertenece a un misterio, aun cuando podamos estudiar los fenómenos psíquicos y somáticos concomitantes [84]. No es posible provocarla; uno no puede sino disponerse y prepararse a ella, logrando la tranquilidad interior. Con ello no se pretende negar que ciertas formas de oración, incluso determinadas posturas corporales y técnicas de concentración, pueden ayudar mucho. También las reglas de discreción de espíritus, que nos han dejado los grandes santos como fruto de su experiencia, pueden ser útiles para alcanzar una mejor disposición y evitar engaños que tan fácilmente se presentan en este terreno.

Sería equivocado, desde luego, que se creyese que podemos experi-

bién J. Shea, *La segunda ingenuidad: Enfoque de un problema pastoral:* «Concilium» 81 (1973) 108-116.

[84] Varios grandes místicos no atribuyen demasiada importancia a los fenómenos psicosomáticos que acompañan a veces a la vida mística, tales como éxtasis, levitaciones, visiones, estigmas, don de lenguas. Para Juan de la Cruz y otros pertenecen a una fase de transición, los llamados «desposorios espirituales». Son sobre todo síntomas de que el cuerpo y las fuerzas anímicas no están a la altura de la fuerte concentración en la oración. Sobre Juan de la Cruz cf. el artículo *Extase:* DSAM IV/2 (París 1960) 2162ss. Cf. también W. James, *The Varieties of Religious Experience* (Londres 1904), y J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques* I (Lovaina ²1938) 125-134. Respecto al aspecto psicológico del don de lenguas en los pentecostales protestantes de América, cf. la investigación de un equipo de psicólogos bajo la dirección de J. P. Kildahl, *The Psychologie of Speaking in Tongues* (Nueva York 1972).

mentar a Dios mismo. Sólo somos capaces de percibir en nosotros los efectos inmediatos de la presencia de Dios en nosotros: la inclinación interna, el instinto de la gracia, el «sabor» de la gracia, que Dios nos comunica a través de su presencia activa y creadora. La verdadera experiencia religiosa acontece en la *acción* espiritual, en la que, apoyados en la fe, esperanza y amor, dejamos actuar a Dios en nosotros. Sólo con la escucha amorosa de la voz interior percibimos su concordancia con el instinto divino que la anima. Esto no se opone a uno de los criterios de autenticidad señalado por algunos santos: que a veces la conciencia de la presencia de Dios se nos impone directamente, sin que nada nos haya preparado a ello [85]. Sólo queremos decir, frente a una mentalidad quietista, que Dios no nos hace rastrear su presencia sin que de algún modo nosotros también tomemos parte.

La experiencia religiosa puede adoptar diversas formas, concernientes todas a los diversos aspectos y expresiones del amor. Se plasma en un sentimiento profundo de alegría y paz, compatible con tentaciones, dudas y sufrimientos corporales o anímicos. A veces se expresa como experiencia profunda de la muerte y de la vida. Dios nos arranca de nuestro anquilosamiento egoísta y nos invita a una renuncia total, que lleva consigo un sentimiento angustioso de separación y de soledad, pero también un sentimiento de plenitud y de protección. Es característico también de esta experiencia el intenso deseo de comunicarla a otros, lo que corresponde al carácter de la gracia como autocomunicación de Dios. Pero no siempre tiene la experiencia religiosa un carácter de plenitud. Puede también expresarse en un hambre y sed profundas de bondad y justicia, en un dolor purificante de que estemos aún tan lejos de Dios. Creemos que este aspecto de la noche mística es una de las formas más frecuentes de experiencia religiosa hoy. Hemos expulsado a Dios de nuestra vida pública y social. Algunos teólogos le han hecho morir incluso en nuestros pensamientos, imaginaciones y símbolos litúrgicos. Tras algunas formas de la teología de la muerte de Dios, tal como surgió hace algunos años, puede estar latente el deseo de destruir los ídolos fabricados por nosotros para reencontrar el rostro de Dios oculto tras ellos.

El peligro de engaño se encuentra en todas las formas de la experiencia religiosa. La historia proporciona ejemplos abundantes en este sentido. Para llegar al nivel de la conciencia, esta experiencia ha de encarnarse en imágenes, símbolos, doctrinas y formas de vida que, a la vez que remiten a ella, pueden también falsificarla y oscurecerla. La auténtica experiencia ha de reconocerse en último término por sus frutos. Si nos libera de nuestros egoísmos, nos acerca más a los otros, hace crecer nuestra *communio* en la fe, aumenta el valor de nuestra

[85] «La segunda: sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente. ... Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conoscimiento de algún obiecto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad». Ignacio de Loyola, «Reglas de discreción de espíritus (2.ª sem.)»: *Ejercicios espirituales* [330].

esperanza y purifica nuestro amor, es que procede de Dios. En cambio, siempre que nos hace girar en torno a nosotros mismos con autosatisfacción, orgullo o fanatismo, es de índole ilusoria, patológica o incluso pecaminosa. Las personas psicológicamente inestables, los exaltados y fanáticos tendrán siempre dificultad para distinguir una experiencia auténtica de la gracia de una imaginada. Sólo en personas maduras y no obsesionadas, libres de histerias personales o colectivas, aparece de un modo claro y convincente la experiencia religiosa. Por ello los grandes maestros del espíritu eran siempre muy precavidos y reservados al valorar los carismas más externos y llamativos, como el don de lenguas, las visiones y los éxtasis, sin por ello querer poner límites a la actuación de Dios. El mejor modelo para discernir los espíritus es sin duda Pablo. No menosprecia ningún don del Espíritu, ni siquiera la glosolalia, de la que tan orgullosos estaban los corintios. Pero concede la primacía a lo que contribuye a edificar la Iglesia y sirve así a la unidad y *communio*.

Anteriormente hemos dicho que la atracción a Dios en las virtudes teologales es de por sí infalible, pues en ellas nos relacionamos inmediatamente con Dios. El mismo principio es válido para toda auténtica experiencia religiosa. El error, el autoengaño, la mentira entran en juego sólo en un segundo momento, cuando reflexionamos sobre nuestra experiencia y la interpretamos por medio de doctrinas y hechos. En este plano no nos encontramos ya exclusivamente bajo el influjo de Dios, sino que estamos expuestos a otras influencias, a veces turbias y pecaminosas. Los místicos viven también la experiencia de ser incapaces de expresar adecuadamente la abundancia de conocimientos e impresiones que Dios les ha regalado. Por ello prefieren muchas veces el lenguaje de las imágenes y la poesía y enmudecen finalmente en reverente silencio.

6. *Gracia y libertad*

Juan (8,31-36) y Santiago (1,25; 2,12) consideran nuestra vida en Cristo como una vocación a la libertad. Es sobre todo Pablo quien recalca la libertad que viene dada con la gloria de los hijos de Dios. Esta tradición bíblica se impone con tal fuerza, que Agustín y muchos otros teólogos opinan que sólo en la gracia se nos regala la verdadera libertad. No niegan que haya una forma inferior de libertad, el «liberum arbitrium», perteneciente al hombre en cuanto tal, lo mismo al pecador que al justo. Pero nuestra verdadera «libertas» viene de Dios. Consiste en la participación y la realización imitativa de la libertad de Jesús. Los sinópticos no hablan expresamente de la libertad de Jesús. Pero esta libertad está claramente plasmada en todo su comportamiento, distinto tanto del fanatismo revolucionario como del conformismo burgués.

Hemos señalado ya que la gracia, en el fondo, es amor. Contamos así con un punto de vista medular que nos pone por sí mismo en la

perspectiva correcta. Solemos entender libertad como independencia, como el estar liberados de muchos deberes y limitaciones que nos vienen impuestos desde fuera («freedom from»). Nuestro concepto de libertad sigue estando fuertemente marcado por el anhelo de emancipación del hombre moderno. En Occidente son símbolos de esta libertad en el plano histórico sobre todo la Revolución Francesa y la Constitución de los Estados Unidos de América. Pero más fundamental es la libertad creativa en orden a algo («freedom to be», «freedom for»). Las ciencias modernas ponen de manifiesto los determinismos a que está sometida la existencia humana en la naturaleza y la sociedad. Paradójicamente el hombre encuentra el camino hacia la libertad justo en y a través de las diversas formas de dependencia y de influjo externo. Por ello debería buscar su libertad más en la acción creadora que en la agresión y la destrucción.

Antes de continuar con la cuestión del camino por el que la gracia nos hace libres hemos de discutir una pregunta preliminar, que desde Agustín ha sido muchas veces debatida: ¿cómo se relacionan mutuamente en la gracia la *predestinación divina* y la *libertad humana?* Este problema ha originado desde hace siglos no pocas dificultades, no sólo en el plano especulativo, sino también en la enseñanza de la fe. Por ello la respuesta ha de verificarse en ambos planos.

Por de pronto una observación semántica: personalmente evitamos la expresión «predestinación», y mucho más la de «predeterminación física», usada por los bañecianos. Sin embargo, somos conscientes de que al menos la primera ha sido utilizada con frecuencia por el magisterio. El prefijo «pre» («ante») insinúa la idea de una distinción temporal entre la voluntad eterna de Dios y su realización concreta en cada hombre; concepción esta que se aparta del auténtico sentido del misterio. Preferimos la expresión «primacía de Dios», pues se presta menos a malentendidos. En el mismo contexto aparece también el término «sinergismo». Los teólogos del Oriente cristiano se suelen servir de él para traducir su visión de la gracia, mientras que algunos teólogos protestantes lo utilizan de modo polémico para caracterizar el pelagianismo latente de la doctrina romana. De hecho el término «sinergismo» no deja de ser peligroso, pues sugiere la idea de una colaboración, en la que dos sujetos se encuentran al mismo nivel en una misma actividad, contribuyendo cada uno con su parte. Cuando hablamos de colaboración, pensamos involuntariamente en asociación y trabajo en equipo. Pero no es así como ocurre entre la predestinación divina y la acción humana. Dios nos trasciende por completo, y en la actuación de la gracia la totalidad de la acción de Dios es a la vez la totalidad de la acción del hombre. El conjunto de la primacía de Dios constituye también el conjunto de nuestra libre actuación. Reservar al hombre una porción de iniciativa, por muy pequeña que sea, que le fuera propia en forma exclusiva, es justamente lo que constituye la esencia del semipelagianismo.

La parte histórica nos ha hecho ver que una filosofía sana, que tome en serio la divinidad de Dios, su *trascendencia,* puede superar la tentación del semipelagianismo [86]. Dios es en su libertad fundamento absoluto de amor y realidad. La acción

---

[86] Cuando hablamos de la necesidad de la filosofía nos referimos a la necesidad de pensar y hablar de Dios de forma correcta. Como hemos visto en la parte histórica, la influencia del *Liber de bona fortuna* de Aristóteles contribuyó a que Tomás de Aquino se apartase de su inconsciente semipelagianismo. En este contexto queremos traer también la hermosa observación de Platón al famoso dicho de Protágoras «El hombre es la medida de todas las cosas»: «Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἄν εἴν μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος» [Νόμοι IV, 716c].

creadora de Dios tiene la propiedad de hacer libre al hombre en quien se realiza. Dios no amenaza al objeto de su amor con un amor acaparador, destructivo, sino que eleva y libera a aquel a quien ama [87]. En cambio, la libertad del hombre está creada como su naturaleza y ha de ser obtenida de nuevo incesantemente. Nuestra libertad ha de realizarse de continuo; pero esta realización nos viene regalada: es don y tarea al mismo tiempo.

Puesto que Dios nos ha elegido en el libre misterio de su amor, nuestra liberación por la gracia es de raíz un don. Sólo el rechazo de la gracia, el pecado, es nuestra propia obra. Puede surgir aquí la objeción: ¿no habría podido Dios convencernos con una gracia mayor? Esta objeción está fuera de lugar, pues «Dios es mayor que nuestro corazón» (1 Jn 3,10). El rechazo del amor sólo puede fundarse, por tanto, en el «misterio de maldad» que opera en todos nosotros. Como vio acertadamente el Sínodo de Quiercy (853) [88], no queda, pues, lugar alguno para una doble predestinación: una predestinación para la salvación y una predestinación para el infortunio. Ese sistema no tiene en cuenta la libertad y responsabilidad humana. Adscribe injustamente el infortunio a un abismo divino, que no consistiría en el amor creador y salvador, sino en la arbitrariedad atemorizante.

La trascendencia de Dios corre pareja con su radical *inmanencia.* Su presencia de gracia afecta a lo más íntimo del hombre, al punto del que surge nuestra libertad. Como veremos, esta libertad se realiza en una opción fundamental, que sostiene y penetra la vida entera. El modo como la actuación divina de gracia posibilita y sostiene nuestra libertad queda oculto a nuestra explicación. Nosotros no conocemos por propia experiencia la naturaleza de la libertad divina. Pero también la experiencia humana de la fuente profunda del mal y del riesgo que comporta nuestra libertad finita permanece en gran parte impenetrable y oscura. Por ello es imposible «explicar» cómo se interpretan mutuamente ambas libertades. Sólo podemos mostrar que la paradoja de la primacía de Dios y la libertad del hombre no es absurda. El resto es silencio reverente y agradecido.

El teólogo debería intentar acercar este razonamiento también a aquellos creyentes que no pueden asimilar las consideraciones especulativas. La auténtica raíz de la dificultad se halla en una concepción antropomórfica de la interacción entre Dios y el hombre, entendida al estilo de una colaboración humana. En nuestra opinión, en el ámbito pastoral se debería corregir esa falsa imagen, sustituyéndola por otra correcta con ayuda de una teología simbólica. Se debería llamar la atención sobre la paradoja del amor, que, por una parte, atrae, hechiza y fascina, y por otra sigue siendo un regalo libre. Se debería recalcar además que Dios actúa sobre nosotros en lo más hondo de nuestro ser y no por medio de presión desde fuera. Sobre todo habría que despertar el sentimiento del misterio, de los límites con que tropieza el espíritu humano a la vista de las profundidades de Dios. En el curso de la historia, la Iglesia debía haber aludido más frecuentemente a estos límites cuando las controversias sobre esta cuestión amenazaban la unidad de la Iglesia e incluso el misterio del Dios del amor [89].

A continuación vamos a intentar profundizar en la cuestión de en qué medida la verdadera libertad nos viene dada con la gracia, dejando a un lado las controversias de escuela sobre la relación entre gracia (predestinación) y libre albedrío.

Para responder a esta cuestión hemos de reunir en una visión de conjunto diversos elementos que hasta ahora hemos tratado por sepa-

[87] En la visión bíblica del Antiguo Testamento, Dios «se santifica» en la vida de los hombres: ThWNT I, 92-96. La vida virtuosa del hombre constituye así la «gloria» de Dios: ThWNT I, 245. Ireneo ha llevado esta tradición bíblica a una magnífica fórmula: «Δόξα γὰρ θεοῦ ζῶν ἄνθρωπος, ζωὴ δὲ ἀνθρώπου ὅρασις θεοῦ» [*Adv. haer.* IV, 20,7].

[88] DS 622s.

[89] Cf. también respecto al tema entero M. Löhrer, *Elección y esperanza,* en este mismo tomo, pp. 784ss.

rado. La gracia es presencia de Dios en nosotros y en el mundo, en la persona y en el cosmos. Esta presencia nos afecta en nuestro ser más profundo y nos da desde el momento mismo de nacer una inclinación a los otros y, por tanto, a Dios. En la hondura de su voluntad el hombre es conducido desde el principio mismo por un deseo radical, un instinto del espíritu que aspira a una plenitud, que ningún bien terreno es capaz de satisfacer. La Edad Media habla aquí de un deseo natural de la visión de Dios, donde «natural» quiere decir lo que de hecho viene dado con nuestro origen. La filosofía es capaz de articular este dinamismo radical de nuestra naturaleza en un análisis trascendental de nuestra acción. Pero en nuestro contexto quisiéramos subrayar que este deseo natural de Dios es suscitado primariamente por la presencia divina de gracia. Aun prescindiendo del análisis filosófico trascendental podemos afirmar que ese dinamismo es ya de por sí una participación en la libertad que el Hijo tiene respecto a su Padre por la fuerza del Espíritu: «El Hijo se queda para siempre en la casa. Entonces, si el Hijo os libera, seréis en verdad libres» (Jn 8,36). Sí, «la verdad os hará libres» (Jn 8,32), lo cual, según los exegetas, alude al modelo concreto del Hijo, *que se convierte así en nuestra norma de vida* [90]. Esta «verdad» de Cristo y de su Espíritu nos guía como norma de vida en nuestra vida consciente. Pero ella presupone que la presencia trinitaria está operando desde el principio en el núcleo más profundo de nuestro ser, allí donde nuestro ser no está aún escindido en entendimiento y voluntad, en espíritu y dinamismos psicosomáticos. Esta verdad consiste en un primer impulso de amor, en una interpelación dinámica que nos impulsa a movernos en el encuentro con los demás como persona en Cristo. Este dinamismo posee en sí una fuerza victoriosa frente al pecado que nos esclaviza, haciendo que nos cerremos en nosotros mismos y digamos no al amor.

En el curso de este proceso de formación de la persona, que se lleva a cabo en el encuentro con el otro, ese dinamismo surge en nosotros como una opción fundamental por el amor, como una orientación del ser, libremente aceptada, que incoa nuestro proceso de liberación. La libertad no es simplemente algo ya hecho, una posesión de que se dispone, sino una tarea, una vocación, algo que ha de alcanzarse. En una opción fundamental cada vez más intensa, consentimos en ser liberados por Dios mismo en Cristo y por la fuerza de su Espíritu. En cambio, en la opción fundamental por el pecado nos aliamos con fuerzas, existentes dentro de nosotros y en torno a nosotros, que nos esclavizan, y vamos destruyendo por propia iniciativa la cosecha de libertad que Dios quería hacer brotar en nosotros.

Como ya vimos, la opción fundamental no tiene razón de ser mientras no se exteriorice en hechos concretos moralmente buenos, en con-

[90] I. de la Potterie, *L'arrière-fond des thèmes johanniques de vérité*, en *Studia Evangelica* (TU 73, Berlín 1959) 277-294; ídem, *«Je suis la Voie, la Vérité et la Vie» (Jo 14,6)*: NRTh 88 (1966) 907-942 (no así R. Bultmann: ThWNT [1933] 242-248).

cordancia con nuestra dignidad de hijos de Dios. La opción fundamental se realiza y corrobora en las actuaciones pluriformes, limitadas, de poca apariencia, que constituyen la vida del hombre. En pro de una mayor comprensibilidad nos hemos mantenido hasta ahora en nuestras consideraciones en el plano puramente religioso. Si empezamos a hablar ahora, en segundo lugar, de la referencia comunitaria de nuestra libertad, ello no quiere decir que este elemento sea de rango secundario. Para dejarnos liberar por Dios hemos de permanecer en el clima de libertad que el Espíritu ha creado: en la comunidad de fe de la Iglesia como pueblo de Dios. Necesitamos un lenguaje y una doctrina de la libertad, unas actitudes morales y humanas de libertad; necesitamos unas estructuras de *communio* que fortalezcan esa libertad. Con J. B. Metz, somos de la opinión de que la fuerza de arrastre de la «memoria Christi», que el Espíritu mantiene viva en la Iglesia, nos llama a la verdadera libertad, a una libertad que se exterioriza en el deseo de justicia y de bondad, pero también en una postura crítica contra todo cuanto en la sociedad profana y religiosa amenaza la libertad donada por Cristo [91]. Es muy importante que la Iglesia, a quien ha sido *confiada la «memoria Christi» como tradición sagrada, proporcione al* hombre un clima de libertad que llegue a expresarse en sus doctrinas y formas de vida y venga fomentado por estructuras promotoras de libertad. Esto forma parte del «carácter preveniente de la gracia».

En este punto nos encontramos con un aspecto de la libertad de gracia que la teología y la moral cristianas han desatendido muchas veces y que es obstaculizado por una doctrina y una praxis de la autoridad que niegan de hecho la libertad donada en Cristo. La mentalidad de *ghetto* que en los últimos siglos ha predominado en la Iglesia, la situación de diáspora de los católicos en ciertos países, la alianza de la jerarquía con las «fuerzas del sistema», han debilitado en la Iglesia el sentido de la libertad personal y comunitaria y han llevado a una estima excesiva de la autoridad espiritual y profana, equiparándola implícitamente a la autoridad absoluta, que sólo a Dios corresponde. En una sociedad religiosa que considera como su fin principal defenderse frente a los enemigos de la fe y proteger a los creyentes débiles, cada acto que no esté expresamente aprobado por la autoridad competente es interpretado como infidelidad, como traición a la solidaridad de grupo, como apostasía de la ortodoxia oficial. Por ello se encuentran en la Iglesia con demasiada frecuencia actitudes y reacciones espontáneas similares a las características de las sociedades totalitarias. Según el evangelio, la Iglesia debería ser un escudo de la libertad, no sólo en teoría, sino sobre todo en la práctica. El Vaticano II concedió tras duras controversias una cierta libertad de conciencia a los que se hallan

[91] J. B. Metz, *Freiheit in Gesellschaft* (Friburgo/Br. 1971) 7-20. Para una visión de conjunto, cf. H. H. Schrey, *Politische Theologie* y *Theologie der Revolution:* ThR 36 (1971) 346-377, y 37 (1972) 43-77, así como M. Xhaufflaire, *La «théologie politique». Introduction à la théologie politique de J. B. Metz* I (París 1972).

fuera de la Iglesia. Por desgracia, descuidó afianzar más sólidamente la libertad para los propios hijos de la Iglesia.

Jesús percibió desde el principio la amenaza de la libertad y luchó contra todo legalismo y ritualismo. En la medida en que se expresó respecto al ministerio en la Iglesia, lo hizo casi exclusivamente en el sentido de que este ministerio ha de ser un servicio que lleve a los hombres a una mayor libertad. Pablo, discípulo de Gamaliel (Hch 22,3), hijo de fariseo (Hch 23,6), se convirtió en el gran apóstol de la libertad contra una concepción de la ley a la que querían aferrarse los judeocristianos. Pues aunque la ley es «santa» (Rom 7,12) y «espiritual» (Rom 7,14), no es capaz de salvarnos en cuanto tal. Cierto que Pablo reconoce la importancia de la obediencia de fe (Rom 1,5; 16,26) y Juan recalca que nuestro amor ha de mostrarse en que aceptemos los mandamientos de Dios con amor intrépido (Jn 4,18). Pero nunca identificaron la autoridad humana, ni siquiera la de dentro de la Iglesia, con la voluntad santificante de Dios, que se manifiesta por su Espíritu. La doctrina de la libertad expuesta por Pablo en las cartas a los Gálatas y a los Romanos ha intranquilizado siempre a ciertos cristianos. Algunos copistas medievales, asustados por afirmaciones paulinas, creyeron deber suyo «corregir» el texto de las cartas [92]. Las discusiones sobre la relación entre ley y evangelio no están aún ni mucho menos concluidas [93]. La intención principal de Pablo no era dar preferencia a la moral heterónoma frente a la autónoma. Lo que le importaba era la verdadera salvación y la motivación correcta de nuestra confianza y nuestra fe. Sólo en Dios, en Cristo y su Espíritu hemos de poner nuestra confianza. Todo otro afianzamiento es una traición a Cristo, nuestro único salvador. El legalismo y el ritualismo, el monopolio de la salvación que una autoridad humana, aunque sea religiosa, pretende tener, son una traición de ese tipo, puesto que entonces no ponemos nuestra confianza en Cristo, sino en otra cosa, y buscamos seguridad en los hombres, en lugar de comprometernos de modo inseguro con el Dios vivo.

Una última observación. La tendencia a una excesiva espiritualización de la fe conduce a algunos a una concepción muy poco realista de nuestra libertad en este «tiempo de paso» antes de nuestra completa liberación por la venida de Cristo. En esta época intermedia nuestra libertad está limitada, amenazada, es vulnerable. En este aspecto, nunca somos enteramente adultos en nuestra actitud religiosa. Por ello, se requiere un auténtico servicio de autoridad en la Iglesia, que debe educar para la verdadera libertad. Nuestra época ha descubierto la autonomía de la vida moral. Sin embargo, la autonomía radical es un mito. La conquista de la libertad, no menos que el hallazgo de la verdad, exige una colaboración. Una función de la libertad religiosa ejercida por

[92] S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon Saint Paul,* en I. de la Potterie y S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien* (París 1965) 169-195 (trad. española: *La vida según el Espíritu* [Salamanca 1967] 175-202).

[93] Cf. *supra,* pp. 849-853.

hombres reside precisamente en apoyar la búsqueda común de la verdadera libertad. Pablo lo vislumbró ya: la ley es el pedagogo que nos conduce a Cristo (Gál 3,22) [94]. Esta observación es importante. Llegamos a una comprensión correcta de las situaciones de libertad del cristiano cuando las entendemos como marcha hacia el país de la libertad. Estamos aún en Egipto de camino hacia la tierra prometida. Cuando se recalca hoy la función sociocrítica del testimonio cristiano, esa actitud crítica debe matizarse bien. Cierto que, como subrayan J. B. Metz y otros, el aspecto sociocrítico se dirige también contra los ídolos de la Iglesia. Pero no por ello hemos de pasar por alto los ídolos de nuestra propia vida. La peligrosa llamada a la libertad sólo es digna de crédito cuando también nosotros la escuchamos como una interpelación a nosotros mismos para acabar con las múltiples formas de esclavitud que se esconden en nuestra vida. No hay vida de gracia sin una continua conversión, y no hay lucha por la libertad sin una conversión incesante a la libertad auténtica. Permítasenos dirigir aquí un aviso fraternal a los discípulos de Metz: si por miedo a la «privatización» dejamos que se atrofien las fuerzas de la oración y la contemplación, la «teología política» corre peligro de perderse en un mero activismo revolucionario que no tiene de cristiano más que el nombre. ¿No es un signo consolador el que precisamente en aquellos países —como Latinoamérica— en que parece más justificado el impulso a la revolución se vuelva de nuevo a las fuentes de la mística, donde se halla la única garantía para una auténtica libertad en la marcha hacia el reino de Dios? [95].

7. *Gracia y mérito*

Como ya expusimos en el capítulo de historia de los dogmas, la doctrina sobre el mérito de la gracia es el punto crítico en el diálogo con la teología protestante. En menor medida es válido también esto para el diálogo con la teología ortodoxa.

La dificultad es en parte de índole semántica. El término latino «meritum» y las expresiones derivadas de él, así como los correspondientes términos que lo traducen en las lenguas occidentales —por ejemplo: *mérite, merit, Verdienst, mérito*—, tienen un sabor más jurídico

[94] Pablo habla aquí de la venida de Cristo. Junto con varios teólogos protestantes y católicos, somos de la opinión de que este sentido «económico» de la ley va más allá de esto.

[95] El comité de redacción de la «Tijdschrift voor Theologie», de Nimega, celebró en marzo de 1972 un congreso en torno a las relaciones entre mística y compromiso político. Las conferencias fueron publicadas bajo el título *Toekomst van de religie: Religie van de toekomst?* (Brujas 1972). El mismo comité de redacción organizó en la Universidad Católica de Nimega un ciclo de conferencias, publicado bajo el título *Politiek of Mystiek? Peilingen naar verhouding tussen religieuse ervaring en sociale inzet* (Brujas 1973).

que la mayor parte de las designaciones equivalentes en griego. En la Iglesia antigua se prefería hablar de «agradar a Dios» o «ser digno de Dios» [96]. Los mismos términos «meritum» y «mereri» parecen haber tenido un sentido más amplio en los Padres de la Iglesia y en la liturgia romana [97]. Por otra parte, la palabra «mérito» tiene diversas acepciones incluso en las lenguas modernas occidentales. «Mérito» puede significar lo mismo que «remuneración». En la valoración social ha habido a este respecto una evolución. Hoy se valora más la persona que el mero rendimiento laboral. Se hace hincapié en el derecho a un salario mínimo, a un salario familiar. A este salario básico se añaden pluses por seguros (de enfermedad, de vejez, etc.), todo lo cual tiene en cuenta más la dignidad del trabajador como persona que el mero rendimiento laboral. También en los honorarios de médicos, abogados, etcétera, se toma en consideración más la calidad que la cantidad del trabajo. No se trata ya de una estricta justicia. Pero la palabra «mérito» puede tener aún otro sentido, como aparece, por ejemplo, en el concepto «orden del mérito». En este caso es la comunidad nacional quien por medio del rey o del presidente del Estado premia una labor científica, política o militar sobresaliente. En este caso no puede hablarse ya de justicia conmutativa o distributiva. El homenaje es más equiparable al gesto benigno de un soberano antiguo que reconociera los méritos de personalidades que se hubieran destacado especialmente por su contribución al bien del Estado. Limitar, aun en un sentido muy analógico, el concepto de «mérito ante Dios» a relaciones de justicia distributiva o conmutativa, como lo han intentado algunos teólogos escolásticos [98], es simplemente un error semántico. Por eso no me parece muy honrado que algunos teólogos protestantes destaquen con preferencia el sentido más craso de «mérito» para criticar la doctrina católica sobre el mérito. Es igualmente lamentable que ciertos autores católicos, en virtud de una postura antiprotestante, conciban con tal rigor el concepto de mérito que éste llegue a tomar el carácter de una remuneración según justicia. Muchas controversias superfluas se evitarían si se encontrase una expresión más adecuada para plasmar el mensaje bíblico, que nos promete la vida eterna y la entrada en el reino de Dios si cumplimos en nuestra vida los mandamientos de Dios y de Cristo.

Es importante darse cuenta de que tras ese concepto se oculta una realidad más pluriforme y, sin embargo, más simple que lo que muchos opinan. En nuestra opinión, el capítulo 16 del decreto sobre la justificación del Concilio de Trento, que trata del carácter meritorio de las buenas obras, es el más acertado de dicho decreto. Se lo debemos sobre

[96] P.-Y. Emery, *Le Christ, notre récompense. Grâce de Dieu et responsabilité de l'homme* (Neuchâtel 1962) 110-120.
[97] *Ibid.*, 155-159.
[98] Z. B. P. de Letter, *De ratione meriti secundum sanctum Thomam* (AnGr 19, Roma 1939).

todo al gran agustino Jerónimo Seripando [99]. Como ya hemos dicho antes, el Concilio considera el mérito como una realidad dialéctica: todo nos viene primariamente de Dios, que nos une con Cristo y, sin embargo, nuestras buenas obras son hechos propios nuestros. Pero las recibimos de continuo del Señor, pues aquí en la tierra seguimos siendo pecadores [100]. El hombre no tiene, por tanto, motivo alguno para καυχᾶσθαι, para gloriarse [101]. La realidad del pecado en nuestra vida, aun cuando ésta produzca actos meritorios, nos prueba de modo existencial que seguimos siendo «siervos inútiles» [102]. Difícilmente se podría describir mejor la vivencia cristiana del mérito, tal como se encuentra sobre todo en los santos.

Una nueva observación. Los grandes escolásticos, por ejemplo Tomás de Aquino, entendieron e interpretaron a menudo el mérito desde el misterio de la inhabitación de Dios [103]. Esta interpretación apunta más a la dignidad de la filiación divina que a una relación de justicia. Esta conexión se halla incluso en una de las frases condenadas de Bayo [104]. Nótese que el capítulo 16 del decreto tridentino sobre la justificación es el único de este decreto que alude expresamente a nuestra unión viva con Cristo: «tamquam membra in corpore et tamquam vites in palmite» [105], con lo que resume el testimonio de Juan y Pablo. Juan enuncia también en este contexto la afirmación: «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5), que a partir del siglo v ha ejercido fuerte influjo en la reflexión en torno a la gracia.

En nuestro libro sobre la gracia hemos intentado reinterpretar algunos datos de la tradición teológica antigua. Nos hemos remitido a la teología de la alianza y de las promesas divinas para salvaguardar el elemento de reciprocidad implícito en la idea de mérito. Hemos interpretado la vida de la gracia como un movimiento que nos lleva al cielo; en esta perspectiva el mérito aparece como proceso de crecimiento, que tiende a la unión perfecta con Dios. Finalmente hemos repensado el

[99] H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* II (Friburgo/Br. 1957; trad. española: *Historia del Concilio de Trento,* Pamplona 1972) 158, 239-242, 262 y 487ss.

[100] DS 1545-1549.

[101] καυχᾶσθαι, καύχημα, καύχησις son expresiones típicamente paulinas, aunque se encuentran también en Santiago. Cf. R. Bultmann: ThWNT III (1938) 648-653, y el excelente trabajo de G. Didier, *Désintéressement du chrétien* (Théologie 32, París 1955; trad. española: *Desinterés del cristiano,* Bilbao 1964).

[102] Lc 17,10. Compárense las discusiones sobre el alcance de la parábola de los viñadores (Mt 20,1-16), así como W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums* (MThSt[H] 7, Munich 1953) 9-12.

[103] «... gratia Spiritus Sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus, qui est sufficiens causa vitae aeternae; unde dicitur esse pignus vitae aeternae», I/II, q. 114 a. 3c y ad 3. Cf. L. Malevez, *Histoire et réalités dernières:* EThL 18 (1941) 237-267, y 19 (1942) 47-90.

[104] DS 1913.

[105] DS 1543.

principio: «par caritas, par meritum», universalmente admitido en la teología escolástica occidental, concluyendo con la indicación de que en la unión amorosa desaparece todo pensamiento de un mérito al experimentar el total carácter de gracia de la unión con Dios [106].

Seguimos manteniendo hoy que el concepto fundamental de alianza y de promesas divinas está estrechamente relacionado con el tema de la gracia. Sin embargo, ya no vemos en él la menor referencia jurídica, ni siquiera en un sentido analógico. Como atestiguan sobre todo los Profetas, la alianza y el acto de justificación correspondiente a las promesas divinas son un hecho de pura misericordia y amor. No tenemos ninguna reclamación jurídica que plantear a Dios, pues todo cuanto de él viene es regalo de la gracia: «qui fecisti tua dona nostra merita» [107]. Hoy renunciamos también a considerar el mérito como crecimiento ontológico de la gracia. Lo que queda es la idea de que la gracia es una vida que se desarrolla hacia Dios, lo mismo que la flor crece de cara al sol, y de que toda gracia que recibimos nos dispone a la recepción de nuevas gracias mediante la profundización de nuestra opción fundamental. En este sentido «merecemos» por la gracia nuevas gracias porque se robustece nuestra opción fundamental por Dios. Esto no ocurre, naturalmente, por cualquier acto que realicemos en virtud de la gracia, sino sólo por una acción que actualice más profundamente nuestra opción fundamental. Finalmente hacemos notar también hoy que el alma del mérito es nuestra *caritas,* es decir, el amor agradecido y humilde de un «siervo inútil», de un pecador que ha alcanzado el perdón, de un hombre que no ha cesado nunca de creer en la misericordia del Señor y de esperarla. Durante los tres últimos siglos se ha discutido con frecuencia sobre la naturaleza del *acto* de *caritas* necesario para el mérito, planteando la pregunta de si es necesaria una intención expresa de *caritas* para que haya lugar a un mérito. Las respuestas eran de tipo rigorista, exigiendo para cada acto meritorio una intención expresa de *caritas,* o laxista, contentándose con una intención virtual. Nosotros no encontramos aquí problema especial. Nuestra opción fundamental es ya *caritas.* Cuanto más determinado está el acto concreto por ella, tanto más humano es, y cuanto más es acto de la gracia, tanto más «meritorio» es; es decir, tanto más es expresión concreta de nuestro amor [108].

Para la vida espiritual y el diálogo ecuménico es importante saber que la idea de un mérito con amor creciente de Dios va desvanecién-

[106] *De Genade, op. cit.,* 327-344 = *The New Life of Grace, op. cit.,* 215-227.
[107] Agustín, *Ep 194 ad Sixtum presb.* 5, 19: PL 33, 880.
[108] Nos vemos así remitidos de nuevo a la tradición de los grandes maestros del espíritu. Según ella, la primera tarea de todo hombre espiritual es purificar su «intención» y no tanto hacer muchas intenciones expresas. Cf. K. Rahner, *Über die gute Meinung,* en *Schriften* III, 127-154 (trad. española: *Escritos de Teología* III, 125-150); ídem, *Das Gebot der Liebe unter den anderen Geboten,* en *Schriften* V, 495-517 (trad. española: *Escritos de Teología* V, 481-502). Cf. además: *Intention:* DSAM VII/2 (1970) 1844-1854.

dose cada vez más [109]. En el amor hay también formas de mutua obligación. Pero son de un tipo completamente distinto a una relación de justicia, aun cuando la entendamos de modo análogo. En la unión amorosa la persona amada se convierte en el regalo más preciado. Así, pues, en la vida cristiana el mérito consiste en definitiva en la unión con Cristo y, a través de él, con el Padre. Pero quien experimenta en concreto esta realidad no se encuentra ya en situación de hablar de mérito.

Hemos de referirnos aún a dos cuestiones concretas. La teología emplea la expresión abstracta y no muy elegante «meritum de condigno». El Tridentino la ha traducido con «vere mereri» [110], lo cual nos basta. El llamado «meritum de congruo» no significa más que esto: en una persona cuya opción fundamental no está aún determinada por la *caritas*, todo inicio de amor y todo acto bueno refleja la misericordia divina, convirtiéndose así en una indicación de que Dios permanece fiel a sus promesas. A diferencia de los suarecianos pensamos, sin embargo, que no somos capaces en modo alguno de merecer la justificación. Con la total autocomunicación de Dios, que hace surgir en nosotros la *caritas* de la filiación divina, se produce en nosotros un cambio cualitativo radical, que constituye la esencia de la gracia. Atraídos por la invitación de la presencia de Dios, podemos disponernos *y prepararnos a él, pero no merecerlo.*

Los teólogos hablan a veces también de una «reviviscencia de los méritos». Algunos entienden esta fórmula en un sentido muy jurídico: si retornamos a la gracia después de haber pecado gravemente, Dios nos restituye los méritos acumulados anteriormente. ¡Singular concepción! Los méritos anteriores pueden revivir en la medida en que en una nueva conversión volvemos a dejarnos atraer por Dios con una opción fundamental animada con igual fuerza por el amor. Pero también esta respuesta ha de profundizarse. Nuestra vida constituye un todo. Lo pasado sigue viviendo en el presente, tanto lo referente a la gracia como lo referente al pecado. Si forma parte de la naturaleza de nuestra opción fundamental por la *caritas* el orientar la totalidad de nuestro ser a Dios, esto lo entendemos de forma que la totalidad de nuestro pasado esté también incluida. En la nueva conversión nuestro pecado se vuelve por la gracia de Dios una «felix culpa». Nos volvemos de nuevo a Dios con nuestro pasado, y este pasado es recibido por Dios con amor. En este sentido, para quienes aman a Dios todo es gracia [111].

Para terminar quisiéramos decir: el mensaje de la gracia es en cierto sentido la quintaesencia de todo el cristianismo. El misterio de la gracia se ha revelado sobre todo en la persona de Jesucristo, en el Señor resucitado. En él ha entrado en nuestra historia la presencia trinitaria. El nos deja entrever a Dios. Dicho al modo de Pablo: «Arraigados y cimentados en el amor, a fin de que seáis capaces de comprender, con todos los santos, cuál es la anchura y la longitud y la altura y la profundidad, y conocer el extremado amor de Cristo, de modo que lleguéis a plenitud en toda plenitud de Dios» (Ef 3,17ss). Este Jesús, lleno del Espíritu Santo, nos dio al morir su Espíritu (Jn 19,30). Todo cuanto hemos dicho sobre la gracia, pero también lo

[109] K. Rahner cita una hermosa oración de santa Teresa de Lisieux en *Trost der Zeit*, en *Schriften* III, 169-188 (cita p. 172) (trad. española: *Escritos de Teología* III, 168).

[110] «vere promeruisse» (DS 1546) y «vere mereri» (DS 1582).

[111] Cf. K. Rahner, *op. cit.* (nota 109).

que ha quedado sin decir, encuentra en él su plenitud ejemplar, original y definitiva. En el misterio de la gracia vislumbramos la profundidad de nuestra redención, pues redención es gracia y unión con Dios. Esta gracia se pone de manifiesto visiblemente en el Cuerpo de Cristo, en la Iglesia, en la comunidad de fe, esperanza y caridad que Dios ha fundado para dar testimonio a los hombres de la profundidad de su amor. Esta presencia de la santísima Trinidad se revela de modo activo en los sacramentos, que no poseen otra eficacia que la eficacia de la presencia del mismo Dios. En la celebración de los sacramentos de Cristo nos une Dios con su Cristo y entre nosotros y nos hace su pueblo escogido, para así «juntar en unidad a los hijos de Dios dispersos» (Jn 11,52) por los caminos misteriosos en su providencia.

PIET FRANSEN

[Traducción: A. ALEMANY]

BIBLIOGRAFIA

Nos limitamos a citar a continuación obras que han contribuido especialmente a la actual reflexión sobre el misterio de la gracia.

Alfaro, J., *Person und Gnade:* MThZ 11 (1960) 1-19.

— *Cristología y antropología* (Ed. Cristiandad, Madrid).

Baum, G., *Man Becoming. God in Secular Experience* (Nueva York 1970; traducción española: *El hombre como posibilidad. Dios en la experiencia secular,* Ed. Cristiandad, Madrid 1974).

Fransen, P., *Pour une psychologie de la grâce divine:* «Lumen Vitae» 12 (1957) 209-240.

— *Gods genade en de mens* (Amberes 1959; trad. alemana: *Gnade und Auftrag,* Viena 1961).

— *De Genade,* en *Leven en werkelijkeheid* (Amberes 1959; trad. inglesa: *The New Life of Grace,* Londres 1971).

— *Grace, Theologizing and the Humanizing of Man.* Proceedings of the Twenty-Seventh Annual Convention of the Catholic Theological Society of America 27 (Bronx, N. Y. 1973) 55-57.

Gelpi, D. L., Pentecostalism. A Theological Viewpoint (Nueva York *1971).*

Haible, H., *Trinitarische Heilslehre* (Stuttgart 1960).

Küng, H., *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (Einsiedeln 1957; trad. española: *La justificación según Karl Barth,* Barcelona 1967).

Lewis, H. D., *Our Experience of God* (Londres 1959).

Mackey, J. P., *Life and Grace* (Dublín 1966).

Maréchal, J., *À propos du sentiment de présence de Dieu chez les profanes et chez les mystiques,* en *Études sur la psychologie des mystiques* I (Brujas 1929) 69-179.

Mersch, E., *Filii in Filio,* en *Théologie du Corps Mystique* (París ²1946) 9-68.

Metz, J. B., *Zur Theologie der Welt* (Maguncia 1968; trad. española: *Teología del mundo,* Salamanca 1970).

Mühlen, H., *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen* (Paderborn ³1968).

— *La doctrina de la gracia,* en H. Vorgrimler y R. van der Gucht (eds.), *La teología en el siglo XX* III (Madrid 1974) 122-162.

Oman, J., *Grace and Personality* (Cambridge 1917).

Przywara, E., *Der Grundsatz «gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam»:* «Scholastik» 17 (1942) 178-186.

Rabut, O., *L'expérience mystique fondamentale* (Tournai 1969).

Rahner, K., *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade,* en *Schriften* I (Einsiedeln ⁵1961; trad. española en *Escritos de Teología* I, Madrid 1961) 347-365.

— *Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959; trad. esspañola: *Misión y gracia,* San Sebastián 1966-68).

— *Gnade als Freiheit* (Friburgo/Br. 1968; trad. española: *La gracia como libertad,* Barcelona 1972).

Rondet, H., *Essais sur la théologie de la grâce* (París 1964; trad. española: *La gracia de Cristo,* 2.ª parte, Barcelona 1966).

Segundo, J. L., *Gracia y condición humana. Una teología para constructores de una nueva humanidad* (Buenos Aires 1968).

Semmelroth, O., *Gott und der Mensch in Begegnung* (Francfort 1956; trad. española: *Dios y el hombre al encuentro,* Madrid 1959).

Sittler, J., *Essays on Nature and Grace* (Filadelfia 1972).
Volk, H., *Gnade und Person,* en J. Auer y H. Volk (eds.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Munich 1957) 219-236.
Williams, D. D., *God's Grace and Man's Hope. An Interpretation of the Christian Life in History* (Nueva York 1949).
— *The Spirit and the From of Love* (Nueva York 1968).
Willig, I., *Geschaffene und ungeschaffene Gnade* (Münster 1964).

Aalen, S.: 205
Abercrombie, N.: 714
Abrecht, C.: 447
Acquaviva: 550
Adam, A.: 714, 726
Adam, K.: 224
Adamancio: 217
Adelmann de Lieja: 230, 292
Adnès, P.: 411, 412, 415, 437
Afanassieff, N.: 489
Agustín: 42, 46, 49, 93, 94, 95, 96, 98, 110, 112, 224, 225, 226, 227, 228, 232, 248, 262, 263, 272, 276, 281, 291, 292, 322, 360, 415, 416, 419, 476, 488, 533, 534, 535, 537, 540, 541, 542, 561, 609, 619, 620, 621, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 641, 644, 645, 646, 647, 648, 650, 653, 658, 661, 662, 665, 668, 670, 674, 676, 677, 678, 679, 680, 689, 692, 712, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 721, 722, 723, 730, 735, 738, 739, 740, 742, 743, 744, 746, 747, 752, 753, 755, 762, 764, 779, 799, 800, 810, 813, 814, 816, 840, 887, 904, 925, 926, 934
Agustín Triumphus: 546
Alaerts, J.: 672
Aland, K.: 554, 570
Alano de Insulis: 647
Alano de Lila: 234, 238, 239, 292, 302
Alberto Magno: 229, 234, 237, 238, 240, 241, 277, 281, 420, 561, 644
Albrecht, B.: 381
Alcorta, J. I.: 709
Alcuino de York: 229
Alcuino (pseudo): 236
Aldama, J. A. de: 253, 270
Alejandro IV: 676
Alejandro de Hales: 234, 235, 236, 238, 292, 302, 303, 420, 651
Alexander, N.: 527
Alfaro, J.: 158, 447, 730, 937
Algero Leodunense: 235
Alszeghy, Z.: 638, 642, 728, 745, 746, 910
Altaner, B.: 487, 531, 533, 535
Althaus, P.: 790, 794, 797, 808, 818, 824, 833, 873, 874, 876
Altmann, P.: 771, 787
Alvaro Pelayo: 546
Allmen, J.-J. von: 286, 507
Amalario de Metz: 229, 236, 277
Amann, E.: 643
Ambrosio: 42, 223, 235, 289, 300, 494
Ampe, A.: 642, 672
Anastasio Sinaíta: 220
Andrés de Creta: 325
Androutsos, Ch.: 612
Anselmo de Canterbury: 236, 647, 659, 680, 804
Anselmo de Havelberg: 539, 540, 542
Anselmo de Laón: 236, 419, 807
Ap-Thomas, D. R.: 589
Arenhoevel, D.: 852
Aristóteles: 641, 642, 648, 663, 807, 926
Armstrong, R.: 698
Arnaud, A.: 697
Arnold, G.: 545
Arnold, F. X.: 249, 383
Asendorf, U.: 297
Asensio, F.: 589
Asheim, I.: 658, 674, 675, 874
Asmussen, H.: 158, 326, 397
Astenaso: 417
Atanasio: 213, 214, 289, 290, 449, 615
Atanasio (pseudo): 214
Atto de Vercelli: 230
Atael, G.: 158
Aubert, A.: 710
Aubert, R.: 512, 570, 571, 634
Audet, J.-P.: 197, 204, 208, 506

Auer, A.: 381, 410, 899
Auer, J.: 158, 521, 638, 640, 642, 646, 647, 651, 654, 663, 664, 693, 709, 730, 745, 746, 788, 873
Auvergne, G. de: 793
Averbeck, W.: 271, 284, 285, 286
Avicena: 644

Baciocchi, J. de: 158, 255, 256, 261
Bachelet, X. de: 713
Balduino de Ford: 239
Baltensweiler, H.: 423, 424, 425, 427, 431, 437
Balthasar, H. U. von: 90, 336, 340, 341, 349, 351, 361, 370, 377, 381, 383, 385, 386, 409, 432, 445, 453, 456, 457, 458, 467, 471, 567, 568, 570, 587, 607, 611, 697, 704, 760, 778, 780, 787
Bamberg, C.: 445, 456, 459, 471
Bandt, H.: 754
Báñez, D.: 714
Barauna, G.: 44, 158, 348, 486
Barbour, J. G.: 703
Bardy, G.: 531
Baronius, C.: 526
Barosse, T.: 471
Barré, H.: 322, 700
Barth, K.: 138, 184, 475, 515, 670, 682, 732, 739, 740, 741, 752, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 764, 765, 768, 778, 780, 782, 788, 794, 811, 855, 873, 876, 907
Basilio: 213, 275, 562
Batiffol, P.: 309, 489
Bauer, C.: 537
Bauer, J.: 874
Bauer, K.: 853, 874
Bauer, W.: 603, 613
Baum, G.: 937
Baum, W.: 249
Baümer, R.· 396, 398, 684, 874
Baumgartner, Ch.: 701
Baur, F. Ch.: 514, 542, 547, 548, 550, 552, 570
Baur, L.: 613
Bavaud, G.: 876
Bayer, O.: 874
Bayma, J.: 303, 307
Bayo, M.: 689, 697, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 726, 892, 922, 933
Beck, E.: 218
Beck, H.-G.: 533, 560
Becker, K. J.: 507, 590, 595, 876
Beer, Th.: 876
Beda el Venerable: 229
Beekenkamps, W. H.: 230
Behr-Sigel, E.: 617
Beinert, W.: 271, 307
Beissel, St.: 563
Belarmino, R.: 252, 305, 705, 713
Belleli, F.: 714, 727
Benary, F.: 657
Benedicto III: 638
Benedicto XIV: 713
Benito de Nursia: 451
Benoit, P.: 187, 189, 201, 490
Benz, E.: 544, 545, 570
Benz, M.: 787
Berengario de Tours: 230, 231, 233, 234, 292, 293, 301
Berger, K.: 608
Berger, P. L.: 469, 898
Berkhof, H.: 531
Berkouwer, G. C.: 669, 856
Bernardo de Claraval: 325, 538, 539, 561, 562, 647, 671
Bernoldo de Constanza: 236
Berti, G. L.: 714, 727
Bérulle, P. de: 252, 714, 715
Besutti, G.: 325, 331
Betz, J.: 187, 189, 195, 200, 201, 204, 205, 208, 210, 211, 216, 218, 266, 275, 276, 279, 284, 285, 290, 298, 309, 794
Beveridge, W.: 527
Beyer, H. W.: 405, 474
Beyer, J.: 471
Beyna, W.: 860, 874
Bieder, W.: 209
Biffi, I.: 309
Bihlmeyer, K.: 512, 513, 571
Billerbeck, P.: 199
Billot, L.: 253, 708, 710, 747, 750, 752
Billuart, Ch. R.: 252, 701
Bizer, E.: 245, 873, 874
Blank, J.: 852
Bläser, P.: 271, 797
Blinzler, J.: 38
Bloch, E.: 620, 907
Blondel, M.: 911, 912
Böckenförde, W.: 184
Böckle, F.: 184, 421, 840
Bocxe, W.: 713, 727
Bodin, J.: 526
Boechl, K.: 309
Bohlin, T.: 624
Bolton, Ch. A.: 714
Bolland, J.: 701
Bonano, S.: 309
Bonhoeffer, D.: 705, 791
Bonifacio II: 414, 636
Bonner, G. I.: 624, 625

Bonnetain, P.: 589
Bonsirven, J.: 52
Borcherdt, H. H.: 799
Borchert, E.: 659
Borgen, P.: 206
Bormann, P.: 396
Bornkamm, G.: 78, 87, 89, 96, 109, 158, 204, 206, 449
Botte, B.: 485, 486, 487, 491
Boublik, V.: 787
Bouillard, H.: 644, 645, 649, 650
Bouyer, L.: 310
Boyer, Ch.: 874
Bradwardine, T.: 658, 664
Brandenburg, A.: 823, 845, 859, 874, 876
Brandt, H.: 787
Braun, F. M.: 317
Braun, H.: 595
Bremond, H.: 563
Bretschneider, K. G.: 907
Breuning, W.: 738, 788
Brewery, B. R.: 612, 614
Brincken, A.-D. von: 531, 570
Brinktrine, J.: 235
Brisbois, E.: 911
Broglie, G. de: 52, 623
Brosch, J.: 401
Brosseder, J.: 798
Browe, P.: 309
Brown, D.: 703, 904
Brown, R. E.: 81
Brox, N.: 600
Brunner, E.: 396, 752, 753, 755, 759, 760, 763, 768, 778, 788, 794
Brunner, P.: 33, 52, 158, 274, 814, 815, 823, 850, 873, 876
Bruno de Asti: 236
Brunstäd, F.: 874
Buner, M.: 297, 882, 896
Bucero: 246
Buchinger, M.: 546
Buenaventura: 234, 237, 238, 239, 303, 449, 540, 542, 561, 642, 644, 648, 650, 651, 652, 655, 661, 680, 891, 894
Buescher, G.: 242, 243
Buess, E.: 755, 760, 787, 788
Bulst, W.: 397
Bultmann, R.: 206, 593, 597, 608, 907, 928, 933
Butler, B. C.: 485

Calvino, J.: 245, 246, 248, 293, 527, 669, 670, 679, 682, 686, 715, 726, 753, 754, 755, 765, 794, 854, 855
Cambe, M.: 590, 608
Camelot, P. Th.: 212
Campeggio, T.: 250
Campenhausen, H. von: 481, 507, 528
Canisio, P.: 689
Cappuyns, M.: 633
Cardenal, E.: 453
Carlomagno: 414
Caro, J.: 323
Carlostadio: 246
Carmignac, J.: 907
Carré, A. M.: 52
Carro, V. D.: 815
Casel, O.: 158, 210, 254, 310, 321
Casiano: 632, 637
Catalina de Génova: 908
Catarino, A.: 685
Cayetano: 249, 621, 640, 676, 685, 710
Cazelles, H.: 586
Celestino II: 633
Celestio: 624, 630, 631
Cell, E.: 630
Cerfaux, L.: 52, 486, 900
Cervini: 684, 687
Cesáreo de Arlés: 633, 635, 636, 643
Cesáreo Nacianceno (pseudo): 220
Ceyssens, L.: 714
Ciappi, L.: 788
Cienfuegos, A. de: 252
Cipriano: 44, 94, 222, 275, 276, 280, 289, 291, 489, 558
Cirilo de Alejandría: 213, 214, 215, 266, 289, 290, 297, 298, 299, 306
Cirilo de Jerusalén: 218
Cirilo de Jerusalén (pseudo): 276, 297, 298
Claassens, H.: 441
Clark, F.: 657
Clemen, O.: 799
Clemente de Alejandría: 208, 212, 213, 266, 280, 289, 290, 297, 412
Clemente Romano: 280, 483
Clemente VIII: 714
Clemente XIII: 713
Coathelem, H.: 331
Cochlaeus, J.: 685
Colombo, C.: 255
Colson, H.: 507
Condren, Ch. de: 714
Congar, Y.: 46, 52, 158, 320, 381, 383, 384, 387, 399, 409, 475, 476, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 494, 498, 504, 505, 507, 510, 609, 613, 620, 621, 629, 630, 654, 907
Constantino: 554, 555, 556, 557, 565
Contarini: 676
Conzelmann, H.: 595, 596, 608
Cooke, B. J.: 158
Coppens, J.: 187, 189, 190

Cornelio a Lápide: 701
Cornelio Romano: 280
Corti, C.: 488
Courtois, G.: 442
Cousins, E. H.: 703, 904
Couto, F. J.: 747, 750, 752, 785, 788
Couturier, C.: 680
Crispin, R.: 630
Cullmann, O.: 203, 396, 487, 542
Cunningham, L. B.: 701

Chadwick, O.: 880
Chambat, L.: 654
Chambou, J.: 513, 525, 570
Chavannes, H.: 247
Chavasse, A.: 505
Chéné, J.: 625, 633, 634, 730, 745
Chenu, M.-D.: 44, 52, 442, 496, 641, 686, 712, 792, 794
Choupin, L.: 712
Christen, E.: 437

Dabin, P.: 52
Damerau, R.: 237, 242, 243, 244
Daniélou, J.: 360, 551, 566
Dankbaar, W.: 247
Darlap, A.: 510, 525, 543, 545
David, J.: 184, 437
De Haes: 258
De Jong, J. P.: 211, 310, 418
De Smedt, E. J.: 52
De Vooght, P.: 644, 838
Deblaere, A.: 672
Deconchy, J. P.: 695, 699, 882
Deichgräber, R.: 591
Deissler, A.: 507
Del Monte: 693
Delacroix, S.: 565
Delaruelle, E.: 496
Delhaye, Ph.: 184, 416, 504
Delorme, J.: 507
Deman, Th. A.: 645, 873
Demmer, D.: 874
Demonstier, A.: 489
Dempf, A.: 531
Deniffe, H.: 666, 668
Denzler, G.: 549, 570
Dequerer, L.: 204
Descartes, R.: 922
Dettloff, W.: 652, 659, 660, 661, 665, 730, 814
Dewailly, L.-M.: 485
Dhondt, R. C.: 644
Dickerhof, H.: 526, 528, 570
Didier, G.: 933
Dídimo: 213, 289

Diekamp, F.: 252
Diestelmann, J.: 246
Dinkler, E.: 629
Dion, H. M.: 735, 768, 774, 775, 787
Dionisio el Exiguo: 636
Dix, G.: 211, 480, 492, 507
Dolch, H.: 396, 398
Dombois, H.: 184
Domingo de Guzmán: 439, 562
Doms, H.: 410, 644
Donnelly, M. J.: 702
Doronzo, E.: 310
Driedo, J.: 713
Droysen, G.: 523
Du Roy, O.: 445
Du Vergier, J.: 714
Dubay, T.: 729
Duchrow, U.: 637
Duns Escoto: 237, 241, 242, 244, 269, 305, 648, 651, 652, 656, 659, 660, 661, 664, 677, 679, 747, 913
Dupont, J.: 189, 195, 478, 481, 486, 489
Dupuy, B.-D.: 483, 485, 490, 492, 507
Durando de San Porciano: 242, 243, 306, 665
Durando de Troarn: 230, 292
Dürckheim, K. G.: 448
Dürig, W.: 421
Durrwell, F. X.: 279
Durst, B.: 52
Duss, J.: 409
Duval, A.: 502
Dvornik, F.: 486

Ebeling, G.: 158, 515, 519, 523, 568, 569, 570, 668, 670, 791, 795, 796, 800, 820, 823, 825, 840, 843, 850, 852, 857, 869, 871, 874, 877
Eck, J.: 248, 685
Eckhart: 561, 642, 671, 672, 674
Efrén Sirio: 217, 218, 219, 289
Egidio de Viterbo: 676, 677
Egidio Romano: 243, 546, 676
Ehrhard, A.: 490, 507, 517, 518, 521, 525, 570
Ehses, St.: 678
Eickler, A.: 242
Eichrodt, W.: 583
Elert, W.: 873
Eliade, M.: 31, 450
Elsener, F.: 184
Eltester, W.: 592
Elliot, J. H.: 52
Emery, P.-Y.: 932
Engelhardt, G.: 530
Engels, P.: 230

Enrique de Gante: 243
Enrique de Hessen: 244
Epp, E. J.: 489
Epstein, E. L.: 585
Erasmo de Rotterdam: 525, 813, 815, 816
Erikson, E. H.: 800
Escoto Eriúgena: 229, 643
Esteban de Autún: 236
Esteban de Tournai: 231, 236, 239
Eugenio IV: 293
Eusebio de Cesarea: 213, 214, 216, 275, 280, 289, 496, 528, 530, 531, 532, 533, 534, 537
Euterio de Tyana: 219, 290
Evans, R. F.: 623, 624

Fabri, J.: 684
Fagerberg, H.: 874
Fahey, J. F.: 229
Fandal, D. C.: 310
Farber, K.: 512
Farrer, A. M.: 479
Fausto de Riez: 228, 300, 633
Favaroni, A.: 677, 678
Faynel, P.: 621
Fedele, P.: 184
Feil, E.: 859
Feine, H. E.: 557
Feiner, J.: 518, 519, 521, 522, 824, 877
Felipe el Canciller: 647
Félix III: 635
Feneberg, R.: 192
Ferguson, J.: 624
Ferrara, S. de: 710
Feuerbach, L.: 705
Feuillet, A.: 317, 318
Ficker, J.: 675
Fidati de Cassia, S.: 677
Filograssi, I.: 252, 253, 310
Filón de Alejandría: 209
Filoxeno de Mabbug: 219
Fina, K.: 539, 540, 542
Finkenzeller, J.: 158
Fiolet, A. M.: 888
Fishacre, R.: 646
Fittkau, G.: 216
Fleckestein, J.: 534
Flender, H.: 590
Fleury, C.: 527
Flick, M.: 638, 728, 745, 746, 788, 910
Fliche, A.: 571, 643
Floëri, F.: 631
Floro de Lyon: 229, 240
Florovsky, G.: 658
Flusser, D.: 494
Focio: 219
Foerster, W.: 593
Föhrer, G.: 29, 195, 593
Forster, K.: 875
Fortmann, H. M. M.: 888
Fortmann, J.: 730
Foucauld, Ch. de: 374
Fournier, P.: 414
Fraling, B.: 914
Francisco de Asís: 439, 449, 451, 540, 562
Francisco de Sales: 714, 880
Fransen, P.: 622, 635, 639, 640, 642, 652, 663, 683, 684, 685, 686, 692, 693, 698, 711, 712, 730, 830, 883, 889, 896, 902, 910, 912, 937
Franz, A.: 228
Franzelin, F.: 252, 262, 305, 489, 701
Franzen, A.: 570, 668, 860
Freeman, E.: 903
Freud, S.: 705
Freudenberger, Th.: 684, 685
Friedmann, E.: 760, 761
Fries, H.: 158, 794, 835
Friethoff, C.: 787
Fritzsche, H.-G.: 739, 745 753, 755, 760, 765, 767, 788
Frotz, R.: 381
Fuchs, P.: 526
Fulberto de Chartres: 230
Fulgencio de Ruspe: 633
Funk, F. X.: 512
Fitzmyer, J. A.: 608

Gabriel Biel: 237, 242, 244, 655, 656, 659, 664, 665, 667, 680, 902
Galbraith, J. K.: 898
Galot, J.: 307, 310, 471
Galtier, P.: 701
Gall, R.: 437
Gallati, F.: 811
Gams, P. B.: 551
Gaquère, F.: 527
García, F.: 625
Gardavsky, V.: 620, 881
Gardeil, A.: 655, 701, 728
Garnier de Rochefort: 239
Garrigou-Lagrange, R.: 270, 710, 747, 750, 788, 907
Gautfried de Poitiers: 234, 237
Geenen, G.: 688, 902
Gehrig, H.: 860
Geiger, W.: 548, 570
Geiselmann, J. R.: 228, 229, 230, 234, 235, 236, 301, 550, 551, 570
Gelasio: 219, 229, 290
Gelpi, D. L.: 729, 937

Georg Calixt: 527
Gerardo de Cambrai: 230
Gerardo de Novara: 238
Gerberon, G.: 236
Gerhoh de Reichersberg: 540, 542
Gerken, A.: 459, 471
Gerrish, B. A.: 696
Gerson, J.: 658, 671, 922
Gessel, W.: 224, 225
Gestrich, C.: 245
Gewiess, J.: 401, 507
Ghellinck, J. de: 641
Ghysen, G.: 303
Gibbard, S. M.: 209
Giblet, J.: 187, 205
Gieraths, G.: 570
Gilberto de la Porrée: 233, 647
Gleason, R. W.: 701, 702
Gloege, G.: 760, 776, 788, 877
Gloubokowsky, N. N.: 612
Glueck, N.: 585, 589
Gnilka, J.: 81, 101, 105, 106, 121, 122, 130, 135, 145, 150, 771, 787
Godeau, A.: 527
Godescalco: 229, 248, 310, 643, 745
Godin, A.: 695
Godofredo de Fontaines: 243
Goedt, M. de: 317
Göller, E.: 553, 570
Gollwitzer, H.: 247, 475, 868, 869
Görres, I. F.: 341, 372
Gössmann, W. E.: 419, 549
Gouyon, P.: 487
Graciano: 639
Granderath, Th.: 701
Grane, L.: 668, 799
Granvela: 713
Grass, H.: 245, 247
Grau, E.: 439
Greeven, H.: 437
Gregorio VII: 554
Gregorio de Rímini: 658, 664, 676, 677, 813
Gregorio de Tours: 531, 536
Gregorio Magno: 228, 276, 536
Gregorio Nacianceno: 213, 276, 289, 325
Gregorio Niseno: 213, 218, 297, 298, 412, 615
Grelot, P.: 437
Greshake, G.: 638, 730
Grillmeier, A.: 794
Grisar, H.: 666
Groner, F.: 455
Gropper de Colonia, J.: 676
Grosche, R.: 849
Gross, F. L.: 681
Gross, H.: 379, 580, 584, 730, 732
Gross, J.: 613
Grundmann, W.: 594, 595, 608
Grünewald, J.: 247
Gryson, R.: 504
Guardini, R.: 253, 654, 892
Guido de Orchelles: 234, 238
Guillermo de Auxerre: 234, 235, 236, 238
Guillermo de Champeaux: 235
Guillermo de la Mare: 651
Guillermo de Ockham: 237, 242, 243, 244, 659, 660, 661, 664, 665, 811, 902
Guillermo de St. Thierry: 236
Guillermo Durando: 240
Guitmundo de Aversa: 231, 235, 292, 301
Gustafson, J. F.: 899
Gutwenger, E.: 307
Gy, P.-M.: 495

Haacke, R.: 236
Haas, A.: 453
Haase, F.: 489
Hacker, P.: 800, 877
Haenchen, E.: 592
Haendle, K.: 875
Hägglund, B.: 674
Hahn, F.: 193, 196
Haible, H.: 937
Haimo de Halberstadt: 230
Halmer, N. M.: 249
Hallett, G.: 630
Hamel, A.: 679
Hamer, J.: 271
Hammarskjöld, D.: 890
Hänggi, A.: 211, 275, 527
Hanlon, D.: 476
Hanse, H.: 593
Hanssens, J. M.: 211
Häring, B.: 351, 471, 840
Haring, N.: 647
Harnack, A. von: 475, 487, 514
Harned, D. B.: 729
Harvey, W. W.: 529
Hase, K. von: 548
Hasenhüttl, G.: 339, 381, 400, 405, 409
Hasler, R.: 684, 694, 790, 802, 860, 876
Haspecker, J.: 589
Hauck, F.: 602, 603
Haugnessy, P.: 231
Häussling, A.: 310
Hausamman, L.: 246, 247
Hefele: 321
Hefner, J.: 683, 694, 696

Hegel, G. W. F.: 514, 548
Heimbucher, M.: 562
Heimerl, H.: 184, 389, 409
Heinzmann, R.: 793, 814
Hellín, J.: 708
Hempel, J.: 580
Hendriks, E.: 613
Hengel, M.: 449, 450, 471
Hennig, G.: 823, 834, 875
Henry, A. M.: 566
Henry, P.: 642, 672, 889
Heppe, H.: 873
Herberto de Auxerre: 238
Heriger de Lobbes: 230
Heris, C.-V.: 310
Hermann, R.: 824, 838, 845, 875
Herrmann, F.: 158
Herrmann, H.: 507
Herveo Nadal: 234, 242
Hesse, F.: 771, 787
Heufelder, E. M.: 471
Heussi, K.: 553, 570
Heynck, V.: 545
Hilario de Poitiers: 224, 289, 633
Hildeberto de Tours: 236
Hillman, E.: 411
Hillmann, W.: 471
Hincmaro de Reims: 229, 643
Hipólito: 49, 211, 275, 491, 493, 494, 530
Hirsch, E.: 560, 669
Hödl, L.: 231, 232, 485, 497, 640
Hoffmann, A.: 745
Hoffmann, P.: 604
Hofmann, F.: 224
Hofmann, L.: 383
Hofmann, P.: 426
Hofstetter, Ch.: 487
Hohenleutner, H.: 546
Holböck, F.: 232
Holl, K.: 666
Hollerbach, A.: 184
Homann, R.: 608
Honorio Augustudunense: 542
Hornef, J.: 506
Horst, U.: 826, 852, 874
Hostie, R.: 438, 471
Hottinger, J. H.: 527
Hughes, J. J.: 507
Hugo de Fleury: 537, 538
Hugo de Langres: 230, 236, 292
Hugo de San Cher: 235, 238
Hugo de San Víctor: 111, 233, 235, 236, 237, 240, 417, 419, 496
Hugoccio: 237
Huizing, P.: 184
Humberto de Silva Cándida: 230, 234, 236, 292
Hünermann, F.: 664, 688
Huonder, A.: 450
Hus, J.: 244

Ignacio de Antioquía: 89, 90, 108, 109, 209, 267, 275, 288, 412, 557
Ignacio de Loyola: 359, 439, 442, 450, 451, 562, 924
Ihde, D.: 922
Inocencio I: 413, 630, 684
Inocencio III: 233, 238, 240, 303, 526, 640, 647, 648
Inocencio X: 694, 726, 727
Ireneo: 45, 209, 211, 275, 280, 281, 288, 298, 324, 488, 529, 530, 533, 558, 615, 616, 927
Iserloh, E.: 234, 242, 243, 249, 251, 659, 668, 675, 679, 681, 799, 805, 820, 853, 875
Isidoro de Sevilla: 110, 228, 235, 417, 531, 639
Ivo de Chartres: 236
Iwand, H. J.: 812

Jacobs, P.: 248, 753
Jacquin, H.: 632, 787
James, E. O.: 310
James, R. E.: 703, 904
James, W.: 923
Jansen, F. X.: 713
Jansenio, C.: 627, 689, 697, 712, 714, 721, 722, 723, 726, 727, 892, 922
Jaanssen, H.: 248
Jedin, H.: 249, 250, 251, 512, 516, 517, 518, 525, 526, 527, 528, 532, 535, 537, 538, 539, 544, 546, 562, 570, 676, 677, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 692, 693, 694, 695, 717, 860, 876, 933
Jeremias, J.: 186, 189, 192, 193, 591
Jerónimo: 223, 496, 530, 536
Jerónimo (pseudo): 228, 301
Jetter, W.: 679
Joaquín de Fiore: 538, 542, 543, 545
Joest, W.: 696, 797, 815, 845, 846, 848, 850, 870, 875, 877
Jonas, H.: 635
Jordanes: 536
Jorissen, J.: 158, 233, 234, 237, 238, 239, 302
Juan XXIII: 326, 360
Juan Crisóstomo: 208, 216, 217, 218, 220, 223, 267, 275, 276, 286, 289, 290, 297, 298, 485
Juan Crisóstomo (pseudo): 214

Juan Damasceno: 220, 221, 290, 297, 298, 299, 306, 485, 616, 722
Juan de la Cruz: 923
Juan de Salisbury: 545, 546, 547
Juan de Santo Tomás: 653
Juan de Torquemada: 546
Juan de Treviso: 238
Juan Faventín: 236
Juan Fecamp: 236
Juan Quidort de París: 244, 307
Julián de Eclano: 624, 625, 626, 628, 630, 631, 718
Jülicher, A. von: 199
Jüngel, E.: 77, 116, 159
Jungmann, J. A.: 78, 211, 249, 309, 561
Jüssen, K.: 252
Justiniano: 220, 609
Justino: 42, 89, 90, 208, 209, 210, 275, 280, 288, 298, 474, 487, 488, 530

Kahles: 240
Kamlah, W.: 529, 530, 534, 539, 540, 542, 570
Kandler, K.-H.: 231, 234
Kantzenbach, F. W.: 872
Kármiris, I.: 616
Karpp, H.: 570
Karrer, O.: 284, 387
Käsemann, E.: 35, 204, 342, 381, 399, 400, 401, 409, 507, 773
Kasper, W.: 55, 154, 159, 448
Katerkamp, Th.: 512
Kattenbusch, F.: 50
Kaufmann, G. D.: 885
Keller, J.: 698
Keller, M.: 395, 398, 409
Kelly, J. P.: 703, 704
Kéramé, O.: 483
Kerkhofs, J.: 438
Kern, C.: 617
Kertelge, K.: 595, 597
Kessler, H.: 804
Kierkegaard, S.: 449, 462, 880
Kildahl, J. P.: 923
Kilmartin, E. J.: 203, 309
Kinder, E.: 158, 159, 873, 875
Kirschbaum, E.: 564
Klappert, B.: 601
Klauser, Th.: 493, 561
Kleinknecht, H.: 602
Klempt, A.: 526, 542, 570
Klos, H.: 205
Klostermann, F.: 387, 406, 409
Knierim, R.: 582
Knoll, A.: 307
Knowles, M. D.: 512, 571
Knox, R. A.: 921
Köberle, J.: 589
Koch, H.: 475
Koch, K.: 770, 787
Koehler, Th.: 317
Koeniger, A. M.: 485
Köhler, O.: 512, 516, 519, 534, 542, 543, 549, 565, 570
Köhler, W.: 245, 559
Kohls, E. W.: 816
Kolping, A.: 87, 91, 159, 229, 240, 241
Komposch, E.: 249
Köster, H.: 206, 209
Koster, M. D.: 399
Köster, R.: 845, 849, 857, 871, 877
Kösters, L.: 401
Kötter, J.: 249
Kötting, B.: 507
Kottje, R.: 509, 570
Kraemer, H.: 409
Kraus, H. J.: 52, 397
Kreck, E.: 741, 760, 767, 788
Kredel, E. M.: 381, 481
Krek, W.: 158
Krings, H.: 816
Krivosheine, B.: 617, 915
Kroeger, M.: 875
Kruse, L.: 159
Kühle, H.: 159
Kühn, U.: 620, 730, 824, 837, 840, 844, 852, 856, 857, 869, 871, 877
Kümmel, W. G.: 598, 599, 601, 602, 603
Küng, H.: 158, 159, 184, 361, 381, 400, 405, 406, 409, 476, 507, 682, 732, 803, 815, 826, 829, 846, 849, 855, 856, 859, 877, 937
Kunze, G.: 215
Kunzelmann, A.: 625
Kuss, O.: 594, 601, 796

La Bonnardière, A. M.: 488
La Hera, A. de: 184
Lackmann, M.: 877
Lactancio: 415, 624
Lafont, G.: 471
Lagarde, G. de: 640, 641
Lähteenmäki, O.: 411
Laínez, D.: 684
Lais, H.: 252
Lakner, P.: 158
Lake, K.: 486
Lammers, W.: 529, 537
Lampe, G. W. H.: 612, 615
Landgraf, A. M.: 159, 638, 640, 641,

643, 644, 645, 647, 652, 654, 664, 730
Lanfranco de Bec: 231, 234, 292, 301
Lang, A.: 622, 639, 650, 659, 660, 675, 686
Lange, H.: 644, 645, 710, 711
Laporte, J.: 715
Larrañaga, V.: 450
Larriba, J.: 248, 855, 877
Lash, N.: 310, 880
Látomo von Löwen, J.: 670
Latourette, K. S.: 565, 566
Lau, L.: 675
Laurentin, R.: 314, 316, 318, 323, 325, 327, 328, 331, 391, 403, 407
Lauther, H.-J.: 471
Lavalette, H. de: 655, 695, 700
Le Bras, G.: 414, 420, 495
Lebrun, P.: 252
Leclercq, J.: 321, 441, 442, 446
Lécuyer, J.: 500, 505
Lecuyer, L.: 215, 310
Leeming, B.: 708
Leeming, E.: 159
Leenhardt, F. J.: 256
Lefévre, Ch.: 504
Leff, G.: 676
Légasse, S.: 441, 471
Lehmann, K.: 507, 518, 519, 521, 522, 865
Leiber, R.: 327
Leibniz, G. W.: 243
Lengeling, E. J.: 27, 47, 52, 284
Lennerz, H.: 687
León IX: 714
León XIII: 446, 656, 702
Léon-Dufour, X.: 205, 592
León Magno: 42, 558
Leoncio de Bizancio: 220
Leoncio de Jerusalén: 219
Lepin, M.: 252, 253
Leppin, E.: 885
Lesio, L.: 252, 305, 695, 701
Lessig, H.: 187, 200
Letter, Z. B. P. de: 702, 932
Lévinas, E.: 882
Lewis, H. D.: 937
Leys, R.: 614
L'Huillier, P.: 490
Liebing, H.: 854
Lietzmann, H.: 486
Linden, P.: 381
Link, W.: 849
Lippert, P.: 455, 459, 461, 462, 464, 471
Lippold, A.: 535
Litt, F.: 713, 714
Locher, G. W.: 739, 753, 787
Loew, O.: 608
Loewenich, W. von: 875, 877
Lofthouse, W. F.: 589
Lohmeyer, E.: 35
Löhrer, M.: 52, 156, 158, 626, 742, 761, 927
Lohse, B.: 668, 679, 797, 811, 873, 875
Lohse, E.: 196, 206, 482, 490, 598
Loncke, J.: 655
Lonergan, B.: 644, 645, 730
Lortz, J.: 513, 853, 875
Lossky, W.: 617, 915
Lot-Borodine, M.: 613, 730
Lubac, H. de: 232, 510, 615, 620, 621, 622, 640, 645, 654, 665, 703, 704, 712, 713, 720, 722, 728, 730
Luckmann, Th.: 898
Ludovico Pío: 414
Ludwig, J.: 487
Lugo, J. B. de: 252, 262, 283, 305, 710
Lutero, M.: 245, 246, 247, 263, 284, 307, 411, 554, 633, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 674, 675, 676, 678, 679, 680, 681, 682, 686, 687, 689, 712, 736, 738, 752, 754, 755, 761, 790, 794, 798, 799, 800, 801, 805, 806, 807, 808, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 819, 820, 821, 824, 825, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 838, 840, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 858, 859, 860, 867, 870, 903
Luz, U.: 735, 763, 775, 776, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 787
Lyonnet, S.: 908, 930

Mabillon, J.: 527
Macaire: 632
Maccarone, M.: 309, 475
McDonnell, K.: 248
Mackey, J. P.: 937
McLair, M.: 885
McNamara, K.: 159
McSorley, H. J.: 668, 696, 812, 813, 877
Magrassi, M.: 541
Mahieu, L.: 709
Maier, F. W.: 787
Maissonneuve, H.: 640
Majencio: 220
Malevez, L.: 704, 933
Mandouze, A.: 625, 626, 629, 637
Manns, P.: 820, 840, 875, 877
Manson, W.: 608

Marcel, G.: 882, 896
Marcelo de Ancira: 214
Marción: 555
Marcos el Eremita: 215, 299
Maréchal, J.: 912, 923, 937
Mario Mercator: 630
Marliangeas, B.: 501
Maron, G.: 791, 801, 804, 823, 860, 861, 877
Marot, H.: 485, 486
Marrou, H. I.: 628, 629
Marsch, W.-D.: 907
Marsilio de Padua: 622
Marsilio Inghense: 244
Martin, J.: 507
Martin, V.: 571, 643
Martin-Achard, R.: 397
Martini, C. P.: 623
Marx, K.: 705
Marxsen, W.: 33, 191
Massa, W.: 309
Massarelli, A.: 694
Mateo Acquasparta: 651
Matura, Th.: 459, 471
Maurer, W.: 875
Maury, P.: 752, 777, 786, 789
Máximo el Confesor: 616
Mayr, F.: 158
Meersseman, G. G.: 322
Megivern, J. J.: 234, 235
Meinhold, P.: 514, 515, 525, 526, 527, 528, 529, 533, 536, 547, 549, 570
Meissinger, K. A.: 658, 667, 668, 837, 875
Melanchthon, Ph.: 526, 669, 670, 752, 755, 794
Melchor Cano: 250, 419
Melitón de Sardes: 275
Menoud, Ph.: 478, 507
Mercier, D.-J.: 325
Merlin, N.: 676
Mersch, E.: 629, 654, 673, 702, 889, 937
Merz, G.: 799
Merzbacher, F.: 546, 570
Metodio de Olimpo: 276
Metz, J. B.: 565, 728, 816, 870, 901, 906, 908, 928
Meuss, P. G.: 230
Meuthen, E.: 540, 541, 542, 570
Meuzelaar, J. J.: 204
Meyendorff, J.: 617
Meyer, Ch. R.: 703
Meyer, G.: 336
Meyer, H. B.: 246
Micskey, K. N.: 856
Michaelis, W.: 507, 787
Milligan: 613
Modalsli, O.: 844
Moeller, B.: 674, 675
Moeller, Ch.: 619, 730
Moffalt, J.: 608
Möhler, J. A.: 399, 512, 550, 551, 552
Mohrmann, Chr.: 91, 92
Molina, L. de: 709, 710, 714, 749
Molinski, W.: 436
Moltmann, J.: 736, 737, 748, 753, 754, 764, 765, 768, 769, 787, 859, 907, 908
Mommaers, P.: 672
Monden, L.: 159
More, P. M.: 681
Mori, E. G.: 710
Morin, G.: 636
Mörsdorf, K.: 184, 504
Mosheim, J. L.: 517, 528, 547
Moulton: 613
Mouroux, J.: 829
Mühlen, H.: 37, 159, 398, 728, 791, 822, 877, 937
Mühlen, K. H. zur: 674
Müller, A.: 184, 322, 331
Müller, A. V.: 678
Müller, Ch.: 763, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 787
Müller, H.-P.: 580, 588
Munck, J.: 482, 772, 778, 780, 781, 782, 783, 787
Murray, J. C.: 883
Muschalek, G.: 704, 728, 734, 893
Mussner, F.: 471, 590, 592, 593, 594, 599, 604, 605, 608, 731, 732, 733

Naegle, A.: 216
Nathin, J.: 667
Nauclerus, J.: 542
Nausea, F.: 685
Néher, A.: 473
Nestorio: 219, 220, 631
Neuenzeit, P.: 158, 204, 604
Neugebauer, F.: 596
Neuhäusler, E.: 445, 449, 549
Neuner, J.: 904
Neunheuser, B.: 159, 272, 278, 309
Neuser, W. H.: 245
Newman, J. H.: 519, 613, 696, 880, 907
Newton, I.: 243
Nicetas: 325
Nicolás I: 413, 496
Nicolas, J. H.: 700, 705
Nicolás de Cusa: 243
Nicolás de Dinkelsbühl: 244
Niermann, E.: 393, 409
Niesel, W.: 247, 854, 855

Nietzsche, F.: 705
Nigg, W.: 528, 571
Noris, E.: 713, 714, 727
Nygren, G.: 738, 742, 787

Oberman, H. A.: 242, 657, 658, 659, 665, 666, 667, 668, 674, 675, 679, 681, 696, 800, 815, 853, 854, 874, 875, 876
O'Callaghan, D.: 159, 430
O'Connel, M.: 159
O'Dea, Th.: 898
Odo Rigaldo: 651
Oeing-Hanhoff, L.: 816
Oepke, A.: 52
Olier, J. J.: 252
Olivier, D.: 875
Olsson, H.: 850, 875
Oman, J.: 719, 728, 881, 895, 937
Oppen, D. von: 381
Optato de Mileve: 398
Orcibal, J.: 714
Orderico Vital: 538, 539
Orígenes: 90, 212, 213, 214, 266, 289, 290, 488, 557
Orosio: 535, 536
Ortega y Gasset, J.: 613
Osiander: 302, 307
Otilio del Niño Jesús: 210
Ott, H.: 411, 789, 873
Ott, L.: 873
Otten, B. J.: 559
Otten, H.: 753, 787
Otto, R.: 274
Otto de Freising: 536, 537, 539, 540
Ozment, St. E.: 674

Pablo VI: 259, 294, 303, 319
Pacheco, P.: 684
Pahl, I.: 211, 275
Palamas, G.: 616, 617, 618
Palma, J. M.: 710
Pallavicino, P. S.: 695
Pannenberg, W.: 736, 747, 755, 787, 798
Paquier, J.: 678
Paquier, R.: 479, 499
Parent, J. M.: 640
Pas, P.: 689
Pascal, B.: 697, 715
Pascasio Radberto: 229, 235, 292, 301
Pastor, I.: 727
Paulino de Nola: 413
Paulo III: 683, 684
Paulo V: 714, 721, 726
Pedro Abelardo: 237, 622, 646, 656
Pedro Auréolo: 544, 661, 662, 663, 664
Pedro Cantor: 233, 292, 301
Pedro Crabbeo: 636, 684
Pedro Damiano: 112
Pedro de Aylli: 232, 244
Pedro de Capua: 236, 239
Pedro de Poitiers: 233, 236
Pedro de Trabibo: 651
Pedro Juan Olivi: 545, 665
Pedro Lombardo: 112, 233, 236, 417, 636, 645, 646, 647, 648, 650, 653, 656, 660, 676, 678, 716, 717, 807
Pedro Manducator: 239
Peitz, W.: 631
Pelagio: 623, 624, 625, 627, 628, 634, 635, 644, 645, 661, 721
Pellegrino, M.: 630
Pereira, A.: 382
Perler, O.: 210
Perrone, G.: 306, 307, 489
Pesch, O. H.: 307, 447, 464, 471, 652, 668, 670, 682, 693, 696, 790, 791, 793, 794, 798, 804, 805, 806, 807, 808, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 818, 819, 820, 821, 822, 824, 826, 829, 830, 832, 834, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 848, 849, 850, 856, 857, 865, 870, 874, 875, 877
Pesch, R.: 449
Pesch, W.: 441, 461, 471, 507, 603, 651, 933
Petavio, D.: 701
Peters, A.: 797, 831, 856, 878
Peters, H.: 246, 247
Peterson, E.: 533, 591
Peukert, H.: 859, 906
Pflug, J.: 676
Pfnür, V.: 856, 878
Pfürtner, St.: 693, 694, 830, 834, 859, 878
Philips, G.: 383, 385, 391, 409, 627, 702, 730
Piault, B.: 159
Piccolomini, E. S. (Pío II): 727
Pieper, J.: 159, 518
Pigge de Utrecht, A.: 676
Pilgram, F.: 399
Pinomaa, L.: 788
Pinsk, J.: 159
Pío IV: 694, 699
Pío V: 713
Pío VI: 727
Pío IX: 313, 327
Pío X: 253, 327, 387
Pío XI: 337

Pío XII: 44, 254, 268, 294, 303, 326, 327, 492, 704
Piolanti, A.: 159, 308, 310
Pipino el Breve: 414
Pittenger, P.: 904
Planck, G. J.: 547
Platón: 926
Platz, Ph.: 788
Plinval, G. de: 623, 624
Plöchl, W.: 557
Plotino: 626
Plotnik, K.: 242, 243, 244
Poelmann, R.: 397
Polag, A.: 590
Pole, R.: 684
Policarpo: 412
Polman, P.: 527
Portalié, E.: 714
Portmann, A.: 882
Post, H. R.: 671
Potterie, I. de la: 908, 928, 930
Pourrat, P.: 563
Powers, J.: 255, 256, 257, 258, 259
Premm, M.: 873
Prenter, R.: 696
Prepositino: 239
Preus, J. S.: 875
Preuss, H. D.: 588
Procksch, O.: 597
Próspero de Aquitania: 633, 635, 745
Protágoras: 926
Prümm, K.: 158
Przywara, E.: 441, 937
Pseudo-Dionisio: 617, 672

Quasten, J.: 217
Quell, G.: 770, 771, 787

Rabano Mauro: 229, 643
Rabeneck, J.: 749, 799
Rabut, O.: 937
Rackl, M.: 401
Rad, G. von: 30, 31, 32, 52, 586, 905
Radulfo Ardens: 232, 233, 238
Rahner, H.: 531, 532, 554
Rahner, K.: 46, 47, 77, 116, 158, 159, 184, 250, 303, 310, 333, 338, 339, 341, 345, 347, 352, 360, 365, 366, 368, 373, 377, 381, 383, 384, 385, 389, 401, 409, 421, 428, 429, 431, 432, 433, 437, 447, 454, 455, 458, 459, 461, 463, 464, 468, 472, 485, 497, 498, 505, 506, 507, 518, 519, 521, 522, 556, 607, 615, 638, 642, 655, 663, 702, 703, 711, 734, 766, 786, 791, 816, 821, 826, 836, 845, 846, 848, 849, 864, 865, 878, 887, 890, 895, 902, 906, 907, 912, 914, 915, 917, 934, 935, 937
Ramsey, A. M.: 499
Ranke, L. von: 513, 545
Raterio de Verona: 230
Ratramno: 229, 230, 292, 301, 643
Ratzinger, J.: 224, 307, 422, 426, 437, 508, 515, 519, 521, 522, 523, 529, 539, 541, 542, 543, 546, 571
Rauschen, G.: 309
Réau, L.: 564
Redlich, V.: 840
Reese, W. L.: 903
Reeves, G.: 703, 904
Regli, S.: 372, 382
Régnon, Th. de: 654, 701
Reine, F. J.: 217
Reineccius, R.: 526
Reiners, H.: 911, 912
Reinhardt, K. F.: 881
Relle kai Potle, G. A.: 632
Remigio de Lyon: 643
Rendtorff, T.: 859
Renz, F. X.: 252, 309
Repgen, K.: 820
Rest, W.: 450
Reuter, F.: 860
Rhein, R. von: 857
Ricardo de Fitsacre: 235, 238
Ricardo de Mediavilla: 234, 237, 651
Ricardo de Melitona: 238
Ricardo de San Víctor: 541
Ricoeur, P.: 705, 922
Richter, G.: 816
Richter, H. R.: 468
Richter, St.: 340, 382, 472
Riesenfeld, H.: 481, 591
Riesenhuber, K.: 814, 816, 874
Rigaux, B.: 81
Righetti, M.: 310, 321
Ripalda, J.: 701, 710
Rito, H.: 730
Ritter, A. M.: 455, 462, 463, 508
Ritzer, K.: 418
Roberto de Courçon: 233, 237
Roberto de Melún: 238
Robinson, J. A. T.: 886
Rogier, L. J.: 512, 561
Rolando Bandinelli: 231, 237
Rolando de Cremona: 233, 237
Rolevinck, W.: 542
Rondet, H.: 437, 629, 703, 730, 741, 744, 751, 765, 788, 789, 937
Rosmini, A.: 303
Rost, G.: 736, 738, 754, 755, 777, 789
Roszak, Th.: 897
Rotter, H.: 457

Rottmanner, O.: 628, 629, 741, 788
Rouco Varela, A. M.: 184
Rousselot, P.: 608
Rowley, H. H.: 738, 771, 787
Rückert, H.: 783, 815, 875, 876
Ruckstuhl, E.: 206
Rudolph, W.: 582
Rufino de Aquileia: 532
Ruh, K.: 672
Ruiter, T. de: 459, 472
Ruiz Bueno, D.: 89
Ruperto de Deutz: 236, 239, 240, 439, 538, 541
Rupp, G.: 668
Rusch, P.: 476
Ruysbroquio, J. de: 642, 650, 671, 672, 673, 674, 701, 889, 914, 922

Sage, A.: 628
Salgueiro, T.: 626
Salmerón, A.: 678, 684, 689, 690
Salvian: 536
Sandvik, B.: 187, 203, 309
Santagada, O. D.: 254
Santiago de Metz: 244
Santos, A. de: 478
Sartory, Th.: 248
Sartory-Reidick, G.: 425
Scarpi, P.: 694
Schäfer, R.: 752, 755, 788
Schamoni, W.: 749, 789
Scharbert, J.: 580
Schatzgeyer, K.: 249
Scheeben, M. J.: 701, 789
Scheffczyk, L.: 513, 550, 571, 814, 826
Schelkle, K. H.: 508, 591, 602, 747, 763, 788
Schellong, D.: 812, 857, 867, 868, 878
Scherer, E. C.: 526, 550, 571
Scherer, R.: 387
Schermann, Th.: 208
Schieder, Th.: 523, 524
Schieffer, Th.: 538, 539
Schierse, F. J.: 601
Schillebeeckx, E.: 159, 250, 255, 256, 258, 278, 303, 304, 383, 385, 388, 392, 393, 409, 411, 412, 413, 415, 416, 417, 418, 419, 422, 437, 444, 445, 472, 497, 508, 647, 654, 696, 815, 838, 860, 876, 881, 887, 901, 902, 903
Schleiermacher, F. D. E.: 547, 767
Schlette, H. R.: 158, 159, 233, 448
Schlier, H.: 81, 89, 204, 382, 396, 402, 423, 428, 432, 483, 507, 508, 737, 787
Schlink, E.: 769, 783, 785, 786, 789, 814, 875
Schlosstein, F. A.: 608
Schlüter, D.: 814, 874
Schmalz, F.: 437
Schmaus, M.: 158, 253, 256, 278, 310, 398, 399, 559, 798, 873
Schmid, J.: 158
Schmidt, K. D.: 513, 571
Schmidt, K. L.: 773, 775, 787
Schnackenburg, R.: 75, 159, 205, 409, 422, 472, 508, 510, 592, 593
Schneemelcher, W.: 522
Schneider, G.: 597
Scholder, K.: 854
Scholten, J.: 608
Schöndorf, K. A.: 535
Schonmetzer, A.: 630, 717, 726
Schoonenberg, P.: 257, 258, 303, 472, 620, 627, 642, 703, 749, 880, 881, 894, 899, 900, 912
Schrenk, G.: 738, 769, 772, 773, 776, 778, 781, 787
Schrey, H. H.: 929
Schroeckh, J. M.: 514, 547
Schubert, P.: 608
Schulte, R.: 111, 128, 158, 159, 228, 436, 472
Schultz, E.: 206
Schulz, A.: 340, 441, 472
Schulz, S.: 595
Schupp, J.: 646
Schürmann, H.: 52, 187, 189, 195, 205, 309, 348, 382, 449, 451, 472, 591, 592, 602
Schutz, A.: 898
Schützeichel, H.: 855, 878
Schwager, R.: 340
Schwarzwäller, K.: 736, 739, 754, 755, 761, 762, 763, 767, 773, 774, 788, 789
Schweizer, E.: 187, 342, 382, 405, 409, 508
Seckler, M.: 402, 644, 730, 798, 829, 835, 865
Seeberg, E.: 515, 545, 666
Seemann, M.: 159
Segalla, G.: 300
Segundo, J. L.: 937
Seils, M.: 842
Selvaggi, F.: 255
Semler, J. S.: 547
Semmelroth, O.: 159, 259, 307, 331, 382, 383, 400, 508, 937
Serapión de Thmuis: 213
Seripando, J.: 676, 677, 678, 684, 687, 688, 690, 691, 715, 716, 933
Sertillanges, A.-D.: 751

Sesboüé, B.: 671, 686
Severo de Antioquía: 219, 220
Severus, E.: 382
Shanin, Th.: 885
Shea, J.: 705, 923
Sheridan, Th. L.: 696
Sherrard, Ph.: 617
Siber, P.: 596
Siegmund, G.: 881
Siewerth, G.: 816
Silvestre I: 489
Simón de Lens: 651
Simon, M.: 480
Simon, P.-H.: 730
Simón de Tournai: 232, 233, 238
Simonin, Th.: 751, 789
Simonis, W.: 224, 225
Simpliciano: 742
Siricio: 413
Sittler, J.: 938
Sixto III: 413, 632
Skydsgaard, K. E.: 486
Skowronek, A.: 77, 159
Smith, C. R.: 589, 608
Smits, L.: 258, 307
Soden, H. von: 204
Söhngen, G.: 52, 849, 852, 878
Solano, J.: 309
Sölle, D.: 475, 859, 869
Sommerlath, E.: 158
Sonnemans, H.: 907
Sonnen, J. R.: 257, 259, 307
Soto, D. de: 815
Souter, A.: 623
Spiazzi, R.: 310
Spittler, L.: 513
Splett, J.: 816
Spörl, J.: 536, 538, 539, 540, 546, 571
Srbik, H. von: 523
Stählin, W.: 669
Stakemeier, A.: 876
Stakemeier, E.: 676, 677, 678, 683, 687, 688, 692, 695, 830, 876
Stalder, K.: 597
Stamm, J. J.: 587
Staupitz, J. von: 675
Steck, K. G.: 823, 829, 878
Stegmüller, F.: 709, 714, 747, 750, 788, 920
Steininger, V.: 425, 437
Steinmetz, D. C.: 675
Steinmetz, F. J.: 599
Steinmüller, W.: 184
Steitz, E.: 309
Stenzel, A.: 41, 50, 52
Stiglmayr, E.: 746, 788
Stockmeier, P.: 509, 571
Stoebe, H. J.: 585, 589
Stolverg, F. L. von: 513, 550
Stolz, A.: 747, 748, 789
Storff, H. J.: 242
Strasser, O. E.: 553, 571
Sträter, C.: 655
Straub, J.: 532, 534
Strigel, V.: 526
Strotmann, Th.: 485
Struckmann, A.: 214, 309
Stufler, J.: 645, 788
Stuhlmacher, P.: 595, 597
Stuiber, A.: 531, 533, 535
Stutz, U.: 387
Suárez, F.: 252, 253, 305, 440, 442, 653, 710
Sudbrack, J.: 357, 382, 464, 465, 472
Sustar, A.: 383, 384, 385, 409

Tachau, P.: 599
Taille, M. de la: 253, 702, 728, 751
Tapper, R.: 713
Tarte, R. A.: 310
Taulero: 561, 671, 672, 674, 675
Teilhard de Chardin, P.: 37, 359, 453, 703, 903
Tellenbach, G.: 534
Teodoreto de Ciro: 217, 218, 219, 229, 290, 297
Teodoro Mopsuesteno: 217, 218, 267, 275, 276, 289, 291, 297, 298
Teodosio: 554
Teófilo de Alejandría: 266, 276, 289
Ternus, J.: 255
Tertuliano: 42, 51, 92, 93, 94, 221, 222, 275, 276, 280, 288, 291, 412, 413, 414, 415, 416, 487
Teselle, E.: 625, 628
Thalhofer, V.: 253
Theidorou, A.: 613
Thielicke, H.: 434, 794
Thils, G.: 382
Thomassin, L. de: 701
Thonnard, J.: 628
Thurian, M.: 248, 286, 310, 316, 501 508
Thüsing, W.: 786
Tillard, J. M. R.: 159, 310, 441
Tillemont, L. de: 527
Tillich, P.: 762, 886
Timoteo Aeluro: 219
Tödt, H. E.: 859
Toledo, F.: 252
Tolomeo de Lucca: 546
Tomás de Aquino: 111, 112, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 277, 279, 281, 283, 295, 296, 297, 303, 306, 419, 420, 439, 440,

442, 443, 461, 565, 621, 622, 633, 636, 640, 642, 644, 645, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 661, 663, 676, 679, 680, 689, 700, 702, 719, 739, 747, 792, 794, 804, 807, 808, 813, 814, 818, 827, 828, 829, 830, 833, 834, 836, 838, 840, 841, 842, 844, 850, 854, 856, 871, 887, 902, 903, 911, 913, 926, 933
Tomás de Celano: 439, 449, 450
Tomás de Estrasburgo: 244
Torquemada, J. de: 546
Torrance, Th. F.: 612, 614
Townsend, H.: 608
Trapé, A.: 744, 788
Trapp, D.: 657, 676
Trembelas, P. N.: 612, 632
Trenkler, G.: 608
Trillhaas, W.: 789, 873
Troeltsch, E.: 514
Trütsch, J.: 653, 695, 701, 730, 915
Tüchle, H.: 513, 571
Tyciak, J.: 159

Unsfeld, S.: 907
Urbano VIII: 726

Vajta, V.: 284, 876
Valencia, G. de: 252
Van de Berg, J. H.: 881
Van de Kerckhove, P. A.: 497
Van den Eynde, D.: 420
Van der Leeuw, G.: 159
Van der Linde, H.: 888
Van der Meer, H.: 504, 508
Van Eijl, E.: 713
Van Nuland, J.: 631
Van Roo, G.: 94, 113, 159
Vandenberghe, A.: 740, 748, 789
Vandenbroucke, S.: 382
Vanneste, A.: 256
Vaux, R. de: 52
Vázquez, G.: 252, 653
Vázquez, F. X.: 713
Vega, A. de: 685, 689, 690, 694
Verbeke, G.: 626
Vicaire, M.-H.: 441
Vicente de Lerins: 519, 633, 635
Vignaux, P.: 659, 661, 662, 747, 788
Villaert, L.: 714
Villers, A. de: 699
Villette, L.: 159, 654, 680, 902
Vischer, L.: 824, 877
Vitale, A.: 184
Vogel, C.: 487
Vogel, H.: 789
Vogt, E.: 81
Vogt, J.: 532
Volk, H.: 310, 437, 814, 938
Völker, W.: 531
Vollert, C.: 255
Vömel, E.: 608
Vonier, A.: 310
Vorgrimler, H.: 52, 360, 429, 454, 505, 506, 507, 508, 551, 791, 890
Vorster, H.: 812, 813, 814, 842, 878
Vossebrecher, R.: 310
Vriesen, Th. C.: 738, 770, 771, 772, 773, 787

Wachtel, A.: 532, 534, 535, 571
Wagner, E.: 523, 571, 593
Walgrave, J. H.: 613, 621, 622, 640, 645, 712, 715, 717, 720, 722, 730
Warnach, V.: 272, 284
Watkin-Jones, H.: 654
Weber, M. J.: 159, 765, 873
Weber, O.: 738, 739, 741, 755, 760, 763, 767, 768, 774, 777, 778, 789
Wegenaer, P.: 279
Weiler, A.: 570
Weischedel, W.: 868, 869
Weiser, A.: 582
Weizsäcker, C. von: 199
Welte, B.: 256
Wengier, F. J.: 310
Wenschkewitz, H.: 246
Wentzel, B.: 620
Werner, K.: 709
Westermann, C.: 580, 588
Weth, R.: 859
Wetter, F.: 310
Wetter, G. P.: 608, 612
Whitehead, A. N.: 703, 923
Whitley, W. T.: 612, 619, 730
Wicks, J.: 668
Wiederkehr, D.: 777, 787
Wikenhauser, A.: 596
Wilkens, E.: 869, 878
Willebrands, J. G. M.: 860
Willems, B. A.: 804
Williams, D. D.: 938
Willig, I.: 702, 938
Winkler, R.: 608
Winklhofer, A.: 310
Winninger, P.: 504, 506, 508
Wislöff, C. Fr.: 246
Wittram, R.: 513, 523, 524, 571
Wobbe, J.: 608
Wodka, J.: 571
Wolf, E.: 557, 571, 741, 744, 760, 767, 788, 792, 806, 818, 824, 878

Wolff, H. W.: 580, 581, 582
Wolter, H.: 538
Wulf, Fr.: 367, 372, 382, 438, 446, 447, 455, 456, 458, 467, 472
Wulf, H.: 347
Wust, P.: 466
Wycleff, J.: 244, 293, 294, 302, 303, 307

Xhaufflaire, M.: 705, 922, 929

Zeoli, A.: 626
Ziegler, J.: 417
Zimara, C.: 788
Zimmerli, W.: 583
Zimmermann, H.: 449, 472, 527, 538, 546, 571
Zósimo: 630, 631
Zuidema, W.: 204
Zuinglio, U.: 245, 246, 247, 248, 293, 739, 752, 753
Zumkeller, A.: 625, 675, 676

INDICE ANALITICO

Acción Católica: 383s

Acomodación: 565s

Acontecimiento Cristo: 771s
- la justificación, finalidad del acontecimiento Cristo: 808s

Agustinistas: 676s, 697, 746s

Alianza: 28-30, 33, 136, 528s, 934
- antigua y nueva alianza: 34s, 134, 581, 583
- fundamentación de la nueva alianza en la sangre de Jesús: 198s

Amor
- amor a Dios según Jansenio: 724s
- amor conyugal: 429
- amor y méritos: 934
- análisis de «caritas» en Bayo: 715ss
- el amor, carisma fundamental: 457
- «fides caritate formata»: 820s, 840
- gracia y caridad: 913s
- identificación de la caridad con el Espíritu en P. Lombardo: 646, 793
- unidad del amor a Dios y al prójimo: 915, 918

Amor divino: 121, 582

Anámnesis: 32s, 68, 110, 118, 148s, 208, 212, 215-217, 245, 276, 281, 285, 901

Antropología (cf. *Hombre)*
- antropología de la gracia: 881-884
- antropología semita: 198
- ciencias antropológicas: 882s, 897
- diversos principios antropológicos en Oriente y Occidente: 638ss
- gracia y antropología trascendental: 734s
- situación antropológica y formas de existencia eclesial: *363-367*

Año eclesiástico: 97

Apocalíptica: 81, 538, 540s

Apocatástasis: 759, 784

Apóstol
- apóstoles de las comunidades paulinas: 481ss
- discípulos de los apóstoles: 483s
- los apóstoles, testigos de la resurrección: 481

Apostolado seglar: 43, 170, 384

Apropiación: 655s, 700s, 890s

Aristotelismo: 621, 640

Arte
- historia del arte cristiano: 564

Autoridad (cf. *Obediencia, Ordenamiento eclesiástico)*
- autoridad de Cristo y autoridad de los ministros: 475s

Beñecianismo: 750s, 815

Bautismo: 39s, 72, 73s, 89, 93, 96s, 104, 106, 270, 618, 902
- acto de recepción en la comunidad de la Iglesia: 163, 165

bautismo de los niños: 647
bautismo y justificación: 597
bautismo y matrimonio: 412, 416
promesas del bautismo: 94

Bayanismo: 711-721
doctrina: 715-727
historia: 713ss

Bendición: 101
bendición y maldición: 581
«leitmotiv» en el AT: 580, 588

Cáliz de los laicos: 245, 250s

Canon: 72, 569

Caridad (cf. *Amor)*

Carismas: 173s, 178, 342s, 361s, 365, 366s, 393, 399-408
carisma de la vida religiosa: 454-464
carismas de dirección: 404s
carismas diaconales: 404, 474s
carismas kerigmáticos: 401-404
carismas libres e institucionalizados: 405, 407, 482
ministerio y carisma: 406-408, 482

Causalidad
causalidad cuasiformal: 702
causalidad de los sacramentos: 112s, 150ss
causalidad y predestinación: 763
la predestinación, distinta del determinismo e indeterminismo: 801s

Celibato: 178, 180, 506

Cena de Jesús: 186-207
carácter sacrificial: 273ss
cristología del Siervo de Dios en los relatos de la Cena: 190s
dimensión escatológica: 108s, 265
forma primitiva de la tradición de la Cena: 190s
interpretación de Juan: 205ss
interpretación de Pablo: 204s
origen de la Cena en el Jesús histórico: 201ss
presencia real: 287
relatos de la institución: 186-191
antigüedad de los relatos: 188-190
carácter litúrgico: 187s
mandato de repetición: 190
reconstrucción de la forma primitiva: 190s
rito de la comida: 187
significado teológico según los relatos de la institución: 191-201
acción simbólica profética: 194s
comida de despedida: 193
idea de pascua: 192s
identidad de los dones con la persona salvífica de Jesús: 197-201
relación con el reino de Dios: 194
relación con las comidas habituales: 191s
sangre de la alianza: 197ss
sentido de las acciones: 194s

Certeza de la salvación: 830-837, 870
certeza y seguridad: 784s, 831s

Ciencia
ciencias antropológicas y doctrina de la gracia: 882s
significación de las ciencias humanas para la vida religiosa: 469s

Clericalismo: 385s, 390s

Colegialidad: 163s, 171, 175, 476, 478s, 486
primado y colegio episcopal: 163s, 171

Comunidad (cf. *Iglesia)*
comunidad cultual: 26s
de la antigua alianza: 27-34
comunidad de discípulos: 451
comunidad eclesial: 160s, 348
comunidad humana: 66
estructura personal y comunitaria de la existencia humana: 896ss
examen de los carismas por la comunidad: 406

Comunión espiritual: 213s, 223, 234

Concilio: 486s

Concretización
en filosofía: 335s
en teología: 336s

Concupiscencia
en Jansenio: 723ss
en los agustinistas: 677
en Lutero: 847s
matrimonio como remedio de la concupiscencia: 420

Confirmación: 39, 72, 97

Conflicto: 174, 349s, 405s

Consejos evangélicos: 455, 458ss
consejos y preceptos: 386s, 344s, 351, 442s, 458s
significado de los consejos para los seglares: 386, 389, 463

«Consensus fidelium»: 402

Contemplación: 371s, 441, 890

Contrición
contrición y atrición: 838

Conversión: 838ss, 905, 915

Creación: 83, 580
carácter simbólico: 121-125
creación e historia: 124, 132-135
creación en el Espíritu: 130s
creación por la palabra: 129ss
creación y escatología: 125
«creatio ex nihilo»: 129
Cristo, centro de la creación: 261s
dialéctica de creado/increado en la teología oriental: 614s
dimensión personal de la creación: 124, 127
dimensión protológica de la creación: 117-131
dimensión trinitaria: 128-131, 135, 888s
el matrimonio en el orden de la creación: 424s
potencialidad de lo creado: 125-127
unidad de creación y redención: 119, 122

Cristología
cristología cósmica: 261, 903s
cristología del Logos y eucaristía: 216ss
cristología del Siervo en los relatos de la cena: 190
cristología, marco para interpretar la eucaristía: 261s
espiritualidades cristológicas: 348s, 358s, 448-451
verificación de la cristología en la eucaristía según los Padres: 209ss, 219ss

Crítica de la sociedad: 43

Cruz: 83, 85, 104, 118, 138, 349, 372s, 377, 447, 461s, 594, 596, 757, 777, 819s, 895

Culto (cf. *Liturgia)*
concepto: 26s
crítica del culto: 35
culto de Cristo: 34-37
fundamento soteriológico: 36
sagrado y profano: 35
culto de Israel: 30-34
culto de Israel y culto de las religiones: 31s
función salvífica: 27s
fundamentación en acontecimientos históricos: 31ss
leyes cultuales: 30s
lugar en la historia de salvación: 33s
pureza cultual: 28
sagrado y profano: 28
santuario: 30
culto de la comunidad: 37-51
asamblea en el nombre de Jesús: 37s
carácter escatológico y pneumático: 38s
participación activa: 43
culto del tiempo intermedio: 48
culto natural: 31

Definiciones dogmáticas: 686

Derecho (cf. *Derecho canónico)*
derecho divino positivo: 170-172
derecho natural: 167-170
autoridad eclesiástica y derecho natural: 168-170
derechos divino y humano: 163, 167-172, 489, 499
la estructura ministerial, realidad de derecho apostólico: 499

Derecho canónico
apertura pastoral: 180s

¿coercitividad?: 173
derecho penal: 177, 179s
derechos divino y humano: 163, 167-172
disciplina eclesiástica: 179s
el derecho como servicio: 178-183
historia de la constitución de la Iglesia: 557ss
jurisdicción eclesiástica y civil en el matrimonio: 414s, 416s, 420s, 433ss
jurisdicción sobre la administración eclesiástica: 169s
postulados para una revisión del derecho canónico: 181ss
renovación del derecho matrimonial: 433ss
técnicas interpretativas: 162s
«consuetudo contra legem»: 163
«dispensatio»: 162
«dissimulatio»: 162
«excusatio»: 162
«licentia»: 162
«praeter legem»: 377
«tolerantia»: 162

Desarrollo
problemática del desarrollo del dogma: 519ss, 569

Deseo de Dios: 447s

Diaconía: 404, 474s

Diácono: 493, 504-506

Dios (Padre)
acción de Dios Padre en el acontecimiento sacramental: 137s, 141
benevolencia de Dios en la gracia: 732s, 885
Dios Padre como sujeto de la elección: 776
el «solus Deus» en la Reforma: 284s, 668
el «solus Deus» en la vida religiosa: 467
«muerte de Dios»: 358, 924
ocultamiento de Dios: 447, 751, 754
«potentia absoluta» de Dios en el nominalismo: 652
trascendencia de Dios: 357, 614, 617
trascendencia e inmanencia: 637, 831, 926s

Disposición
disposición negativa: 707
«dispositio ultima»: 646, 649, 664

Diversidad de sexos
relación entre existencia religiosa y sexo: 364s

Doce: 477ss

Docetismo: 365

Dogma
concepto de dogma, fe, herejía y anatema en Trento: 685s
tensión entre dogma e investigación histórica: 516ss

Domingo
precepto dominical: 176
«vivir según el día del Señor» en Ignacio: 109

Eclesiología
eclesiología de Agustín y concepción de la eucaristía: 224ss
esencialismo en eclesiología: 336ss
idea de Iglesia en Agustín: 534s
la designación eucarística «corpus mysticum» se convierte en eclesiológica: 282

Economía: 84s, 612

Edad Media: 638s

Elección (cf. *Vocación y Predestinación)*
aspectos protológico y escatológico: 737, 768
elección de Israel y de la Iglesia: 28ss, 778-784
Rom 9,11: 779-784
elección de la comunidad: 769-774
carácter agónico de la elección: 773
elección en el AT: 769ss
elección en el NT: 769s
elección para un servicio: 457, 772s
elección en Jesucristo: 744, 764, 774-778

Cristo, mediador de la elección: 756s
elección y esperanza: 784-786
elección y experiencia: 764s
la elección, constitutivo del pueblo de Dios: 396s
la elección, expresión de «sola gratia»: 778
la elección, suma del evangelio: 739s, 761
número de elegidos: 748s

Encarnación: 616

encarnación en la carne de pecado: 137s
eucaristía y encarnación: 209ss, 224, 261s

Epiklesis: 217, 298, 306

Episcopado (cf. *Obispo)*

colegio episcopal: 486
episcopado monárquico: 484ss
episcopado y papado: 163s, 171s, 485-489

Escatología

aspecto escatológico del misterio en Pablo: 84
creación y escatología: 125
dimensión escatológica de la eucaristía: 203, 265
escatología y encarnación: 386
estructura escatológica de la gracia: 907ss
aspecto escatológico de la gracia en el AT: 588
aspecto escatológico de la gracia en el NT: 604s
misión escatológica de los Doce: 478
misterio como secreto escatológico en el AT: 80
perspectiva escatológica de la existencia cristiana: 351s, 396
tensión entre presente escatológico y plenitud definitiva: 354, 362s, 377s

Escolástica: 561

método escolástico: 641s

Escotistas: 687, 693, 913

Escritura

diversas formulaciones de la palabra de Dios en la Escritura: 337
«sola scriptura» en Lutero: 799s

Escuela de Tubinga: 515, 550s

Esencialismo

esencialismo en teología: 336s

Esperanza

certeza de la esperanza: 834s
Dios de la esperanza: 447
elección y esperanza: 784ss
vida religiosa como testimonio de esperanza: 468s

Espíritu Santo: 36s

carácter pneumático de la creación: 130s
cooperación del Espíritu en la encarnación: 315
dones del Espíritu Santo: 919
tipología de los dones en la historia eclesiástica: 541s
efusión del Espíritu y culto: 38s
el Espíritu, fundamento de la diversidad de ministerios: 338s
el Espíritu, instancia crítica del ordenamiento eclesiástico: 162
frutos del Espíritu Santo: 842
misión del Espíritu: 138s

Espiritualidad

espiritualidades cristológicas: 348s, 358s, 448ss
historia de la piedad: 563s
novedad y transitoriedad de una espiritualidad: 374s
opciones: 349s

Espiritualismo: 61s, 227s, 350, 545

Estado

Iglesia y Estado: 165s, 433s

Estados eclesiales

diferencias entre laicos, clérigos y religiosos: 384ss, 387ss, 462s
estado secular y religioso: 340, 351s, 462s
criterios tradicionales de jerarquización: 351s

problemas de toda jerarquización: 352ss
final de la división en estados eclesiásticos: 406

Etica existencial: 338

Eucaristía (cf. *Cena, Misa, Presencia real, Transustanciación):* 50, 72, 74, 93, 96, 106s, 618
adoración eucarística: 253, 297
concepto
concepto dogmático de eucaristía: 260-264
concepto «eucaristía»: 208s, 307s
concepto «misa»: 240
eucaristía e Iglesia: 48, 106, 185, 222s, 225, 262s
eucaristía y encarnación: 209ss, 212ss, 224, 261s
institución por Cristo: 191
la eucaristía, autolegado de Jesús: 261s
la eucaristía como memoria y sacrificio: 208s
la eucaristía como unión hipostática con la divinidad: 221
palabra y eucaristía en Orígenes: 213s
presencia eucarística: 257s

Eucaristía: doctrinas
cristología del Logos y eucaristía: 216ss, 220
doctrina de Berengario: 230, 292
doctrina de la baja Edad Media: 241-245
doctrina de la primitiva y alta Escolástica: 230-241
doctrina de los reformadores: 245-249
Calvino: 247s
Lutero: 246s
Zuinglio: 245
doctrina de Trento: 249-251, 268, 277s, 282, 293s
duofisismo cristológico y eucarístico: 219ss
nuevo enfoque en el siglo xx: 253-259
orientación espiritualista de los alejandrinos: 212s, 289s
Patrística
Agustín: 224-228, 291
Ambrosio: 223, 291, 300
Cipriano: 222s, 275s
Cirilo de Alejandría: 214s, 289, 299
Clemente de Alejandría: 212, 290
Ignacio: 219s, 275, 288
Ireneo: 211, 288
Isidoro de Sevilla: 228
Jerónimo: 223s
Juan Crisóstomo: 216s, 266, 275s, 281, 290
Juan Damasceno: 220s, 290, 299
Justino: 210, 288
«Ordenación eclesiástica» de Hipólito: 211s
Orígenes: 213s, 289s
Padres Apostólicos: 208s
Padres griegos posteriores a Efeso: 219-221
Teodoro de Mopsuestia: 217, 276
Tertuliano: 221s, 291
perspectiva histórico-salvífica de Ruperto de Deutz: 239s
primera controversia eucarística: 228ss, 292, 301
realismo y simbolismo en Agustín: 224-227
carácter simbólico de la cena: 224ss
la Iglesia como cuerpo de Cristo es «res» de la eucaristía: 225
segunda controversia eucarística: 230ss, 293
tensión entre el simbolismo agustiniano y el realismo ambrosiano: 227s, 292
teología postridentina: 251ss

Existencial
existencial sobrenatural: 912s

Experiencia de Dios: 356s, 358, 377, 673, 923s

Expiación
muerte expiatoria de Jesús: 195s

Extrinsecismo: 622, 709s, 746

Fe
«articuli fidei et sacramenta» en la Edad Media: 639s
certeza de Dios en la fe: 835s
configuración personal de la fe: 344s
distintas opciones de fe: 349s, 378ss

exigencias éticas de la fe: 378
fe como «corpus» doctrinal: 622, 639, 694
fe de Abrahán y fe de María: 312s
fe y justificación: 795s
«fides caritate formata»: 820s, 840
historia de la fe: 521s
indiferencia positiva y negativa de la fe: 363s
«initium fidei»: 634, 643
interpretación errónea de la fe fiducial protestante en el catolicismo: 694
justificación «sola fide»: 818-830
la fe, elemento constitutivo de los sacramentos: 148s, 152, 902s
la fe en Pablo: 795ss
la Iglesia, comunidad sacramental de fe: 160s, 348, 902s
papel de la fe según el Tridentino: 687s

Filosofía de la historia: 514, 547s

Fin: 510s, 512, 515, 518, 567

Formas de existencia eclesial

actualidad y permanencia de los tipos de fe: 373ss
casos extremos y excesos: 375-379
imprecisión de los límites: 378s
unilateralidad legítima e ilegítima: 376s
concretización de la individualidad cristiana: 335-338
criterios en la diferenciación de los tipos de existencia cristiana: 356-363
opciones de la fe en Cristo: 358s, 448s, 467s
opciones dentro de la situación salvífica común: 362s, 451ss
opciones en la experiencia de Dios: 356-358, 446s, 467
pluralidad de opciones eclesiales: 359-361
diferencias específicas entre los tipos individuales y de grupo: 368s
diversidad de posturas ante el mundo: 370-373
acción transformante y renuncia paciente: 372s
condicionamientos culturales: 370s
distinta valoración: 371s
estructuras de la existencia cristiana: 342s
dimensión eclesial: 342s, 459s
estructura trinitaria: 342
referencia al mundo: 343
«kairós» y existencia creyente: 382ss, 465s
la situación antropológica, carisma en potencia: 363-367
edad de la persona y aventura de la fe: 365s
indiferencia positiva y negativa de la fe: 363s
posibilidad carismática de los diversos estados: 366s
relación entre existencia religiosa y sexo: 364s
relación entre los tipos de existencia cristiana: 347-355
complementariedad de los tipos: 348s
corrección y crítica recíproca: 349-351
individualidad cristiana en la comunidad: 348
problemas de toda jerarquización: 352-355
tensión polar de la existencia creyente: 336s
tipología tradicional de la existencia cristiana: 338-341
categorías de santos en la liturgia: 341
distintos ministerios y servicios: 338s
diversas formas del seguimiento: 340
mártires, ascetas, monjes, 339
unidad y diversidad de las formas de existencia: 342ss

Giro constantiniano: 495s, 530ss, 553ss

Gnosis: 79, 529

Gracia (cf. *Elección, Justificación, Mérito, Predestinación)*

«adiutorium sine quo non»/«adiutorium quo»: 721s, 723
aumento y disminución de la gracia: 913s
concepto de gracia: 624s
cosificación de la gracia: 698
«delectatio victrix» de la gracia según Jansenio: 723s

dimensión cósmica de la gracia: 703, 903s
estado de gracia: 910-914
estructura comunitaria de la gracia: 899-904
estructura dialogal: 886s
estructura escatológica: 588, 606s, 907ss
estructura trinitaria: 631s, 888-891
experiencia de la gracia: 704s, 710, 728, 892, 921-925
«facienti quod est in se Deus non denegat gratiam»: 643, 664, 688
gracia actual: 620, 644, 650, 664, 695, 699, 710s, 920s
gracia como acontecimiento: 575s, 590s, 598s, 731, 735
la gracia como elección, justificación y glorificación: 735
gracia como auxilio: 624, 637
gracia como benevolencia de Dios: 732s, 885
gracia creada y gracia increada: 618, 646, 700, 733s, 886
gracia eficaz: 745, 748, 750
gracia en el AT: 579-588
aspecto escatológico: 588
estratos literarios: 579-585
gracia y redención: 587
gracia y salvación: 586s
gracia en el NT
aspecto pedagógico de la gracia en las pastorales: 600
carácter de acontecimiento: 590, 597s, 604s
concepto general de la gracia en el NT: 607
gracia de Cristo: 607s
gracia en singular: 597
gracia y escatología en Heb: 601
gracia y reino de Dios: 590s
justificación y santificación en Pablo: 594s, 597
la gracia como acontecimiento escatológico de salvación: 604s
la gracia como esfera de salvación: 605s
la gracia como participación de la naturaleza divina en 2 Pe: 602-604
la gracia como vida en Jn: 591-594
pluralidad de la terminología bíblica: 731ss
significado de χάρις en Pablo: 597s
visión eclesiológica de la gracia en Ef: 599s
gracia externa: 688
gracia «gratis data»/gracia «gratum faciens»: 643s
gracia habitual: 627, 648-652, 821s, 910ss
carácter dinámico y relacional del hábito: 650s
gracia habitual en el nominalismo: 663s
hábito infuso: 646, 648
gracia interna: 625
gracia medicinal y elevante: 894
gracia ofrecida y gracia aceptada: 663, 887, 903, 912
gracia «operans» y gracia «cooperans»: 929
gracia sacramental: 113s, 901ss
gracia suficiente: 708, 745, 748, 750
gracia y libertad: 627s, 665, 743, 925-931
gracia y unidad: 913s
identidad de juicio y gracia en la justificación forense: 806
inhabitación: 448, 627, 646, 653-656, 885s
¿consecuencia de la infusión de la gracia habitual?: 695s
inhabitación propia o apropiada: 655s, 700s, 890
¿merecimiento de gracias como consecuencia de la inhabitación?: 908
tipos de interpretación: 701s
la gracia, autocomunicación de Dios: 733
la gracia como acontecimiento de la glorificación: 735s
la gracia como humanización: 880, 891, 894
la gracia como presencia de Dios: 886, 888
la gracia, nueva opción fundamental: 839, 898, 910-913, 921, 929
mecanización de la gracia creada: 708
movimiento de «exitus» y «reditus» en los místicos flamencos: 672s
necesidad de la gracia: 631, 894
tiempo de gracia: 583

Gracia: doctrinas

aspecto eclesiológico de la doctrina de la gracia: 575

aspecto escatológico de la doctrina de la gracia: 576s
Concilio de Trento: 682-697
condenación de la fe fiducial: 693s
conocimiento de las obras de los reformadores: 684s
doctrina de la justicia inherente: 689ss, 845s
libertad humana según Trento: 814s
mérito: 691ss, 696
método de trabajo: 683s
neutralidad frente a las escuelas teológicas: 687
papel de la fe: 687s
preparación para la justificación: 688, 820
repercusiones del Tridentino: 694s, 698s
valor de los cánones: 685s
doctrina de la gracia en la Edad Media: 638-642
formas de pensar: 639-642
inhabitación divina: 653-656
justificación primera: 645-652
la gracia como principio de actualización: 641
preparación para la gracia: 642-645
tradición franciscana: 650ss
doctrina de los Padres griegos: 611-618
ἀποκατάστασις: 615
εἰκών y ὁμοίωσις: 613, 615
θείωσις: 613, 615
χάρις en la teología ortodoxa: 612
argumento soteriológico en favor de la divinización: 615
carácter gratuito de la gracia: 614
diferencia entre οὐσία y ἐνέργειαι: 614s, 618
documentos conciliares
Concilio de Orange: 635s
Concilio de Vienne: 648
Concilios de Cartago y Mileve: 630ss
inclusión de la justificación en el tratado sobre la gracia: 793
la gracia en Agustín: 625-630, 633s, 658, 741-744
la gracia en los estratos literarios del AT: 579-585
Lutero
categorías fundamentales de Lutero: 681
dificultad de entender a Lutero: 679, 797ss
dimensión «coram»: 668s, 670, 675
dualismo de Lutero: 669ss, 691
influjo del agustinismo: 678
Lutero católico: 667s
Lutero y el nominalismo: 666ss
Lutero y los místicos: 671-676
modelos en la teología de la gracia: 885s
nominalismo: 652
concepto de la «acceptatio divina»: 652
distinción entre «potencia absoluta» y «potentia ordinata»: 659ss, 666s
gracia habitual: 663s
nominalismo de Lutero: 666ss
tendencias: 656ss
pelagianismo: 624s, 630s, 663, 665, 893ss
principales concepciones de la gracia en el NT: 590-604
doctrina paulina sobre la gracia y Qumrán: 595
semipelagianismo: 632-636, 644, 813
estructuras de pensamiento: 634
«initium fidei»: 634, 643
sinergismo: 634, 926
temas de la teología occidental: 619-623
dilema «Dios o el hombre»: 620, 664, 668, 712, 880s, 891, 893s
gracia creada: 619
problemática de la gracia actual: 620
teología de la gracia en los místicos flamencos: 671-674
ideal del hombre comunitario: 673
influjo sobre Lutero: 674s
terminología: 672s
tradición bizantina: 616ss
interpretación dinámica de οὐσία y ἐνέργειαι: 618
luz del Tabor: 618

Gracia: sistemas: 749-752, 815s, 926

Hagiografía: 366

Helenismo: 78s, 213

helenización del cristianismo: 555s

Hesicasmo: 617s

Hierofanía: 31

Hilemorfismo: 112, 232ss, 294s, 335s

Historia (cf. *Historia de la Iglesia)*

creación e historia: 124s, 132-135
historia y culto en Israel: 32s
tradición e historia: 518ss

Historia de la Iglesia (cf. *Historia, Historia de salvación)*

concepto de desarrollo en la historia eclesiástica: 519ss
crónicas: 530ss, 536s
épocas: 552-566

el cambio en las relaciones de la Iglesia con el mundo como base para determinar las épocas: 553ss
épocas preconstantiniana, constantiniana y posconstantiniana de la Iglesia: 554-557
imposibilidad de una periodización teológica: 553

historia de la Iglesia e historia de la salvación: 513, 544, 546-549, 553, 567-569
historia de la Iglesia en el marco de la historia universal: 548s
historia profana e historia eclesiástica: 515s
historiografía: 525-552

comienzos: 528-535
Edad Media: 535-546
Eusebio de Cesarea: 528-532
Ireneo: 529s
teología de la historia en Agustín: 533ss

Imperio romano y «Civitas Dei»: 533s, 537, 555
modelo de progreso: 520s
paralelismo Israel-Iglesia e historia eclesiástica: 543ss, 567
periodización de la historia eclesiástica: 551s
problemática de la historia eclesiástica como ciencia: 511ss
concepciones teológica y profana de la historia eclesiástica: 515ss, 524
historia de la Iglesia como historia de la interpretación de la Escritura: 515, 569
historia de la Iglesia como historia del papado: 545s
historia eclesiástica concebida como historia de las religiones: 514
historia eclesiástica protestante: 514, 526s, 547ss
historicismo e historia eclesiástica: 514s
historiografía católica: 526s, 549-552
interpretación de la historia de la Iglesia como historia de salvación: 513, 544s
interpretación de la historia de la Iglesia como teología histórica: 516s
tipos de la concepción de la historia eclesiástica como ciencia: 512-515

relación entre los factores divino y humano: 553
separación de Oriente y Occidente: 638s
simbolismo histórico-teológico en la Edad Media: 538
teoría de la decadencia: 512, 520, 536, 539
tradición como principio de la historia eclesiástica: 518ss
verificabilidad en la historia eclesiástica: 524

Historia de los dogmas: 521ss, 559s, 879s

aporía de la evolución del dogma: 522s

Historia de salvación (cf. *Historia, Historia de la Iglesia)*

diferencia categorial entre historia de salvación e historia del mundo: 549
fe y acontecimientos histórico-salvíficos: 511s
historia de salvación y pecado: 136ss
interpretación trinitaria: 541s
línea histórico-salvífica en Ireneo: 529
lugar de María en la historia de salvación: 311-318

pueblo de Dios como concepto histórico-salvífico de Iglesia: 395ss
tiempo de la Iglesia: 509ss, 525, 528ss
interpretación de la historia de la Iglesia según los dones del Espíritu: 541s
principio y fin: 510s, 512, 515, 518s, 567
visión histórico-salvífica de la eucaristía en Ruperto de Deutz: 239s

Historicidad
historicidad de la Iglesia: 396s

Historicismo: 515, 547

Hombre (cf. *Persona)*
definición de la esencia e individuación: 335s
dilema «Dios o el hombre»: 620, 664, 668, 712, 880, 891, 893
dimensiones de la existencia humana: 882s
dimensión vertical del hombre en la Antigüedad: 614
estructura personal y comunitaria de la existencia humana: 896ss, 899-901
relación yo-tú: 896

Humanismo: 525ss

Iconografía: 564

Iglesia (cf. *Pueblo de Dios)*
«communio»: 902
comunidad cultual: 39ss
cuerpo de Cristo: 146s, 225, 262s, 618
«ecclesia ministrans»: 904
«ecclesia spiritualis»: 545
el carisma, principio estructural de la Iglesia: 400
el matrimonio como expresión de la Iglesia: 427-433
diferencia entre Iglesia y matrimonio: 431s
evolución de la concepción de la Iglesia: 359s, 392
fe de la Iglesia y sacramentos: 146, 152, 902s
historicidad de la Iglesia: 396s
Iglesia de judíos y gentiles: 102s, 781s
Iglesia para el mundo: 393, 904
Iglesia santa: 902, 905
Iglesia y eucaristía: 49s, 222s, 225, 262s
Iglesia y justificación: 803s, 827ss, 858-865
la Iglesia, comunidad sacramental de fe: 160s, 348
la Iglesia, lugar de la opción personal de fe: 347
la Iglesia, presencia del misterio de Dios: 102ss, 146s
la Iglesia, sacramento: 25, 53ss, 59s, 139
la Iglesia y María: 312-330
libertad en la Iglesia: 161s, 176s, 929s
misión de la Iglesia: 398
misterio e Iglesia: 84ss, 101-108
palabra y sacramento, constitutivos de la Iglesia: 46, 152-155, 821ss

Ilustración: 547, 548, 553

Imagen de Dios: 613, 615, 775, 778, 889
imagen y semejanza de Dios en la mística: 673

Infalibilidad: 560

Israel
culto de Israel: 30-34
elección de Israel y de la Iglesia: 395-397, 778-784
Rom 9,11: 779-784
Israel, mediador de la salvación: 30, 34
Israel, pueblo elegido: 28-30
misterio de Israel: 82
paralelismo Israel-Iglesia e historia eclesiástica: 543ss, 567
resto: 33s

Jansenismo: 721-727, 894
postura del magisterio: 726s

Jerarquía
grados de la jerarquía: 499-506
jerarquía externa e interna: 333
problemática de una jerarquización: 340
visión jerárquica del seglar: 390s, 394s

Jesucristo

Adán y Cristo: 596, 599s
cambios en la imagen de Cristo: 564
Cristo, cabeza de la Iglesia: 145s
Cristo, sacramento: 59s, 137

Cristo, «sacramentum» y «exemplum» según Lutero: 679s

culto de Cristo: 34-37
«Christus pro nobis» en Lutero: 681
diversidad de la relación con Cristo según las épocas: 358ss, 377
Jesús, pan de vida en Jn: 206s
mediación de Cristo: 35s

Cristo, mediador de la elección: 760

potestad de Jesús: 202, 449
predicación de Jesús y «Christus praedicatus»: 796
«proexistencia» de Jesús y eucaristía: 196s
relación económico-salvífica de Jesús con el Padre en la elección: 777
simultaneidad de los cristianos con Cristo: 449s
«Solus Christus»: 819ss

Justicia de Dios: 804

δικαιοσύνη θεοῦ en Pablo: 595s
justicia de Dios en el AT: 582s, 585ss

Justificación

bautismo y justificación: 597
¿coopera el hombre en la justificación?: 810s, 817, 842
doctrina de Calvino: 853ss
doctrina de la teología escolástica: 792-794
doctrina de Lutero: 797-801, 853ss
«extra nos» de la justificación: 681, 734, 798
fe y obras: 819ss, 824ss, 834, 843s
gracia justificante: 644ss, 664, 815
hacer justo y declarar justo: 807
Iglesia y justificación: 803s, 858-865

función crítica de la doctrina de la justificación: 829s
mediación eclesial y justificación: 822s, 826ss

justicia de Dios: 582s, 584ss, 595, 804s
justificación como aceptación del pecador: 807-810, 816, 866-872
justificación en Pablo: 594ss, 606, 795-797

alternativa «ley o fe»: 796s
fe y justificación: 795s
referencia al pecado: 795

justificación forense y justificación efectiva: 798s, 805s, 809
justificación objetiva y justificación subjetiva: 802s
justificación primera: 645-652
justificación según Bayo: 715ss
justificación «sola fide»: 818-830

«sola fide nunquam sola»: 824-830
«solum verbum»: 821-824
«solus Christus»: 819-821

justificación y libertad: 811-818, 842ss, 870s

la no libertad del hombre según Lutero: 811ss

justificación y penitencia: 838ss
justificación y sacramentos: 113s, 151, 826ss
justificación y santificación: 597, 837-844
la doble *justicia* según los agustinistas: 677s
la doctrina de la justificación como «articulus stantis et cadentis Ecclesiae»: 794, 801, 819, 830, 862s
la doctrina de la justificación hoy: 791, 866-872
problema de la mediación en la justificación: 826ss
«simul iustus et peccator»: 845-849, 870, 887, 905
Tridentino: 801s

doctrina de la justicia inherente: 689-692
la fe, causa instrumental de la justificación: 687s
libertad humana: 814s

Kénosis: 138

kénosis y eucaristía: 262

Laico: 179, 558

competencia de los laicos en la predicación: 402s
concepción del laico antes del Vaticano II: 383-387
cooperación en la misión de la Iglesia: 384, 392s

delimitación frente a clérigos y religiosos: 384ss, 387ss, 463
estructura carismática de la Iglesia y teología del laicado: 399-408
lo específico del laico: 392ss, 406ss
lugar de los laicos en la Iglesia según el Vaticano II: 387-394
problemática de las afirmaciones conciliares: 389s
«pueblo de Dios», concepto que abarca a jerarquía y laicos: 391
significado del laico: 387ss
tarea en el mundo: 388s
visión jerárquica del laico: 390s, 394s
participación en el apostolado: 384ss
problemas de la definición clásica de laico: 385ss, 389ss
«pueblo de Dios», concepto básico para una teología del laicado: 395-398
puesto del seglar en el mundo: 384ss, 388s, 403, 464

Ley

alternativa «ley o fe» en Pablo: 796s
«duplex» y «triplex usus legis»: 669s

Ley y evangelio: 668s, 849-853

la palabra de Dios como ley y evangelio: 682
predicación de la ley y predicación del evangelio: 866-871

Libertad: 125s, 135s

controversia sobre la libertad humana: 811-816
ἐλευθερία cristiana y αὐτεξούσιον filosófico: 763
gracia y libertad: 627s, 665, 925-927
justificación y libertad: 815-818, 843s, 870s
libertad de elección: 750s, 920
libertad en la Iglesia: 161, 180ss
libertad en virtud de la autocomunicación de Dios: 344
libertad religiosa: 166
libertad según Bayo: 718ss
predestinación, gracia y libre albedrío: 743s, 926ss

Limbo: 746

Liturgia (cf. *Culto*)

categorías de santos en la liturgia: 341
concepción «celeste» de la liturgia oriental: 615
concepto: 26s
historia: 561s
liturgia de la comunidad: 47-51, 902s
eucaristía: 50
importancia: 48
lugar: 47s
liturgia y servicio al mundo: 43s
movimiento litúrgico y eucaristía: 253s
puesto de María en la liturgia: 321ss
secularización y liturgia: 50

Magisterio: 170, 401ss, 631s

competencia del magisterio: 168ss, 686, 726s
Iglesia discente y docente: 402
magisterio e inmediatez del creyente con Dios: 828s

Mandamiento

mandamientos en el AT: 581

María

al pie de la cruz: 316s, 329
concepción inmaculada: 313s
corredención: 325ss, 328s
fiestas marianas: 322s
hija escatológica de Sión: 314s
intercesión: 324, 326
lugar en el culto: 320-324
madre de la Iglesia: 319
maternidad espiritual: 325, 328
mediación: 325ss
puesto en la historia de salvación: 312-318
relación con el ministerio: 319s
relación con la Iglesia: 318-320
relación con los Doce: 316s, 319s
tipo individual de la Iglesia: 332

Mariología

cristotípica y eclesiotípica: 330
incorporación de la doctrina mariana a la eclesiología en el Vaticano II: 316

Mártires: 320s, 339, 556s

Materia

en los sacramentos: 60, 62, 261, 308
principio de individuación: 336

Matrimonio

bendición nupcial: 412s, 418
«bonum tripartitum: proles, fides, sacramentum»: 415s
celebración eclesial: 414s, 419, 421
consentimiento: 413, 414ss, 430, 433ss
cópula: 415, 416ss, 433
Cristo-Iglesia y matrimonio: 97, 107, 415, 418s, 422ss
desarrollo de la teología del matrimonio: 411-422
Escolástica: 416-420
Patrística: 413-415
Trento: 420-422
divorcio: 424ss, 435
eclesialización del matrimonio: 420s, 433ss
fines: 415
procreación: 412, 416s
indisolubilidad: 416ss
fundamento bíblico: 424ss
jurisdicción eclesiástica y civil: 414s, 417, 421, 433ss
liturgia del matrimonio: 417ss
la consagración de vírgenes, modelo: 418
matrimonio, acontecimiento: 429-433
matrimonio, representación de la relación Cristo-Iglesia: 422s, 427-429
diferencias entre Iglesia y matrimonio: 428
matrimonios mixtos: 435
matrimonio y bautismo: 412, 416
matrimonio y virginidad: 418
misa nupcial: 413, 418
normas canónicas: 165, 367, 413, 416ss, 420ss
sacramentalidad: 97, 107, 410s, 415s, 417-422, 428
aplicación del concepto pleno de sacramento: 420
doctrina de los reformadores: 420s
fundamentos bíblicos: 106s, 422-427
número septenario: 419, 429
«res sacramenti»: 419
sacramento-contrato: 421s
«sacramentum-signum»: 419
validez del matrimonio: 430s
valor ético del matrimonio: 415ss
vínculo matrimonial
«sacramentum-vinculum» y «sacramentum-signum»: 416, 419s

Mediador

mediación de Cristo: 35s
mediación de Cristo y de María: 326
mediación salvífica de Israel: 30, 34

Mérito: 662, 691ss, 696, 887, 931-936

amor y mérito: 934
doctrina de Bayo: 717s
«meritum de condigno»/«meritum de congruo»: 696, 935
reviviscencia de los méritos: 935

Milenarismo: 354, 530, 532, 534

Ministerio (cf. *Ordenamiento eclesiástico, Ordenación, Orden, Sacerdocio)*

colación del ministerio y ordenación: 163
competencia del ministerio con el poder secular: 496
delimitación de funciones: 498s
diástasis entre reino y sacerdocio: 546
diversa teología del ministerio en Oriente y Occidente: 484s
diversidad de ministerios en el NT: 477-482
Doce, setenta, siete: 477-481
Espíritu y diversidad de ministerios: 338s
presbiterio de Jerusalén: 481, 489s
evolución de los ministerios: 360s
función rectora del ministerio: 46s, 404, 406
ministerio como potestad: 45s, 360, 404s, 473ss
poder de atar y desatar: 474, 493s
ministerio como representación de Cristo: 473ss
ministerio como servicio: 45s, 360, 404s, 473ss
ministerio eclesial y María: 316s, 320
órdenes menores: 505s
participación de los laicos en las funciones de Cristo: 387s, 402s
presbiterio: 483s, 501ss

relación entre carisma y ministerio: 405ss
sacerdocio de la mujer: 502ss
sacerdocio ministerial: 41, 45ss, 500ss
función del sacerdote: 493, 501ss

Misa (cf. *Eucaristía, Sacrificio)*

«alegoría rememorativa»: 228s, 241, 276
banquete y sacrificio: 266ss, 282s
carácter sacrificial de la eucaristía en la teología evangélica: 284s
carácter sacrificial de la misa en Alberto y Tomás: 239, 277, 281s
distinción entre sacramento y sacrificio: 113, 228, 249s
doctrina de los Padres: 209s, 216ss, 222, 226, 266ss, 275-277, 280s
doctrina del Tridentino: 249, 251, 277s, 282
doctrina del Vaticano II: 268s, 278
negación del carácter sacrificial por los reformadores: 245ss, 287s
oscurecimiento del carácter sacrificial de la misa en la baja Escolástica: 244s
sacrificio de Cristo y eucaristía como sacrificio de la Iglesia: 262ss
el sacerdote, representante de Cristo: 501
eucaristía como sacrificio de la Iglesia: 279-282
sacrificio de la Iglesia y sacrificio de la cruz: 226, 262s, 268-271
en la misa no hay nueva oblación: 269s
la eucaristía, re-presentación del sacrificio de Cristo: 273-279
relación del sacrificio de la Iglesia con el de Cristo: 282s
teorías: 252s

Misión

cooperación de los laicos en la misión de la Iglesia: 384, 392s
discernimiento de la misión auténtica: 404, 406
misión canónica en el ministerio: 170s

Misiones

historia: 565s

Misterio: 75s

celebración de los misterios: 91, 97
dimensión escatológica: 86
economía del misterio: 84, 137
la Iglesia, presencia del misterio: 102ss, 146s
misterio de Israel: 82
misterio e Iglesia: 84ss, 101-107
misterio pascual: 40, 49
misterio y evangelio: 86
misterio y kerigma de Cristo: 81s
misterio y sacramento: 77s, 87s, 92, 96s
misterios de la vida de Jesús: 97
«mysteria carnis Christi» y sacramentos: 654, 902
μυστήριον en Ef y matrimonio: 422-424
μυστήριον en el AT: 80
apocalíptica: 81
secreto escatológico: 80
μυστήριον en el griego clásico y en el helenismo: 78s
culto: 79
filosofía: 79
gnosis: 79
μυστήριον en el NT: 81-87
concepto general del misterio en Ef y Col: 101-108
misterio neotestamentario y cultos místicos: 87
Pablo: 82-87
realización del misterio en los acontecimientos de la vida de Jesús: 99s
revelación del misterio: 103ss
μυστήριον en la Patrística: 87-91
Ignacio: 89s, 108s
Justino: 90
Orígenes: 90s
relación con los sacramentos: 99ss, 109s
persistencia del aspecto misterioso: 83
revelación del misterio: 83

Mística: 642, 671-676, 895, 921ss

mística de la pasión: 359

Mito

del «Hieros Gamos»: 432

Molinismo: 706-711, 750, 893
ciencia media: 707, 750

Monacato: 339, 440ss, 446, 459, 537, 539s

Monofisismo: 219, 671

Mujer
¿sacerdocio de la mujer?: 502ss

Mundo
desacralización del mundo: 568
liturgia y servicio al mundo: 44
problemática sacralización de la actividad profana: 371
puesto del seglar en el mundo: 384ss, 387ss, 392s
referencia de la existencia cristiana al mundo: 343, 462s
diversidad de posturas ante el mundo: 370-373

Naturaleza
corrupción de la naturaleza: 893
«natura pura»: 703, 892s
«status naturae»: 709, 893

Naturaleza y gracia: 576, 621, 703s, 709ss, 719s, 727s, 791
en la teología oriental: 609, 614s
estado de integridad según Bayo: 719s
«gratia supponit naturam»: 880
sobrenatural: 620, 622, 640, 645, 703
como «super-additum»: 709
distinción de natural y sobrenatural en el nominalismo: 664s

Neoplatonismo: 672s

Nominalismo: 621, 656-667

Obediencia
dialéctica de la obediencia en la elección: 776s
disponibilidad y obediencia en la vida religiosa: 458
obediencia eclesial: 172-178

Obispo (cf. *Espiscopado)*
función de los obispos: 493, 500s

Obras: 458
fe y obras: 819ss, 824ss, 834, 843
las obras según Pablo: 797

Occidente
identificación de la Iglesia con Occidente: 565s

Oración
oración de esperanza: 786
oración de Jesús: 617

Orden (cf. *Ministerio)*
aplicación del concepto «orden» al ministerio: 494-496
el orden, sacramento de la sucesión apostólica: 485
grados de la jerarquía: 499-506
orden y jurisdicción: 485s, 497
«ordo», designación de un estado: 495s

Ordenación (cf. *Ministerio, Sacerdocio)*
la consagración episcopal, acto colectivo del colegio: 501
ordenación y sucesión apostólica: 485
sacramento del orden: 107, 496-499
carácter sacramental: 500
doble forma de la ordenación: 489ss
dones otorgados en la ordenación: 493s
imposición de manos: 480, 490s
ordenación sacramental y colación del ministerio: 163s, 170s
plegaria de la ordenación: 491-493
rito de entronización: 490
¿un sacramento o varios?: 498
validez de las ordenaciones de las Iglesias no católicas: 271, 498s

Ordenamiento eclesiástico
¿a quién obliga?: 165
autoridad y obediencia: 171-177, 929s
ámbito de libertad: 176ss, 181s, 374, 376
experimento: 182, 374, 408
igualdad ante el Señor: 173s, 399
importancia del «consensus»: 173, 402
obediencia común: 175s

obediencia vertical y horizontal: 175s
situaciones conflictivas: 174s, 349s, 405s
comunicación intraeclesial: 175, 408
constitución social de la Iglesia: 160-167
colegialidad: 163s, 171, 175, 476, 478, 486
flexibilidad del ordenamiento eclesiástico: 162s, 171s, 360s, 376s, 406s
Iglesia del derecho e Iglesia del amor: 161s
Iglesia y Estado: 165s
ordenamiento de la «communio»: 160s, 165, 487, 916
función ordenadora del ministerio: 47, 391, 394, 404-407
función relativa del ordenamiento eclesiástico: 171, 173ss, 178s
fundamento sacramental del ordenamiento eclesiástico: 163
información en la Iglesia: 175
potestad propia y potestad vicaria: 165s
¿sociedad perfecta?: 164, 386, 705

Ordenes religiosas

concepción escatológica de las órdenes: 540s
contexto histórico del nacimiento de las órdenes: 353
el carisma de las órdenes: 368, 454-460
estado de perfección: 351s, 442
fundamentos teológico-espirituales: 445-454
audacia de la fe: 466s
impacto de Cristo: 448-451, 467
impacto de Dios: 446-448, 467
impacto de la situación del mundo: 451-454
solidaridad con los hermanos: 453s
vida religiosa como testimonio de esperanza: 468s
historia de las órdenes: 562s
institucionalización de la vida religiosa: 469
las órdenes en la teología medieval de la historia: 539-543
la vida religiosa como servicio salvífico: 467s
lo específico de la vida religiosa: 454-464
carácter de signo y de servicio: 463s
carácter ejemplar de la vida religiosa: 462s
cometido fundamental: 456
consejos evangélicos: 458ss
disponibilidad absoluta: 458
forma peculiar de vivir el cristianismo: 455ss
radicalidad de la renuncia: 461s
vida comunitaria: 459s, 469
matrimonio y virginidad: 418
normas jurídicas: 176s
pragmatismo: 465
problema hermenéutico de una teología de la vida religiosa: 438-444
fundamentos bíblicos: 440s
importancia de la experiencia: 440
importancia de lo histórico: 438ss
situación actual: 444
teología de la vida religiosa en Tomás de Aquino: 442s
Vaticano II: 442s

Palabra

creación por la palabra: 129ss
diversa recepción de la palabra de Dios: 336s, 344s
la creación como palabra: 121-125
la palabra de Dios, ley y evangelio: 682
palabra y eucaristía según Orígenes: 213s
palabra y fe en la justificación: 821ss
palabra y sacramento: 46, 95, 119, 152-155
único medio de salvación según Lutero: 799s

Palamismo: 616-618

Panenteísmo: 890

Papa (cf. *Primado)*

episcopado y papado: 163s, 171, 485-489
nueva imagen del ministerio papal: 360

Pascua

misterio pascual: 40, 49
pascua y eucaristía: 192, 207, 275

Pecado

conocimiento del pecado: 895

corrupción del pecado: 691, 892-896
dimensión colectiva del pecado: 899
historia de pecado: 136, 580s
justificación y pecado: 795, 807-810, 845-849, 866-870
pecado original: 580
pecado y redención: 135-139
vocación religiosa y desgracia del mundo: 451-454

Pedro: 487-489

Pelagianismo: 624s, 655s, 663, 665, 893ss

Penitencia

justificación y penitencia: 837-840
sacramento de la penitencia: 107s

Persecución: 535, 556s

Persona humana (cf. *Hombre):* 63ss

carácter personal de lo creado: 124, 127
«individuum ineffabile»: 379s
interpersonalidad: 882s
irrepetibilidad de la persona: 336
ordenamiento jurídico y postulados de igualdad y libertad: 161s, 173ss
pertenencia a la Iglesia y madurez humana: 176s
presencia: 258

Platonismo

explicación platonizante de la eucaristía: 225, 229

Pneumatología: 575, 733

Potencia obediencial: 710

Potencialidad: 125-127

Predestinación (cf. *Elección):* 625

certeza de la predestinación: 831ss
«decretum absolutum»: 756, 764
definiciones de predestinación: 743s, 753
doble predestinación: 755, 785
doctrina de Karl Barth: 752-761
historia de los dogmas

concepción molinista: 707, 749s
controversia en torno a Godescalco: 643, 745
doctrina de Agustín: 225, 628s, 634, 741-744
doctrina de los reformadores: 752-755
predestinación y reprobación en Escoto: 660
simetría entre predestinación y reprobación en Auréolo: 661s

la predestinación en la teología escolástica: 746-752

bañecianismo: 750s
conclusiones teológicas: 748s
enunciados dogmáticos comunes: 747s
molinismo: 750

misterio de la predestinación: 786
paralelismo entre elegir y reprobar: 753, 755, 764, 765ss
perseverancia: 736, 748, 751, 768, 785
predestinación y determinismo-indeterminismo: 762s
predestinación y libertad: 926s
predestinación y providencia: 739s, 753

en el NT: 775

teología sistemática:

carácter confesional: 767, 774
doctrina sobre la elección y problemática de la predestinación: 738
estructura protológica y escatológica de la doctrina de la predestinación: 737, 768
función crítica: 765
la comunidad, punto de partida: 754, 767ss
límites de la sistemática: 765ss
lugar en la dogmática: 739s

tentaciones acerca de la predestinación: 765, 832
terminología: 737s, 768

Presencia

formas de presencia eucarística: 267-297
la gracia como presencia de Dios: 886, 889
presencia eucarística: 258s, 264

Presencia real (cf. *Transustanciación)*

controversia de Berengario: 230, 293
debilitamiento en Agustín: 227s, 291s

doctrina de la Iglesia: 293
formas de presencia eucarística:
presencia de Cristo como agente principal: 267-271
presencia memorial del sacrificio de Cristo: 271-286
presencia real sustancial del cuerpo y sangre de Cristo: 286-308
identificación de los dones con el cuerpo y sangre de Jesús: 221s
impanación: 236, 307
interpretación metafórica de Zuinglio: 245s
limitación al «usus» en Lutero: 247
multilocación del cuerpo de Cristo: 238s, 248, 296s
origen en el Jesús histórico: 201ss
Pablo y Juan: 287s
Padres griegos posteriores a Efeso: 219s
permanencia: 297
presencia del cuerpo de Cristo en la eucaristía: 238s
presencia del «totus Christus»: 236, 293
presencia inespacial: 238s, 296
simbolismo de Ratramno: 229, 292
tensión entre realismo y simbolismo en Occidente, después de Agustín: 228, 291
«teoría de la ubicuidad» de Lutero: 246s
«teoría parabólica» protestante: 199s
testimonio de los relatos de la cena: 200ss, 287s

Primado (cf. *Papa*): 487ss, 558
Roma y Jerusalén: 487-490
sede primacial: 484s
sucesión de Pedro: 488s

Principio: 510, 512, 515, 518, 567

Profecía
profecía intraeclesial: 361, 374, 402s, 898, 905s

Providencia
predestinación y providencia: 738s, 752s, 763s

Pueblo de Dios (cf. *Iglesia*)
concepto «pueblo de Dios» en el Vaticano II: 391s
evolución histórica del concepto: 398s
Israel, pueblo de Dios: 28s
pueblo de Dios, concepto histórico-salvífico de la Iglesia: 395ss
carácter histórico: 397
carácter mundano: 397
contraposición esencial de fe e incredulidad: 396, 408
elección: 395s
pueblo de Dios en peregrinación: 397

Redención
colaboración de María en la redención: 326s, 329
mito de redención: 79
pecado y redención: 135-139
redención en el AT: 187s
santificación como redención incipiente: 840-843
unidad de creación y redención: 120s, 122

Reforma: 562, 905

Regalo: 65, 258, 308

Reino de Dios
diferencia entre Iglesia y reino: 48, 103, 362
eucaristía y reino de Dios: 194, 265
gracia y reino de Dios: 590s
misterio del reino: 81s
relación dialéctica entre reino de Dios y mundo: 340
vida religiosa y reino: 468

Religión
culto de las religiones: 31s
imposibilidad de explicar el origen de la eucaristía por la historia de las religiones: 201
ritos de las religiones y sacramentos cristianos: 72, 142s

Representación personal: 66, 876

Reprobación
elección y reprobación: 753s, 757-759, 777, 784ss

Resurrección de Cristo: 36, 39, 49, 97, 349, 372s, 377, 598s, 606, 795

Resurrección de los muertos

la resurrección de los muertos, aspecto parcial del *misterio:* 86

Revelación

creación y revelación: 123s

interpretación horizontal de la revelación en el nominalismo: 660
revelación del misterio: 103ss

Sabiduría: 83

Sacerdocio (cf. *Ministerio)*

Israel como pueblo sacerdotal: 30s, 34
sacerdocio de Cristo: 27, 36, 265s, 268-271, 491, 601
sacerdocio de la comunidad: 27, 41-45, 270s, 397, 491

función real: 44, 388
ministerio profético: 43, 388, 402s

sacerdocio general y sacerdocio especial: 399
sacerdocio ministerial: 41, 44-47, 268-271

función del sacerdote: 493s, 501s
potestad de consagrar: 270s
sacerdocio común y sacerdocio ministerial: 45s, 270s
sacerdocio de Cristo y sacerdocio ministerial: 491

Sacramentales: 155ss

Sacramento (cf. *Misterio)*

acontecimiento de comunicación: 62s, 118, 123s, 127, 148
actualización de la Iglesia, sacramento radical: 53ss, 59s
aspecto histórico-salvífico: 118, 132-140
aspecto trinitario: 117, 120, 137ss, 145s
carácter de anámnesis: 118, 149
carácter de signo: 95, 110s, 113, 224ss

estructura del signo sacramental: 147-150
«signum rememorativum», «demonstrativum» y «prognosticum» en Tomás de Aquino: 111, 149s

carácter sacramental: 40, 96, 114, 270, 827
categoría histórico-religiosa: 70
causalidad: 112s
concepto: 110ss

carácter análogo: 54ss, 59
descripción: 62s
etimología: 91s
fundamentos bíblicos: 99s
problemática: 58ss
sacramento cristiano: 73, 146s
«sacramentum» en los Padres: 92-96
«sacrum signum» en Agustín: 94s, 110s

Cristo como sacramento: 59s, 137, 679ss
dificultades de comprensión: 61s

comprensión de la realidad: 62
crisis de la fe en Dios: 61
espiritualismo: 61

disposiciones del sujeto: 114, 147, 152, 213s
eficacia: 95s, 112s, 150ss, 902
formas de expresión de la vida eclesial: 69-76

sentido cristiano de los ritos recibidos: 72s
valor secundario de las formas del acontecimiento: 75
vida sacramental desde el principio de la Iglesia: 72ss

fundamento sacramental del ordenamiento eclesiástico: 163s
gracia sacramental: 112s
Iglesia, sacramento: 25, 53ss, 139, 804
iniciación a la vida sacramental: 62-69

aspecto conmemorativo: 68
comportamiento personal: 63ss
formas de expresión comunitaria: 66s
problema del sentido de la vida: 63s

símbolo: 65ss
tradición: 67s

institución por Cristo: 95, 111s, 139-142, 191

dimensión trinitaria: 141
influjos extrabíblicos: 142
institución en cuanto a la sustancia: 113

intención: 114, 148, 500

la fe, elemento constitutivo: 148, 152, 902s
materia y forma: 60, 112, 113, 233s, 243s, 498
medio de salvación: 113s, 826s
ministro: 91
función capital de Cristo: 145s
intervención personal de Dios: 144s
validez de la administración: 113s
número: 112, 114, 143ss, 410, 319s, 429
«opus operatum»/«opus operantis»: 112s, 150ss, 822, 902
palabra y sacramento: 46, 95, 119, 152-155, 213, 822
presupuestos teológicos: 120-131
sacramentalidad de la eucaristía y el bautismo: 96
sacramentalidad del matrimonio: 97, 107, 410s, 415s, 417-422, 428
sacramentalidad del orden: 496ss
sacramentos de iniciación: 39
«sacramentum» en Lutero: 679s
«sacramentum tantum»/«res et sacramentum»/«res»: 232
«verbum visibile» en Agustín: 95
«Votum»: 826

Sacramentos: doctrinas
cometido de una teología de los sacramentos en general: 116-120
doctrina de la Iglesia: 110-115
Trento: 113ss
historia de la teología: 110-115
Hugo de San Víctor: 111
Isidoro de Sevilla: 110
Tomás de Aquino: 111
origen y primeros pasos de la teología sobre los sacramentos: 98-110
problemática de una teología de los sacramentos en general: 56-61
dificultades actuales de comprensión: 56s, 61s
división del tratado de los sacramentos: 57s
lugar de la teología de los sacramentos en la dogmática: 58
problemática del concepto: 58ss
«sacramentum» en los Padres
Agustín: 94ss, 110, 224
Tertuliano: 92s
versiones de la Biblia: 92

Sacrificio (cf. *Misa*)
concepto: 252s, 272s
sacrificio en el AT: 33s
sacrificio espiritual: 474s

Salvación
la salvación en el AT: 582, 584, 586s
la salvación en el NT: 593, 605
problema de la salvación de los no cristianos en los suarecianos: 706s

Sangre: 186, 197ss

Santidad: 30
sagrado y profano: 28, 35, 48, 389

Santificación (cf. *Justificación*)
justificación y santificación: 597, 837-843
santificación como redención incipiente: 840-843

Santos: 341, 365
historia del ideal de santidad: 563

Secularización: 50, 358, 881

Seguimiento: 340, 438s, 449-451, 461

Semipelagianismo: 632-636, 644, 813

«Sensus fidei»: 402ss

Sentido de la vida: 63s, 68

Servicio divino
concepto: 26s

Sexualidad: 429s

Símbolo: 65s, 121-125, 254, 278
simbolismo eucarístico: 224-228, 229, 292
simbolismo teológico de la historia: 538

Sinagoga: 480

Sinergismo: 344, 634, 637, 926

Sobornost: 618

Sociedad
estructuras de la sociedad civil y estructuras eclesiales: 495s

estructuras demoníacas de la sociedad: 899
la Iglesia como sociedad: 160-167
¿sociedad perfecta?: 164, 386

Sofiología: 618

Soteriología
argumento soteriológico en favor de la divinización: 615
perspectiva soteriológica de la existencia cristiana: 352

Suarecianismo: 622, 706-711
clima intelectual: 706
teología de los modos: 709

Sucesión apostólica
el orden, sacramento de la sucesión apostólica: 485
sucesión apostólica y ordenación: 270s, 492s
sucesión de Pedro: 487s

Sustancia (cf. *Transustanciación)*
institución de los sacramentos en cuanto a la sustancia: 113
la sustancia como unidad de «materia prima» y «forma substantialis»: 233s, 294s
problemática actual del concepto de sustancia: 255-257
relación entre sustancia y cantidad: 242s

Teodicea: 662s

Teología
empleo en teología de modelos de signo espacial: 885s
historia de la teología e historia de los dogmas: 560s
la teología como ciencia: 511
método de correlación en teología: 762
modelos teológicos: 885s
«Process Theology»: 703, 728, 903
relación entre teología e historia: 518, 548, 550
teología apofática: 614, 617, 890
teología y experiencia: 883s

Teología de la historia: 515, 533, 543ss, 567

Teología de los misterios: 254, 268

Tomistas: 687, 693, 697, 750s

Tradición: 67, 134, 529
tradición e historia: 519s

Transustanciación (cf. *Presencia real, Sustancia):* 214s, 231ss
Concentración de la baja Edad Media en la presencia real y en la transustanciación: 241-245
concepto de sustancia: 232s, 244s, 294s
la sustancia como unidad de «materia prima» y «forma substantialis»: 233s 294s
problemática actual del concepto de sustancia: 255-257
relación entre sustancia y cantidad: 242s
desvanecimiento de la idea de mutación después de Efeso: 219
doctrina de la concomitancia: 235, 238, 293
fórmula de la consagración: 235
la transustanciación como mutación en toda la sustancia: 234, 250
magisterio de la Iglesia: 303s
metabolismo de Ambrosio: 223, 300
metabolismo de Pascasio Radberto: 229, 301
permanencia de los accidentes de pan y vino: 234, 238, 293s, 296
presencialización del cuerpo de Cristo
teoría de la aniquilación: 237, 305
teoría de la consustanciación: 236, 239, 244, 247, 302
teoría de la transformación: 236
teoría de la transustanciación: 237-240, 241ss, 305ss
presencia «per modum substantiae»: 295ss
testimonio de la tradición: 297-303
transignificación y transustanciación: 254-259, 287, 304-307
transustanciación eucarística según J. Crisóstomo: 217
ventajas de la doctrina griega sobre la mutación: 299s

Trinidad
dimensión trinitaria de la creación: 128-131, 135, 888s

dimensión trinitaria de los sacramentos: 117, 120s, 136ss, 145
estructura trinitaria de la existencia cristiana: 342s
estructura trinitaria de la gracia: 612, 888-891
inhabitación: 448, 627, 646, 653-656, 695, 699-703, 890
matiz trinitario de la plegaria de ordenación: 491s
mística trinitaria: 671-674
Trinidad económica e inmanente: 576, 888

Unción de enfermos: 108

Unión hipostática: 617

comparación de la unión hipostática con la «gratia adoptionis»: 654
la eucaristía como unión hipostática con la divinidad: 221
la transustanciación como unión hipostática del Logos con los dones: 306s
«unio sacramentalis» y unión cristológica en Lutero: 246s

Virtudes

virtudes infusas: 647s
virtudes teologales: 914-918

Vocación (cf. *Elección*)

equivocación de la vocación: 346s
extensión de la vocación a todas las formas de fe: 344s
irrepetibilidad de la vocación: 346s, 379s
perentoriedad de la vocación: 445s
riesgo de la vocación: 345s, 466
vocación religiosa: 455s

Voluntad salvífica

el acontecimiento Cristo como revelación de la voluntad salvífica universal: 766
el problema de la voluntad salvífica universal: 744-746, 750, 753